

B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista online
di Filosofia



Il tema di B@bel

a cura di
Francesca Gambetti

***Pensare l'eresia.
Tra origine e attualità***



Roma TrE-Press



Voci e percorsi della differenza

Rivista online di Filosofia

***Pensare l'eresia.
Tra origine e attualità***



Roma TrE-Press

Rivista online di Filosofia

<http://romatypress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline>

edito dalla *Roma TrE-PRESS*

Nuova Serie, 2018, n. 4

Università degli Studi Roma Tre

Direttore e Redazione

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense, 234 – 00146 Roma

<http://www.filcospe.it>

Direttore

Francesca Brezzi

Comitato direttivo

Patrizia Cipolletta – *email*: patrizia.cipolletta@uniroma3.it

Maria Teresa Pansera – *email*: mariateresa.pansera@uniroma3.it

Comitato scientifico

Mireille Calle-Gruber, Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Felix Duque,

Mariannina Failla, Roberto Finelli, Dario Gentili, Federica Giardini, Giacomo

Marramao, Arno Münster, Stefano Poggi, Tamara Tagliacozzo, Carmelo Vigna

Comitato di redazione

Federica Castelli, Giuseppe D'Acunto, Francesca Gambetti, Teodosio Orlando

La rivista B@belonline segue le linee guida in tema di responsabilità editoriale adottate da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Progetto grafico-editoriale

Roma TrE-PRESS

<http://romatypress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale

Data di pubblicazione

Roma, ottobre 2018

ISSN: 2531-8624

This review is submitted to international peer review



In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563



Editoriale

di *Francesca Brezzi* p. 7

Il tema di B@bel

Introduzione

Non vorrei dire un'eresia!
a cura di *Francesca Gambetti* p. 13

Gaetano Lettieri

L'eresia originaria e le sue alterazioni.
I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù p. 26

Alessandro Saggioro

La fondazione del reato di eresia p. 79

Chiara Zamboni

Amore o eresia? Un nodo della differenza femminile p. 92

Irene Kajon

Felix Haeresis: Moses Mendelssohn in difesa di Spinoza p. 106

Mariannina Failla

Eresia: Lessing oltre Lutero e Spinoza p. 122

Anna Lisa Schino

Gli dei figli degli uomini: l'impostura della religione secondo i libertini p. 140

Stefano Petrucciani

Eresia e ortodossia nel marxismo p. 159

Paola Mastrantonio

Il caso Semmelweis. La tragica storia di uno scienziato eretico p. 171

Giulietta Ottaviano

Rileggere la Riforma protestante nell'ottica di un contributo alla didattica nella scuola superiore p. 193

Spazio aperto

a cura di *Maria Teresa Pansera*

Elena Pulcini

Tra desiderio e cura: il diritto delle donne alla passione p. 210

Ventaglio delle donne

a cura di *Federica Giardini*

Marisa Forcina

Rosetta Stella tra saperi e femminismi separati negli anni '90 p. 228

Filosofia e...

a cura di *Dario Gentili*

Giulia A.R. Visintini

Wittgenstein e Bourdieu: dalla nozione di 'regola' alla concettualizzazione dell' 'habitus' p. 240

Paolo Montesperelli

Magistri sine registro p. 260

Fabrizio Battistelli

Capri espatori e galline dalle uova d'oro. I media e l'immigrazione p. 264

Immagini e Filosofia

a cura di *Daniela Angelucci*

Patrizia Nunnari

Percorsi teatrali sullo straniero e sui sensi dell'alterità p. 271

Giardino di B@bel

a cura di *Mariannina Failla*

Andrea Carroccio

'Welt', 'Leben', 'Umwelt': l'origine del concetto di 'Lebenswelt' nelle Idee per una fenomenologia pura p. 286

Alessandro Cazzola

La teoria dell'esperienza di Edmund Husserl e il pensiero dialettico ed estetico di Theodor W. Adorno. Un tentativo di dialogo p. 306

Ai margini del giorno

a cura di *Patrizia Cipolletta*

Laura Moschini

Ethics: how to create a Global Ecosystem fostering entrepreneurship and personal growth? p. 327





Libri ed eventi

a cura di *Tamara Tagliacozzo*

Recensioni

Marco Deodati

Recensione convegno SIFM – *Etica e bellezza* p. 343

Felice Lopresto

Francesca Brezzi – *Gioco senza regole. Homo ludens: filosofia, letteratura e teologia* p. 349

Stefano Marino

Guelfo Carbone – *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger* p. 355

Giulietta Ottaviano

Sara Del Bello – *Esperienza, politica e antropologia in María Zambrano. La centralità della persona* p. 362

Carlo Salzani

Tamara Tagliacozzo – *Experience and Infinite Task: Knowledge, Language and Messianism in the Philosophy of Walter Benjamin* p. 368

Alessandro Volpi

Rosa Maria Marafioti – *Gli Schwarze Hefte di Heidegger: un 'passaggio' del pensiero dell'essere* p. 371

di *Francesca Brezzi*

Nel racconto *I teologi*¹, Jorge Louis Borges sempre paradossale, ma acuto ‘filosofo’, descrive la rivalità fra due teologi del VI secolo, periodo che attrae lo scrittore perché in esso regna la brutalità e la passione metafisica, la violenza e la familiarità con il divino. E come tale – afferma – è agli antipodi del nostro tempo.

I teologi Aureliano e Giovanni di Pannonia sono due individui affascinati l’uno dall’altro, ma in lotta fra loro, nutriti da un odio reciproco, che combattono una dura battaglia teoretica, uno accusando l’altro di eresia; ma, com’è frequente in Borges, l’opposizione dei contrari nasconde l’unità, ed Eraclito è sullo sfondo. Dopo aver ottenuto la condanna a morte dell’avversario, Aureliano: «seppe che per l’insondabile divinità egli e Giovanni di Pannonia (ortodosso ed eretico, aborritore e aborrito, accusatore e vittima) erano la stessa persona». Subisce, a sua volta, una fine altrettanto terribile, arrivando a comprendere una tremenda verità: ogni uomo racchiude in sé una duplicità, sì che concezioni eretiche sono rinvenibili all’interno di tante verità religiose.

La conclusione singolare (forse eccentrica) di Borges si esprime nell’affermazione che tutte le religioni sono all’inizio un fantasma e un’illusione, ma un’illusione talmente legata alla condizione umana, da apparire poi quale

¹ J.L. BORGES, *Tutte le opere*, «I meridiani», Mondadori, Milano 1984, vol. I, pp. 795 e ss.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



profonda visione lucida.

Abbiamo iniziato da questa narrazione per introdurre al tema, ma il grande scrittore argentino permette di risalire al significato originario di eresia, dal greco *hairesis*, che indica fare la propria scelta, avanzare una proposta, manifestare una inclinazione unilaterale, o anche una opinione o dottrina (filosofica, scientifica, politica, financo artistica) non in accordo con le teorie autorevolmente accettate. In particolare si considera eretica una concezione che si oppone in modo immediato e diretto a una verità rivelata e proposta come tale da una chiesa.

Errore volontario quindi, talvolta pertinace da condurre alla morte.

Lunga la storia dell'eresia e delle eresie, gnostici, catarì, molti mistici e mistiche, ma altresì Lutero e Huss e altri movimenti di protesta a carattere socio-religioso, fino ai nostri giorni, per esempio il modernismo fu considerato una eresia e come tale condannato. Numerosi sono anche i testi sul tema soprattutto fra i Padri della chiesa da Agostino a Ireneo, da Tertulliano a Giovanni Damasceno e via via nei secoli seguenti.

Interessante forse ricordare la specularità di due opere di Gilbert Keith Chesterton: questi scrisse prima una raccolta di saggi, *Eretici*, nel 1905; successivamente, in risposta alle critiche secondo cui si trattava di un testo puramente negativo, che stroncava le filosofie e la letteratura del suo tempo senza proporre una alternativa, elaborò *Orthodossia*, nel 1908, in cui espose la sua filosofia e la sua visione del mondo, opera quest'ultima considerata il capolavoro di Chesterton.

È altresì significativo che nel Concilio Vaticano II si affermi la possibilità di cogliere «semi di verità» anche in altre dottrine, e lo stesso Paolo in *I Corinti*, XI, 19 aveva osservato: «oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant vobis».

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Si è detto che lunga è la storia delle eresie, e si sono citati alcuni nomi di eretici, o alcuni movimenti, ma se l'itinerario storico è una strada maestra per ripercorrere nodi fondamentali del percorso filosofico, teologico o culturale, in questo numero non ci proponiamo di seguire tale *iter*, né di esaurire il tema.

Secondo lo spirito di *B@bel* suggeriamo uno sguardo trasversale e 'indisciplinato', tentando una 'mappatura a campione' quasi, toccando diversi territori e focalizzando varie 'eresie' con lo scopo di penetrare più a fondo nella complessità e ricchezza della tematica, per mostrare al termine una tessitura intricata costituita dai tanti fili e non solo nel 'pensare Dio', o nella storia cristiana, ma altresì nel pensiero politico, come nella riflessione femminista e nella filosofia tutta.

Tessitura complessa come un arazzo, da osservare anche al rovescio per la particolare situazione della riflessione contemporanea: la laicità e la secolarizzazione sempre più affermatesi sembrano eliminare alla radice la questione, dal momento che larghi settori della cultura e della società non si pongono più il problema di una autorità cui contrapporsi. In campo politico, per esempio, si è osservato il vantaggio essenziale della democrazia nel suo rendere ufficiale una 'opposizione', che denuncia gli errori della parte avversa al potere e si alterna a essa in maggioranze diverse.

Non solo, ma specificamente sul piano filosofico, l'eredità novecentesca sembra compendiabile, almeno nella tradizione continentale, dopo Nietzsche e Heidegger, ma anche Marx e Freud – maestri del sospetto – in una messa in discussione del paradigma tradizionale della *ratio*, nel ripudio del *logos* totalitario, della verità una, verso quella che potremmo forse in generale chiamare una 'decostruzione' (via eretica? per alcuni), nella quale sono state impegnate molte tendenze del pensiero contemporaneo,



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



giunte oggi a una radicalizzazione forse non accettabile con il predominio, talvolta la vittoria, delle ‘non verità’ o *fake news*.

Tuttavia, con sguardo positivo, alla caduta delle ‘visioni del mondo’, al rifiuto dei saperi universali e della stessa ragione – che di quelli era lo strumento – sono seguiti vari percorsi, anche difformi, presenti nelle teorie che nascono da questa *krisis* (nel senso originario) in particolare evidenziamo l’irrompere di una riflessione che assume su di sé l’ardua fatica di pensare la differenza.

Inattualità dell’eresia allora?

Proponiamo una trama più complessa: non più verità ed eresia contrapposte, ma accettazione del conflitto teorico come ineliminabile cifra dell’umano, secondo l’adagio scolastico ripreso da Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*.

Di qui l’inevitabilità che i concreti esseri finiti confliggano contendendosi, se non altro, lo spazio, concetto che risale addirittura al primo enunciato conservatoci della filosofia occidentale: il frammento due di Anassimandro, secondo cui le cose «pagano l’una all’altra il fio della propria esistenza secondo l’ordine del tempo».

Dalla lettura dei saggi – che seguono un qualche cammino cronologico – può emergere un modo più profondo di cogliere l’eresia: se da un lato il termine stesso rinvia immediatamente a un canone da contestare e a complessi dibattiti teologici e intellettuali, si deve sottolineare che il confine tra vero e falso è molto sottile, facile da attraversare, (pensiamo ancora ad Agostino che dal manicheismo passa al cristianesimo), forse multiforme, talvolta contraddittorio (come paradossalmente intuisce Borges), ma come altresì la storia delle eresie per esempio dell’alto medioevo sta a dimostrare.

Dall’altro il consolidamento dottrinario non è mai esente da risorgenti eresie, ma giustamente è stato osservato

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

come l'eresia svolga un'azione quasi maieutica, perché per rifiutarla si mette in moto un processo di approfondimento, di ricerca di fondamenti scritturali, tentando di giungere a una definizione, che costituisce l'ortodossia.

E questo, non solo nel cristianesimo, è sempre un cammino lento, accidentato, costituito da molte tappe e da varie battaglie, più o meno violente e distruttive di grandi patrimoni culturali (un tempo la biblioteca di Alessandria, durante il nazismo roghi di libri, oggi Palmira).

Come tutti i viaggi, l'eresia genera turbamento, inquietudini e ricerca.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

a cura di *Francesca Gambetti***Introduzione***Non vorrei dire un'eresia!***Gaetano Lettieri***L'eresia originaria e le sue alterazioni.**I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù***Alessandro Saggioro***La fondazione del reato di eresia***Chiara Zamboni***Amore o eresia? Un nodo della differenza femminile***Irene Kajon***Felix Haeresis: Moses Mendelssohn in difesa di Spinoza***Mariannina Failla***Eresia: Lessing oltre Lutero e Spinoza***Anna Lisa Schino***Gli dei figli degli uomini: l'impostura della religione secondo i libertini***Stefano Petrucciani***Eresia e ortodossia nel marxismo***Paola Mastrantonio***Il caso Semmelweis. La tragica storia di uno scienziato eretico***Giulietta Ottaviano***Rileggere la Riforma protestante nell'ottica di un contributo alla didattica nella scuola superiore***Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi**

Francesca Gambetti

Non vorrei dire un'eresia!

Abstract:

The essay analyzes the meaning of a common expression as 'let me say a heresy', also through a research on its politic use conducted by linguistic *corpora*. The proposal to recover this figure of speech is based on the deeply philosophical and non-rhetorical value of the expression, which refers to the etymological meaning of the term that has the sense of choice, in particular the adoption of principles guiding life. The combination of heresy and philosophy makes it possible to recover the model of critical thought, and the return to the original Socratic philosophizing considered by Hannah Arendt a figure of authentic humanity and the only bulwark against any form of domination.

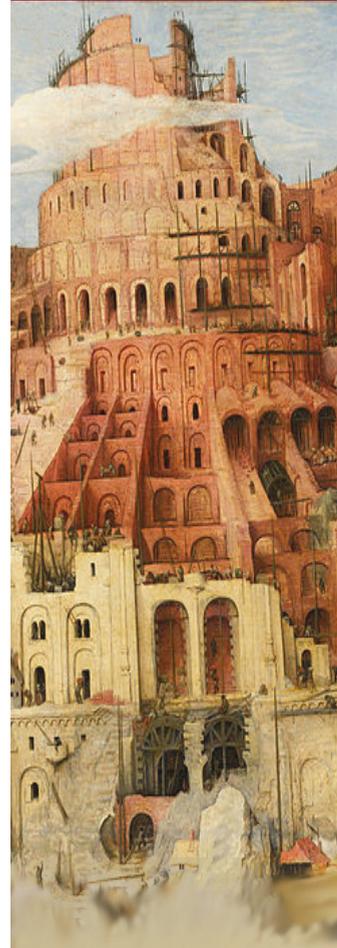
Key-words: Arendt; *Dialeghesthai*; Heresy; Linguistic *Corpora*; Politics

Riprendendo una nota affermazione aristotelica potremmo affermare che come l'essere anche l'eresia si dice *pollachòs*, in molti modi¹. Essa è, infatti, in primo luogo e in senso proprio, una «dottrina che si oppone, in modo contraddittorio, diretto e immediato, a una verità rivelata e come tale proposta a credersi dalla Chiesa»². Secondo il *Codex iuris canonici*, l'eresia è quello specifico «errore volontario e pertinace di un cristiano contro una verità che si deve credere per fede divina e cattolica» (*can. 751*)³, si tratta cioè della negazione pienamente consapevole di una verità asserita dalla Chiesa. L'eretico quindi non è un 'nemico' qualunque, ma è – come dire – 'una serpe in seno', uno che, entrato nella Chiesa con il

¹ ARISTOTELE, *Metaphysica*, VI, 2, 1026 a 33: «πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν».

² <<http://www.treccani.it/enciclopedia/eresia/>> (ultimo accesso 30.09.2018).

³ *Ivi*.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi**

battesimo, attenta alla sua unità disconoscendo le dottrine che fondano la stessa comunità cattolica. Egli è dunque particolarmente invisibile e perseguitato, proprio per il suo potenziale eversivo, essendo in grado di sovvertire ‘da dentro’ i principi religiosi alla base della coesione sociale.

Eresia è pertanto un termine strettamente tecnico, proprio dell’ambito del diritto canonico e della storia della Chiesa, ma per estensione può significare anche «interpretazione non ortodossa di una dottrina, che si discosta da quella prevalente, comunemente accettata»⁴, e in questo senso si può parlare di eresia scientifica o di eresia filosofica. Eresia, inoltre, può dirsi anche in senso figurato – generalmente riscontrabile nel parlato comune – come sinonimo di «affermazione sciocca, assurda o scandalosa», usato in esclamazioni o espressioni enfatiche del tipo ‘Non vorrei dire un’eresia!’, ‘Ma non dire eresie!’, oppure come sinonimo di ‘esagerazione, sproposito’, in espressioni del tipo ‘Ha scommesso un’eresia!’.

Lasciando da parte il significato principale, tecnico-giuridico, di questo termine, mi sembra che l’analisi del suo uso ‘improprio’, nell’accezione estensiva e figurata, meriti una qualche riflessione, soprattutto perché oggi più che mai non è facile ‘evocare’ l’eresia, e non solo per motivi linguistici, ma per più radicate ragioni filosofiche. Credo, infatti, che riscoprire la forza illocutiva del senso figurato di eresia, in realtà significhi recuperare il significato originario di questo antico termine greco e il suo importante valore all’interno della sfera pubblica.

Espressioni fino a qualche anno fa piuttosto comuni, del tipo “vorrei azzardarmi qui a dire un’eresia”, o “non credo di dire un’eresia dicendo che”, o “se posso dire un’eresia”⁵ – con le quali chi parlava o scriveva metteva

⁴ A. GABRIELLI, *Grande Dizionario della Lingua italiana*, Hoepli, Milano 2015.

⁵ Cfr. *La Repubblica corpus* <<http://sslmit.unibo.it/repubblica>> sub

in allerta il proprio interlocutore/destinatario sull' 'eccezionalità' di quello che stava per dire, cercando di prepararlo all' ascolto e prevenire eventuali obiezioni – mi sembra 'non abbiano più luogo a procedere perché il fatto non sussiste', e certamente non per quella normale evoluzione delle lingue, che naturalmente seleziona termini e modi di dire, cancellandone alcuni e promuovendone altri, ma proprio per un venir meno delle condizioni di possibilità della sua esistenza.

Come sarebbe possibile invocare l'eresia nell'epoca della scienza post-normale⁶, della post-verità⁷ e della post-modernità⁸? L'eresia, infatti, è un termine 'polare', che si definisce solamente in relazione con un altro che è esattamente il suo contrario; essa è cioè la 'scelta' di un'opinione, di una dottrina, di un modo di pensare che è in radicale antitesi e 'rottura' con un'opinione considerata 'ortodossa', con una *doxa*, un modo di vedere condiviso e accettato dalla maggioranza, che quindi – per puri motivi quantitativi – è ritenuto 'retto', giusto e quindi 'vero'.

Se dunque in questi nostri tempi non c'è più spazio per verità e 'ortodossie', allora anche l'eresia è destinata a scomparire. Se è vero che la scienza non è più in grado di offrire paradigmi certi, tanto che in alcuni campi, come quelli legati all'ambiente e alla salute, non può fornire conoscenze obiettive e affidabili – a causa delle limitate conoscenze dei processi ecologici e umani e dell'indeterminismo dei

voce 'eresia' (ultimo accesso 30.09.2018).

⁶ Cfr. S. FUNTOWICZ, J.R. RAVETZ, *The Worth of a Songbird: Ecological Economics as a Post-normal Science*, «Ecological Economics» 10(3), 1994, pp. 197-207.

⁷ Cfr. <<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>> (ultimo accesso 30.09.2018); per un primo orientamento nel dibattito cfr. tra gli altri M. D'ANCONA, *Post Truth. The new war on truth and how to fight back*, Ebury Press, London 2017.

⁸ Per la declinazione filosofica del termine cfr. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2014.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

sistemi dinamici complessi – come è possibile parlare di eresia scientifica?

Se i fatti obiettivi sono diventati meno influenti nell'orientare la pubblica opinione, mentre l'emotività e le convinzioni personali – anche quando non correttamente fondate – sono più importanti nel determinare scelte e consensi (come nel recente referendum inglese per l'uscita dall'Unione Europea, o nelle ultime elezioni presidenziali americane), come poter invocare una presunta verità da criticare o confutare?

E se persino la filosofia ha abbandonato l'aspirazione alle grandi narrazioni che potevano offrire spiegazioni unitarie e fondanti del reale, per percorrere la via della decostruzione del sapere, dei modelli deboli di pensiero, delle soluzioni pragmatiche e contingenti, allora com'è possibile etichettare ancora una dottrina come eretica?

Certamente, si potrebbe obiettare, che in fondo non è così importante rivendicare ancora uno spazio per l'eresia, che ricorda inevitabilmente epoche di oscurantismo, di mancanza di libertà di pensiero e parola, di verità forti e totalizzanti, di unilateralità che non ammettevano il dissenso o la possibilità di opinioni 'altre', epoche che spesso imponevano l'annullamento delle coscienze. Dunque, se non possiamo più parlare di eresia tanto meglio, vorrà dire che finalmente questi nostri sono tempi di *parresia*, di pari diritto e libertà di parola (almeno nella maggior parte dei cosiddetti paesi occidentali), e che soprattutto non c'è più alcuna necessità di avere degli eretici, eroi solitari, *free riders*, 'battitori liberi' – teologi, scienziati o filosofi – uomini o donne 'visionari', emarginati, destinati a vite di sofferenza, a condanne ed esecuzioni capitali.

Eppure non è così. Oggi più che mai appare necessario riscoprire la 'forza illocutiva'⁹ della parola eresia e il

⁹ Cfr. J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962, trad. it. *Come fare cose con le parole*,

senso più profondo dell'essere eretici, quell'avere la capacità di pensare, di esaminare criticamente ogni aspetto della vita, che come sosteneva Socrate è il bene più importante che l'uomo possa avere, senza il quale la stessa vita non è degna di essere vissuta¹⁰.

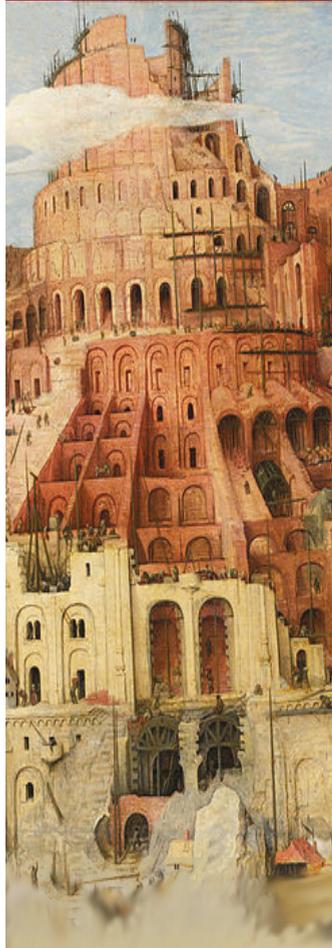
Invocare l'eresia o 'temere di affermare un'eresia', pertanto, non è una semplice esagerazione retorica, una formula eccessiva con cui chi parla vuole enfatizzare quello che sta dicendo. Avendo a disposizione diversi sinonimi – come sciocchezza, assurdità, esagerazione – la scelta di questo termine da parte dell'emittente (parlante/scrivente), risponde a consapevoli strategie comunicative e argomentative, che presuppongono destinatari specifici e contesti determinati, tanto che chi ascolta o legge – chiamato a collaborare nel processo ermeneutico del messaggio (dovendo distinguere il significato proprio del termine da quello figurato) – non può fare a meno di immaginare severi tribunali, giudizi insindacabili, condanne senza appello e roghi senza scampo.

Eppure non dovrebbe fare solo questo. Consapevoli del valore performativo degli atti locutori, sulla scorta della lezione di Austin e Searle, questa parolina di poche lettere dovrebbe essere un 'campanello d'allarme', un indicatore che quello che si sta per ascoltare/leggere è tutt'altro che un'assurdità o una 'sciocchezza', ma al contrario è qualcosa di profondamente diverso, che irrompe nelle coscienze, squarcia il velo dell'opinione accettata dalla maggioranza e che merita per questo particolare attenzione.

La parola eresia sarebbe dunque, in realtà, un vero motore che attiva il pensiero, un fecondo corto circuito di idee, un indicatore di quella che Thomas Kuhn chiamerebbe 'fase di cambiamento del paradigma di riferimento'. Sentire evocare la parola eresia, insomma, dovrebbe far

a cura di C. Penco, M. Sbisà, Marietti, Genova 1987.

¹⁰ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 38a 5.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



pensare non a tempi ‘bui’ ma al contrario a tempi ‘rivoluzionari’, tempi in cui forse si perdono certezze rassicuranti, ma in cui si guadagna in ‘coscienza’ e conoscenza.

Ne è una prova, tra l’altro, un curioso risultato di una semplice ricerca condotta su un *corpus* di lingua italiana, come quello de *La Repubblica*, che raccoglie testi pubblicati sul noto quotidiano nazionale tra il 1985 e il 2000¹¹. Rispetto ad altri *corpora* anche più ampi¹², *Repubblica* ha il vantaggio di presentare la tipizzazione dei testi per genere e categorie e la loro suddivisione per anno, *frame* che consentono alcune indagini qualitative, utili per il ragionamento che qui stiamo seguendo¹³.

Le 1145 occorrenze del lemma, ci confermano che si tratta di parola ricercata – tanto che Tullio De Mauro non l’ha inserito nel suo recente *Nuovo vocabolario di base della lingua italiana*¹⁴ – ma che, proprio nel senso estensivo e figurato che richiamavamo all’inizio, può essere usata in molteplici ambiti, non solo quindi quelli riguardanti la chiesa o la cultura, ma anche quelli della politica, dell’economia e dello sport. La distribuzione della frequenza nel quindicennio in questione, segue la classica

¹¹ Si tratta di una raccolta di tutto rispetto nel panorama dei *corpora* linguistici in italiano disponibili, tokenizzata e POS-tagata, con più di 380 milioni di tokens, 15 milioni di frasi e 570.000 documenti.

¹² Si veda ad esempio il più grande ITWaC, <https://corpora.dipintra.it/public/run.cgi/first_form> (ultimo accesso 30.09.2018), una raccolta di circa 2 miliardi di parole, costruita su testi pubblicati su siti web con dominio.it, liberi da diritti, usando parole di frequenza media tratte dal *corpus* di *Repubblica* e dal vocabolario italiano di base.

¹³ I due generi sono articolo (news) e commento, mentre le categorie sono 8: chiesa, cultura, economia, educazione, notizie, politica, scienza, società, sport, tempo.

¹⁴ T. DE MAURO, *Nuovo vocabolario di base della lingua italiana*. L’elenco si basa sul campionamento di testi e sulla migliore classificazione delle parole risultante dal *Grande dizionario italiano della lingua d’uso* (UTET, Torino 2007) e dal dizionario online di *Internazionale*. Il vocabolario è *free* e scaricabile in formato PDF al seguente link: <<https://www.internazionale.it/opinione/tullio-de-mauro/2016/12/23/il-nuovo-vocabolario-di-base-della-lingua-italiana>> (ultimo accesso 30.09.2018).

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

curva gaussiana: si inizia con le 51 occorrenze del 1985, per salire alle 56 del 1986, per arrivare all'apice delle 109 occorrenze nel 1989. La curva discendente inizia nel 1994 con ancora 90 citazioni, per finire con il minimo delle 26 del 2000.

Il periodo più 'eretico' e pertanto 'rivoluzionario', dunque, è quello che va dal 1989 al 1994, gli anni del crollo del muro di Berlino e della crisi del Comunismo, gli anni del Trattato di Maastricht e dell'Unione Europea, ma anche quelli dei mondiali di calcio in Italia e dell'innovativo modulo di gioco di Arrigo Sacchi. È così che accanto agli eretici classici come Ario, Pelagio e Lutero, ma anche Galileo e Bruno, compaiono i nuovi eretici, Berlinguer e Trapattoni (che paradossalmente è eretico per la difesa dei moduli di gioco tradizionali); accanto alle antiche eresie – catara, protestante e ariana, rispettivamente con 7, 6 e 4 occorrenze – si definiscono eretiche certe nuove declinazioni e rivisitazioni del comunismo e del socialismo (10 e 8 occorrenze). Anche il gioco del Milan (3 occorrenze) sembra un'eresia! Non solo, gli eretici prendono il posto dei santi, tanto che è addirittura possibile 'essere in odore di eresia' (ben 60 occorrenze).

Il dato che però colpisce maggiormente riguarda il fatto che l'ambito nel quale s'incontrano più 'eresie' e più 'eretici' sia la politica, con ben 280 citazioni – quasi 4 volte le 78 occorrenze dello sport e 7 volte le 38 dell'economia, obbligando a una riflessione sul tema del rapporto tra eresia e agire politico.

Comprendere l'uso del 'dire un'eresia' in questo particolare ambito, significa riconoscere il senso di un modo di dire che, come tutte le pratiche discorsive, produce effetti sul contesto sociale e sulle 'strutture' politiche¹⁵, in tutte le sue dimensioni: dalla *politics* alle *policies*, ai processi di

¹⁵ L. CEDRONI, *Politolinguistica*, Carocci, Roma 2014, p. 61.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi**

decision making. Rispetto ad altri fenomeni sociali, infatti, il linguaggio politico merita una particolare attenzione «non solo per ciò che esso palesa e rende manifesto, ma anche per quello che nasconde e occulta»¹⁶. La sua analisi consente di far emergere la dimensione pragmatica, l'importanza della semantica sulla sintassi e di comprendere «le modalità linguistiche attraverso cui si influenzano le decisioni degli individui»¹⁷, quelle con cui il potere politico giustifica il proprio *status* legittimandosi e fondando la sua trasmissione; ma consente soprattutto di prendere coscienza del ruolo delle parole nella «costruzione [...] dell'identità della comunità politica, mediante strategie referenziali di esclusione/inclusione ed elementi simbolici atti a definire l'appartenenza»¹⁸.

Sapere di 'stare per dire un'eresia', nel contesto del linguaggio politico, dunque, 'vuol dire' collocarsi all'interno di una tradizione di pensiero che non rimanda solamente, come si è detto, a tribunali e roghi, ma vuol dire riconoscere il senso più profondo e autentico dell'*hairesis*, quello originario, etimologico. *Hairesis* etimologicamente è la scelta, ma anche l'elezione (specialmente nei testi di Tucidide e Demostene), il partito o la fazione politica, la scuola o setta (scientifica, letteraria o religiosa); il suo derivato, *prohairesis*, è per gli antichi greci il proponimento, ovvero il principio regolatore dell'agire o del condurre la vita, finanche la stessa filosofia, intesa appunto come *bios* filosofico, come scelta radicale e affermazione libera e volontaria di particolari principi teorici, che sono anche principi di vita, e che si traducono immediatamente in una condotta inequivocabile.

Se *hairesis* ha questo significato, allora il tema del rapporto tra eresia e agire politico, non è altro che il problema

¹⁶ *Ibid.*, p.13.

¹⁷ *Ivi.*

¹⁸ *Ivi.*

del rapporto tra filosofia e politica, quello che Hannah Arendt considerava il vero nodo di tutto il pensiero occidentale, la questione più urgente e importante, l'autentica 'questione socratica', nel senso del ritorno all'originario e verace modo di filosofare inaugurato da Socrate, che Platone – spaventato dagli esiti tragici del processo al proprio maestro – aveva abbandonato e tradito, facendo deragliare la filosofia allontanandola dalla vita politica.

Dice infatti la Arendt:

È lo spettacolo di Socrate che sottopone la propria *doxa* alle opinioni irresponsabili degli Ateniesi, e che viene infine sconfitto da una maggioranza, a spingere Platone al disprezzo delle opinioni e a fare di lui un ardente fautore di criteri assoluti – cioè di criteri in base ai quali le azioni umane possano essere giudicate e il pensiero umano possa acquistare un certo grado di esattezza. [...] Platone è il primo a usare le idee per scopi politici, cioè per introdurre criteri assoluti nella sfera degli affari umani, dove, senza criteri trascendenti di questo tipo, tutto resta relativo¹⁹.

E continua poco dopo: «Sicuramente, la contrapposizione tra verità e opinione è la conclusione più antisocratica che Platone potesse trarre dal processo a Socrate»²⁰.

Dunque sembrerebbe proprio che, dopo quasi 2400 anni la filosofia sia finalmente 'tornata a casa', alle sue origini, che la platonica «tirannia del vero»²¹ ha lasciato il posto al trionfo delle opinioni. Ma oggi come allora la vera questione rimane come saggiare le opinioni, come riconoscere quelle 'buone' – nel senso richiamato dalla Arendt dell'«utile per»²² – da quelle 'cattive', le *doxai* 'valide' da quelle che non lo sono. L'unico criterio valido individuato da Socrate era

¹⁹ H. ARENDT, *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, pp. 26-27.

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 31.

²² *Ibid.*, p. 30.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi**

quello del *dialoghesthai*, dell'«aiutare gli altri a partorire i loro pensieri [...] per capire quale fosse la [loro] posizione [...] nel mondo comune»²³, una formula faticosa che non prevedeva il primeggiare di un interlocutore sull'altro, ma un dialogare che non aveva bisogno necessariamente di una conclusione, che era un continuo rimettere in discussione il proprio punto di vista, per metterlo alla prova e per guadagnarne uno migliore. A questo modello la Arendt ci invita a guardare, come alla sola possibilità per un'esistenza autentica e responsabile.

‘Non vorrei dire un’eresia’, dunque non è solo un modo di dire, una formula di rito per argomentazioni che impiegano strategie attenuative, ma è un vero atto performativo, allo stesso modo di una scommessa, di un battesimo di una nave o di una promessa²⁴, perché significa impegnarsi con l'altro, donargli il nostro *logon*, il nostro ragionamento, per sottoporlo al suo vaglio critico, ma significa anche obbligare l'altro a sottoporsi a sua volta al mio giudizio, secondo quel modello di ‘dare e ricevere conto dei propri discorsi’, che Socrate considerava la vera cifra dell'uomo e del cittadino.

Se è vero che il linguaggio serve a produrre soggetti collettivi²⁵, allora quelli prodotti dagli atti linguistici che evocano l'eresia dovrebbero essere soggetti ‘eretici’, ‘critici’, teste pensanti, coscienze libere, che abitano la vera *polis*, non quella determinata dai suoi confini o dalle sue leggi, ma quella delle relazioni tra i suoi cittadini.

Dire un’eresia allora non è dire una sciocchezza o un’assurdità, ma vuol dire rompere schemi e visioni pre-costituite, attivare fecondi cortocircuiti di pensiero che aprono a più ampie e ricche comprensioni di quel «mondo

²³ *Ibid.*, p. 35.

²⁴ Cfr. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, cit., in particolare le Lezioni I e X.

²⁵ CEDRONI, *Politolinguistica*, cit., p. 61.

che giace tra [i cittadini], ed è comune a tutti, aprendosi in modo differente a ciascuno»²⁶. Appellarsi a una salda verità, come aveva cercato di fare Platone, forse oggi non è più possibile, per questo motivo è tanto più importante poter consentire all'eresia di avere ancora uno 'spazio pubblico', per riaffermare sempre la possibilità di guardare il mondo da punti di vista 'altri'.

Certamente 'dire un'eresia' può essere destabilizzante, perché significa mettere in dubbio, porre domande, decostruire certezze che sono anche la conquista di punti di riferimento sicuri a cui l'uomo 'biologicamente' tende per una sorta di 'istinto di conservazione' cognitivo. E tuttavia l'eresia, il pensiero critico, rimane sempre e comunque l'unico baluardo possibile di fronte a ogni forma di dominazione.

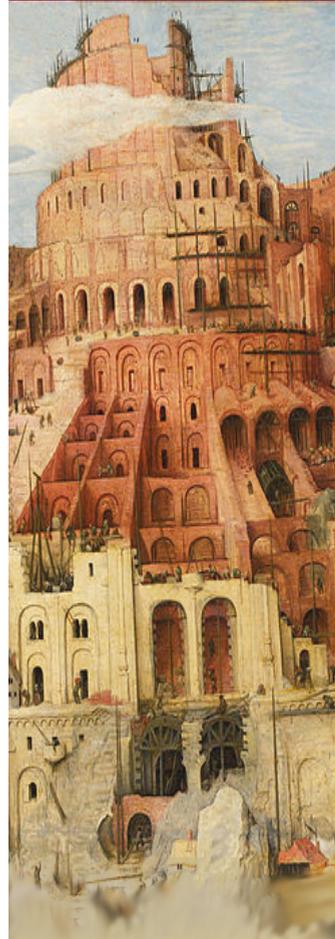
Affermare di 'voler dire un'eresia', l'essere 'eretici', dunque significa voler modificare profondamente il modo di pensare o di comportarsi nostro e dei nostri concittadini, significa non lasciarsi «trasportare senza riflettere da ciò che gli altri credono e fanno», rifiutarsi di seguire il pensiero della maggioranza, un rifiuto così «appariscente» che – come afferma Hannah Arendt – «si converte perciò stesso in una sorta di azione»²⁷.

I saggi raccolti qui di seguito ne *il tema di B@bel* rappresentano il tentativo di restituire – seppure in forma parziale – la ricchezza di un concetto polisemantico e facendo come è quello di eresia.

Alcuni dei contributi che seguono sono stati presentati in occasione di due iniziative organizzate dalla Società Filosofica Romana a distanza di un anno una dall'altra.

²⁶ ARENDT, *Socrates*, in *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York 2005, pp. 5-39; trad. it. *Socrate*, a cura di I. Possenti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p.37.

²⁷ ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 288.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



I saggi di Alessandro Saggiaro, Anna Lisa Schino, Paola Mastrantonio e Stefano Petrucciani sono stati oggetto di discussione all'interno della Scuola Estiva di Filosofia *Eresia* – che dà appunto il titolo al tema – che si è tenuta a Montecompatri, presso il Convento San Silvestro, il 9 e 10 settembre 2016. I saggi di Mariannina Failla e Giuletta Ottaviano invece hanno animato una tavola rotonda organizzata – presso l'Aula Matassi della Scuola di Lettere Filosofia Lingue dell'Università Roma Tre – il 3 novembre 2017, per approfondire i risultati della ricerca e il significato della riforma luterana a cinquecento anni dalla sua irruzione 'eretica' nelle vicende europee. I contributi di Irene Kajon, Gaetano Lettieri e Chiara Zamboni sono stati invece scritti dagli autori appositamente per questo fascicolo.

Senza pretendere assolutamente di esaurire un tema così vasto e articolato, com'è quello dell'eresia, l'itinerario qui proposto, cerca di scavare nella complessità di un concetto dalle tante sfaccettature, che s'intrecciano e si dipanano trasversalmente nel tempo e in ambiti diversi: da quello più proprio e autentico delle dispute religiose interne al Giudaismo e al Cristianesimo delle origini (Lettieri), a quello del suo costituirsi come reato anche politico all'interno della legislazione imperiale romana (Saggiaro). Dall'ambito più propriamente filosofico – della critica ai dogmi e alla religione da parte di autori come Lutero, Spinoza e gli 'eruditi libertini' (Failla e Schino) – a quello della dialettica fra eresia e ortodossia nella riflessione politica marxiana (Petrucciani). La condizione di emarginato e incompreso dell'eretico, la sua tragica solitudine, ma anche il suo ruolo propulsivo all'interno del proprio ambito d'azione (filosofico, scientifico, religioso o sociale) è stato invece analizzato attraverso le figure emblematiche di Spinoza (Kajon), del medico austriaco Ignaz Philipp Semmelweis (Mastrantonio), della mistica Margherita Porete e del movimento delle beghine (Zamboni).

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

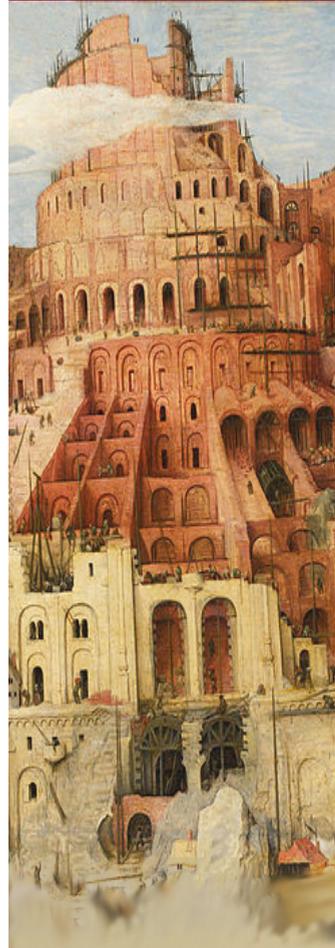
Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Il tema di B@bel

Infine, si è voluto sottolineare l'importanza di aggiornare l'insegnamento della riforma luterana – presente nei *curricula* liceali di storia e filosofia del nostro ordinamento scolastico – alla luce delle più recenti acquisizioni storiografiche, al fine di promuovere nelle giovani generazioni la corretta comprensione di un fenomeno culturale che ha segnato profondamente non solo la storia moderna ma anche il nostro senso profondo di essere europei.

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Gaetano Lettieri

*L'eresia originaria e le sue alterazioni***I. La matrice giudaico-apocalittica
dell'eresia di Gesù***Abstract:**

This essay attempts to propose an interpretation of the early Christian notion of heresy as genetic, original and not just adventitious. It is only by returning the notion of Christian heresy as an initial and metamorphic set, which emerged in the Hebrew context and only then into the Greek / Hellenistic one, that we can recognize its dynamic, controversial and relative nature, not static and not absolute, hence its historical-theological dimension and not the theological-dogmatic one.

Key-words: Heresy; Hebraism; Jesus; Messianism; Protochristianity

A Mauro Pesce, con eretica gratitudine

«Non diciamo con ragione noi che sei un samaritano
e hai un demonio?»¹

«Ammetto che adoro il Dio dei miei padri, secondo quella via,
che essi chiamano eresia»²

«Non riconoscono Gesù venuto nella carne.
Ecco il seduttore e l'anticristo»

Scopo di questo saggio è tentare, seppure ancora approssimativamente, di proporre un'interpretazione della nozione protocristiana di eresia che sia genetica e non meramente degenerativa, originaria e non meramente avventizia. Solo restituendo la nozione di eresia cristiana

* La seconda parte di questo saggio sarà pubblicata nel prossimo numero della rivista, con il titolo: *L'eresia originaria e le sue alterazioni. II. Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana.*

¹ *Vangelo di Giovanni* 8, 48.

² Paolo, in *Atti degli apostoli* 24, 14, riferendosi ai suoi accusatori, che in 24, 5, lo definiscono «capo dell'eresia dei Nazorei (πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως)».



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

come insieme iniziale e metamorfica, scaturita già nel contesto ebraico e soltanto poi definitasi in quello greco/ellenistico, se ne potrà riconoscere la natura dinamica, controversa e relativa, non statica e non assoluta, quindi la dimensione storico-teologica e non teologico-dogmatica.

Per interpretare in profondità la nozione di eresia, bisogna insomma cominciare da Gesù, ebreo carismatico, escatologico, mistico-apocalittico, oltre che osservante della Legge e convinto della presenza di Dio nel Tempio; non, quindi, dal primo eresiologo, il martire Giustino, palestinese attivo nella metà del II secolo, ma gentile e filosofo fortemente ellenizzante, che avrebbe ‘inventato’ *ex nihilo* un ircocervo, il perverso dispositivo dell’intollerante dogmatismo protocattolico. Occorre, invece, sforzarsi di ricostruire il processo tortuoso, eppure storicamente obbligato, attraverso il quale, in poco più di un secolo, l’annuncio di ‘un ebreo eretico’ si è trasformato nella dottrina protodogmatica di ‘un ellenizzato eresiologo cristiano’. Sarà così possibile spiegare come un termine ‘neutro’ greco tollerante e implicitamente ‘pluralistico’ – ἀρεσις indica originariamente una libera scelta, una razionale ed esistenziale opzione filosofica, che si differenzia rispetto ad altre, con le quali pure si disputa il possesso della verità – sia stato precocemente utilizzato per designare movimenti dipendenti dalla nuova e intollerante fede/via/setta gesuana all’interno del polimorfo giudaismo anteriore alla distruzione del Secondo Tempio, eppure contemporaneamente utilizzato per denunciare la deformazione perversa della rivelazione divina in errore dottrinale e in superbia faziosa, ispirati dal Diavolo all’interno della comunità eletta³.

Si prova qui a sostenere, pertanto, che la genesi della nozione di eresia perversa – la cui prima sistematizzazione proporrò di anticipare alle controversie interne alla comunità giovannea – non è un incidente storico o l’effetto di una congiura ecclesiastica, bensì l’esito necessario della natura controversa dell’originaria pretesa cristiana, proprio in

³ «Il termine ἀρεσις nella lingua greca comune aveva accezione molto ampia, a significare scelta e perciò divisione» (M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, in «*Vetera Christianorum*» 29, 1992, pp. 359-389, quindi in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, pp. 11-45, in particolare p. 13). Ritengo che questa limpida definizione di Simonetti possa essere riattivata in ambito ebraico, se radicalizzata apocalitticamente, nel suo sdoppiarsi tra pretesa assoluta di rivelazione carismatica e reiezione ‘ortodossa’ della sua superba esaltazione.

Il tema di Babel

quanto credente, quindi opinabile pretesa eretica. Infatti, la nozione di eresia è logicamente controversa, cioè reversibile in se stessa, in quanto esposta alla smentita polemica: indicando un atto critico e rischioso di scelta e di rottura, un'elezione parziale di scarto e differenziazione polemica, l'eresia ne rivela la strutturale esposizione al rovesciamento. Nella sua pretesa è sempre immanente la possibilità di smentita e condanna reattive, provenienti dall'ordine stabilito o dalla parte che la divisione eretica contesta, così come le appartiene irriducibilmente lo scindersi successivo in un interno conflitto ermeneutico sull'autentica e la falsa interpretazione del suo originario dividersi. L'eresia, differenziandosi dal sistema sociale e ideologico comune o dominante, non può non differire in se stessa. Insomma, dire che il cristianesimo nasce da una pretesa eretica, da un atto di scarto, significa riconoscerne la natura originariamente conflittuale, disputata, persino ideologicamente violenta (in senso apocalittico) ed esposta a uno scarto reattivo, quindi un'origine strutturalmente differente, che non potrà non accompagnarne il problematico assestarsi come identità storico-religiosa.

Preliminarmente, si impongono due precisazioni.

1) Non si intende, in questa ricerca, inseguire la tesi scandalistica (in realtà parassitaria di quella dogmatico-confessionale) di un 'Gesù eretico' perché portatore di segreti proibiti o di esoteriche verità, celati negli scrigni nascosti di apocrifi condannati e rimossi dall'ortodossia cattolica, né di dichiararlo eretico rispetto al cristianesimo che è venuto sradicandolo dal suo contesto ebraico⁴. Piuttosto, si tratta di indagare l'emergere della portata ebraica ed eretica del messaggio di Gesù, così come affiora soprattutto negli stessi testi canonici – pur senza trascurare

⁴ Cfr. il pur interessantissimo saggio di D. BOYARIN, *Jesus as a Heretic*, in «Jewish Quarterly» 58/1, 2011, pp. 38-42: il Gesù storico, ebreo osservante, è in effetti restituito come eretico rispetto alle coordinate ortodosse di Girolamo, che, in paradossale concordanza con i rabbini, considera i credenti in Gesù, eppure osservanti della Legge, come né cristiani né ebrei; d'altra parte, attribuendo allo stesso Gesù il convincimento di essere l'incarnazione della seconda potenza nel cielo e addirittura un'embrionale dottrina della Trinità, idee ebraiche a lui preesistenti, il Cristo di Nazareth risulta un eretico anche per la fazione ebraica rabbinica contemporanea di Girolamo, la quale, in «a kind of inadvertent conspiracy» con la controparte cristiana cattolica, ormai ha dichiarato eretiche dottrine anticamente tollerate, in quel tollerante «fluid world of Judaism and its ideas and practises during the period in which Jesus of Nazareth lived and died» (p. 40).

Vangelo di Tommaso e *Vangelo di Pietro*, i pochi frammenti superstiti dei vangeli ‘giudeocristiani’ e la letteratura pseudo-clementina – che continuo a considerare come le fonti storicamente (e certo non dogmaticamente) privilegiate a partire dalle quali è ancora possibile riavvicinarsi, seppure del tutto approssimativamente, al Gesù storico⁵ (per di più, in questa sede, sfiorato in maniera del tutto elementare e generica).

2) Storiograficamente, potrà apparire una forzatura proporre la definizione di ‘Gesù come ebreo eretico’, essendo comunemente messa in discussione l’esistenza di un’ortodossia giudaica. Ma ciò soltanto se si assumono i termini di eresia e ortodossia secondo la statica, rigida modalità teologico-dogmatica che, appunto, emerge alla fine del processo che qui si tenterà di ricostruire. Non penso affatto che il Gesù storico abbia sostenuto dottrine eretiche rispetto al contesto religioso ebraico dominante, quali quelle di suoi discepoli, che, invece, verranno precocemente condannate come eretiche: il diteismo teologico di tipo giovanneo (come suggerito da Daniel Boyarin, con una singolare retroproiettata *retractatio* dell’interpretazione teologico-dogmatica dell’ortodossia cristiana)⁶, o

⁵ Non è qui possibile confrontarmi con la magistrale trattazione di E. NORELLI, *Considerazioni di metodo sull’uso delle fonti per la ricostruzione della figura storica di Gesù*, in *L’enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, a cura di E. Prinziavalli, Carocci, Roma 2008, pp. 19-67, che contesta il criptoconfessionale privilegio unilaterale attribuito, in sede storica, ai vangeli canonici (cfr. pp. 33-38). Pur condividendo il suo imperativo di condurre un’indagine storica scevra da qualsiasi precomprensione fideistica o teologico-dogmatico e pur essendo avvertito dal pericolo di corto circuito che deriva dalla pretesa di derivare i dati relativi a una comunque ipotetica ricostruzione del Gesù storico dalle privilegiate fonti neotestamentarie, quindi ecclesialmente selezionate, continuo a considerare i vangeli canonici come fonti storiche più documentate e più attendibili sulla missione di Gesù rispetto al *Vangelo di Tommaso*, al *Vangelo di Pietro* o ai frammentari ‘vangeli giudeo-cristiani’, seppure consideri la cristologia di questi ultimi come espressione più antica e più prossima alle idee condivise dai primi discepoli di Gesù, quindi più vicina alle idee e alle attese del Gesù storico, rispetto alle prospettive del *Vangelo di Giovanni* o del *Vangelo di Tommaso*. Certo, gli apocrifi possono fornire logia gesuani e dati storici che, comparati a quelli dei vangeli canonici, possono contribuire a una restituzione, lo ripeto, comunque approssimativa del Gesù storico.

⁶ Cfr. BOYARIN, *The Jewish Gospels*, the New Press, New York 2012, tr. it. *Il Vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo*, Lit-Castelvecchi, Roma 2015: «Le idee della Trinità e dell’incarnazione, o almeno gli embrioni di tali idee, erano già presenti tra i seguaci del credo ebraico molto prima che Gesù arrivasse sulla scena per incarnare tali nozioni teologiche e rispondere alla chiamata messianica» (p. 97). In effetti, considerandole attestate e diffuse nel giudaismo pregesuano, Boyarin relativizza il carattere ‘eretico’ di tali dottrine, che non a caso saranno condannate formalmente dai rabbini come eretiche già negli ultimi decenni del I secolo. Ritengo troppo sistematica

la paolina *κατάργησις* della Legge e del Tempio da parte dello Spirito, con la conseguente elezione delle genti, che vengono chiamate prima dell' eletto Israele a partecipare del mistero redentivo di Cristo⁷. Ritengo,

questa retroproiezione della cristologia alta, di fatto giovannea, su marginali correnti giudaiche, ispirate dal libro di *Daniele* e da tradizioni enochiche; più prudente mi pare la prospettiva di P. SCHÄFER, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, tr. it. *La nascita del giudaismo dallo spirito del cristianesimo*, Paideia, Brescia 2014. Seppure semplificando, riassumo la questione in questi termini: ritengo che la cristologia del IV vangelo faccia precipitare in *kerygma* ontologico binitario diversi elementi presenti in sospensione in tradizioni giudaiche marginali, seppure imponenti (si pensi a quella enochica, o a quella del giudaismo alessandrino). Davvero obbligato è il rimando al volume di A.F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977, che utilizza consapevolmente e sistematicamente il termine «heresy» per designare appunto la dottrina dei due poteri nel cielo (cfr. pp. IX-XII), le cui condanne affiorano nella tradizione rabbinica, che la ritengono incompatibile con il monoteismo ebraico, sempre più rigorosamente riaffermato. Tesi chiave di Segal è che non soltanto il radicale, «antagonistic» dualismo gnostico e marcionita, ma anche la dottrina della presenza di una seconda figura in cielo accanto a Dio, sia l'obiettivo polemico della condanna rabbinica. Conseguentemente, alla ricerca di un obiettivo polemico privilegiato (seppure non esclusivo) maledetto dai rabbini, Segal conclude: «One heretical candidate was sure. The Christological statements in Johannine literature are clearly heretical because the fourth gospel represents the Jews as opposing Jesus when he equates himself with God. Johannine Christians, if not Jesus himself, were charged with the crime. "Two powers" seems to be one of the basic issues over which Judaism and Christianity separated. Therefore the evidence is that opposition to Christian exegesis preceded opposition to extreme gnostic exegesis. [...] In all the earliest traditions, the second figure is always seen as a complementary figure, suggesting that the notion of a divine helper who carried God's name is the basic concept which developed into heresy, not a redeemed redeemer. [...] Although the best candidates for the heresy, both on internal and external evidence, are Christians there is no distinctively anti-Christian polemic at first. Therefore we should continue to assume that the Christians were but one of a number of apocalyptic or mystical groups who posited a primary angelic helper for God» (p. 261). *L'invocazione sugli eretici*, la *Birkath ha-Minim*, sarebbe stata introdotta nella liturgia sinagogale verso la fine del I secolo, a opera di R. Gamaliele II. La XII richiesta della *Preghiera delle diciotto domande* cita esplicitamente «i nazareni e gli eretici», perché «vadano in rovina rapidamente»; cfr. W. HORBURY, *The Benediction of the "Minim" and Early Jewish-Christian Controversy*, in «The Journal of Theological Studies» 33, 1982, pp. 19-26.

⁷ Sulla restituzione giudaica della teologia di Paolo come eresia, quindi come fenomeno comunque infraebraico, cfr. A.F. SEGAL, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, Yale-London 1990: «Paul's letters record the thinking of a Pharisee who has converted to a new, apocalyptic, mystical, and – to many of his contemporaries – suspicious heretical form of Judaism» (p. XII). «Paul's solution to the inner Christian fight, that Jewish rules – ceremonial Torah – would not be significant for any Christian's justification, inevitably and logically meant Christianity's exclusion from Judaism. It confirmed Christianity's status

piuttosto, che la stessa pretesa carismatica ed escatologica di Gesù, assoluta e ultimativa, possa essere definita ‘eretica’, prospettando una nuova ‘ortodossia’ (una nuova αἵρεσις, scelta/via, δόξα, opinione salvifica), che si poneva come intenzionalmente destabilizzante nei confronti del sistema religioso comune e dominante. Un ebreo estatico – quel Gesù che «è fuori di sé (ἐξέστη)» (Mc 3, 21), perché posseduto da Beelzebùl o dallo Spirito? – pretende di comandare agli ebrei del suo tempo una scelta/αἵρεσις decisiva⁸, del tutto estatica, rischiosissima, non assicurata e al tempo stesso prospettata come decisione ‘di vita o di morte’. Essa, infatti, si presenta come divisiva crisi apocalittica/rivelativa (ἀποκάλυψις

as a Jewish heresy» (p. 205). «The decision to give up the specific laws of Judaism was an enormous step for Paul. [...] Publicly to advocate overthrowing the law of Judaism would have been seen not only as transgression, which Paul admitted was a possible interpretation of his behavior, but as true apostasy» (p. 211), sostenitrice di «a radical antinomian revolution» (p. 237). Cfr., inoltre, N. FUCHS-KREIMER, *The “Essential Heresy”: Paul’s View of the Law According to Jewish Writers, 1886-1986*, Temple University, Ann Arbor 1990; D. BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994, in particolare p. 94; e soprattutto S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996.

⁸ Cfr. MC 8,34-38; Mt 8,22; 7,13-14; 13,44-46; Lc 12,8-9; 14,26. Da Arnold a Troeltsch, da Pasolini a Berger, da Patočka a Derrida, il termine eretico assume una forte connotazione positiva. Si pensi alla formalizzazione dell’imperativo eretico avanzata, in riferimento alla modernità, da P. BERGER, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Doubleday, Garden City (N.Y) 1979, p. 28: «For premodern man, heresy is a possibility – usually a rather remote one; for modern man, heresy typically becomes a necessity. Or again, modernity creates a new situation in which picking and choosing becomes an imperative»; Berger si riferisce alle scelte ideologiche elettive non socialmente assicurate, cioè non ‘automaticamente’ condivise, ma rischiosamente assunte da parte del soggetto liberale attivo all’interno del pluralismo culturale proprio della modernità. Ebbene, ritengo che la prospettiva di Berger (fortemente condizionata da un’opzione cristiana: cfr. le interessanti osservazioni critiche di M.L. MORGAN, *Judaism and the Heretical Imperative*, in «Religious Studies» 17/1, 1981, pp. 109-112), possa essere utile per cercare di interpretare la situazione storica della missione gesuana: Gesù pone un imperativo eretico assoluto. Invita a scegliere, ad assumere una possibilità estrema, ultima di crisi dell’esistenza religiosa condivisa, per proiettarla verso il Regno che sta avvenendo tramite la sua stessa missione. Gesù comanda la decisione, non ancora ‘cristiana’, ma giudaica apocalittica, escatologico-messianica, che ‘separa’ rispetto al giudaismo dominante e comune, che è restio a convertirsi, a farsi destabilizzare, aprendosi all’avvento del Regno. Potremmo allora concludere che ‘l’eresia’ moderna, cioè lo scarto soggettivo/elettivo rispetto al sistema valoriale dominante (si pensi a Kierkegaard), derivi proprio dalla secolarizzazione di una decisione apocalittico-messianica ebraica. Tornerò su J. DERRIDA, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, tr. it. *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 63-65.

Il tema di Babel

significa ‘rivelazione’)⁹, che taglia la storia del giudaismo del I secolo tra ultima rivelazione salvifica di Dio e perversa resistenza alla sua irruzione. Gesù, quindi, si presenta non solo come profeta, ma come ‘ultimo dei profeti’, quindi ‘ultimo degli unti’ (il Cristo atteso?), loro compimento escatologico, che chiama il giudaismo a una scelta definitiva, la fede nell’‘ultima rivelazione’ del Regno che viene, che è il compimento apocalittico della sua stessa identità di popolo eletto, fatto oggetto della prima rivelazione di Dio. In effetti, la predicazione di Gesù mosso dalla Spirito, il suo stesso

⁹ Seguendo la linea di Sacchi e Boccaccini, ma tenendo presenti le interpretazioni di Rowland e Collins, continuo a interpretare la spinosissima categoria di apocalittica in senso ideologico, piuttosto che letterario (determinata, quindi, dal genere letterario dell’apocalisse), facendo riferimento a una carsica, polimorfa tradizione teologica giudaica extrabiblica (seppure criticamente affiorante nel demitizzante *Genesi* 6, 1-4 e in *Daniele*); profondamente innovativa, sostanzialmente dipendente dall’antica tradizione enochica nelle sue complesse e profonde metamorfosi (si pensi al *Libro dei Giubilei* o alla tradizione qumranita), seppure disseminatasi anche a livello popolare e capace di influenzare molteplici tradizioni (sadducea esclusa) e testi giudaici. Essa si presenta quale rivelazione insieme mistico-sapienziale ed escatologica, che pretende a) di riattingere il carisma profetico; b) di vivere la riapertura della rivelazione divina, annunciando una nuova *apocalissi*, che garantisca un ritorno radicale alla Legge o che la perfezioni tramite una rivelazione ulteriore; c) di ricevere già in questo eone rivelazioni elettive di Dio, che consentono al mistico la visione del cielo aperto, quindi la conoscenza estatica della trascendenza di Dio e della sua corte, quindi la conoscenza dei segreti ultimi del cosmo; d) di dischiudere alla figura dell’eletto ricevente umano la conoscenza di una figura di rivelatore celeste, che talvolta pare introdurre persino l’idea di due potenze ‘divine’ in cielo; e) di liberare il mondo dalle potenze demoniache, responsabili di un peccato primordiale (generalmente l’unione sessuale tra angeli e donne, dalla quale sono stati generati i mostruosi giganti), che ha pervertito la creazione buona di Dio, facendovi dilagare il male, tramite la disseminazione di demoni, le anime dei giganti soppressi da Dio con il diluvio universale; f) di attendere l’imminente distruzione di questo eone malvagio e delle potenze idolatriche che lo governano, cui seguirà l’irruzione dell’escatologico regno di Dio, il cui avvento sarà preceduto dalla resurrezione dei morti; g) di conoscere l’immortalità dell’anima, introdotta in ambito ebraico dal *Libro dei Vigilanti* enochico; si attende, pertanto, una dimensione ultraterrena di beatitudine per gli eletti e di eterna punizione per i reietti. La predicazione di Giovanni Battista, come quella di Gesù, quindi le attese, le categorie aggreganti e la produzione ideologica delle comunità gesuane (di quella giudeocristiana del corpus pseudo-clementino, di quella paolina, di quella giovannea), sono da contestualizzare, pur nella loro peculiarità e diversità, in un contesto di attese e categorie apocalittiche, qui così approssimativamente riassunte. Per un aggiornamento bibliografico su quello che è un vero e proprio labirinto storiografico, in questa sede non posso che rimandare a G. LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, cap. IV, «*Spiritus litterae*. Estasi carismatica, differire della rivelazione, ermeneutica biblica, da Gesù “apocalittico” alla demitologizzazione», di prossima pubblicazione presso Mondadori.

spostarsi nel cuore della religione ebraica, sino al Tempio di Gerusalemme, impone criticamente la scelta tra vero e falso giudaismo, tra innovazione carismatica e tradizione stabilita, chiamata a una decisione ultima *aut* di conversione (e riconoscimento di Gesù come profeta/messia del Regno), *aut* di indifferenza, ripulsa, condanna. Il termine eresia, allora, è qui assunto non soltanto in senso plurale, ‘liberale’ o filosofico greco (come tentò di restituirlo Giuseppe Flavio, sul quale tornerò), chiamato a designare i diversi partiti/eresie più o meno pacificamente coesistenti nel tollerante giudaismo comune del I sec., ma soprattutto come interpretativo di un lacerante conflitto tra ebraiche pretese ‘confessionali’, ideologiche, sociali, politiche conflittuali, reciprocamente esclusive.

Questo significa riconoscere la natura anfibologica, polemica, apocalittica della centralissima nozione cristiana di eresia, già presente come strutturale nella pretesa gesuana, malgrado il termine non sia mai attestato nei vangeli¹⁰. Proprio perché decisione apocalittica, rottura radicale con la religione comune e stabilita, la nozione di eresia, di scarto credente si sdoppia internamente, articolandosi come antitesi non mediabile: «Chi non è con me è contro di me (ὁ μὴ ὄν μετ’ ἐμοῦ κατ’ ἐμοῦ ἔστιν)»¹¹. La chiamata di Gesù è «una spada» che taglia l’identità di Israele in due¹²: *aut* la pretesa assoluta di una scelta decisiva, critica e salvifica, elettiva e carismatica, quindi di una rivelazione apocalittica, capace di leggere il profondo e innovativo disegno di Dio su Israele; *aut* il suo essere rovesciata

¹⁰ Considero decisiva quest’affermazione del bultmanniano Koester, che riferisco allo stesso Gesù storico: «We are forced to redefine the traditional standards of “heretical” and “orthodox”. One cannot simply give them up, even though the technical terminology is not to be found in the NT. The historian must carry out his responsibility to see primitive Christianity for what it actually is, namely a movement struggling over the theological question of the right or wrong understanding of its revelation» (H. KOESTER, *The Theological Aspects of Primitive Christian Heresy*, in *The Future of Our Religious Past. Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, a cura di J.M. Robinson, SCM, London 1971, pp. 65-83, in particolare p. 68 e n. 7).

¹¹ Mt 12, 30; cfr. Lc 11, 23.

¹² «Non crediate che io sono venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada (οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχραν). Sono venuto infatti a separare (διχάσαι) il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera; e i nemici dell’uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita la perderà e chi avrà perduto la sua vita per causa mia la troverà» (Mt 10, 32-39).

Il tema di Babel

e accusata di delirio settario, arroganza blasfema, esaltazione demoniaca, divisiva del comune patrimonio rivelato, culturale, ideologico, che si pretende di conservare religiosamente. È questo il meccanismo della «counter-history», il deformante gioco del «reflexive mirror»¹³: l'accusa di inadeguatezza religiosa è ritorta, l'appello a un'imminente purificazione operata da Dio è respinta tramite la denuncia di eversiva impurità, il predicare l'irruzione del Regno liberando dal demonio è accusato di essere demoniaca divisione del popolo di Israele, la pretesa teofanica è demonizzata. Quella di eresia è, allora, una categoria 'controversa', in quanto la pretesa di verità assoluta, dividendosi ereticamente ('decidendosi' come 'altra') rispetto al sistema religioso comune/dominante, determina riflessivamente la propria immagine negativamente deformata da parte della reazione del sistema messo in discussione.

Pertanto, soltanto ragionando sulla categoria ambigua di eresia è possibile rendere ragione dello 'scarto' (altro termine da assumere ambigualmente) tra pretese rivali ebraiche, che poi ha originato la scissione tra eresia cristiana ed eresia rabbinica, ovvero tra ebraismo estroflesso, sino all'alienazione da sé nell'ingrato 'nuovo Israele' ellenizzatosi, ed 'ebraismo introflesso', arroccatosi sull'interpretazione incessante della Legge e la sua formalizzazione dopo la distruzione del Tempio e il disastro delle guerre giudaiche. La decisione apocalittica di Gesù, crocifisso e creduto risorto soltanto da alcuni, quindi la distruzione del Tempio hanno provocato una semplificazione e una radicalizzazione di due fronti eretici rivali, donde la nota immagine dei due figli di Rebecca¹⁴, comunque reciprocamente ostili, nel rivendicare la propria identificazione con il vero Giacobbe. Se la missione di Gesù proclama lo scarto salvifico di Israele e della sua intera tradizione religiosa come proiezione verso il Regno che viene, questo scarto elettivo è scartato, respinto dai poteri religiosi riconosciuti, quindi dalla non conversione della maggioranza di Israele. Questa ripulsa determina un nuovo scarto, quello della quasi unanimità delle comunità protocristiane in direzione degli 'scartati' dall'elezione

¹³ Cfr. A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, in particolare pp. 36-48.

¹⁴ Cfr., ovviamente, SEGAL, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1986.

ebraica, cioè dei gentili. Complessivamente, possiamo affermare che ‘il cristianesimo è un’eresia ebraica apocalittico-messianica’, precocemente fuoriuscita (per amore e per forza!) dall’ebraismo¹⁵, mentre il giudaismo rabbinico è un’eresia ebraica fondata sull’interpretazione e sull’applicazione inesausta della Legge¹⁶, quindi eresia capace di farsi ortodossia ebraica, pretendendo di ricapitolare nella sua parzialità l’intera multiforme tradizione giudaica. Il primo è un ‘ebraismo di scarto’ (attivo e passivo), un ebraismo estatico, differito (in origine nella proiezione escatologica verso il Regno, quindi nella proiezione secolarizzata verso il mondo pagano), quindi ‘espansivo’, il secondo è un ‘ebraismo di

¹⁵ Sulla natura giudaica del nascente movimento cristiano, cfr. G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova 1993, pp. 34-43.

¹⁶ «“Let the spirit of those who ponder upon the end expire”. The rabbinical establishment had good reasons to suspect apocalyptic fantasies even when they ceased to be sectarian. Jewish apocalypticism proper died out somewhere during the second century A.D. A strong religious legal leadership, formed after the first revolt against Rome (A.D. 66-71) and consolidated after the second (A.D. 132-135), systematically eradicated sectarian subcultures. It placed national unity above all other concerns, even the integrity of the priesthood. It also feared messianic apocalyptic eruptions. The suspicion was well grounded. Christianity grew out of a messianic apocalyptic heresy into a formidable adversary. The second, or Bar Kokhba, revolt against the Roman Empire was a catastrophe greater than the first revolt: it left Judea depopulated and the Jews barred from Jerusalem. Beyond the danger of promoting uncontrollable messianic eruption, apocalypticism was suspicious on another count. It smacked of mythology, of a mythopoetic mentality. And even though apocalyptic images, traditions, and motifs, taken out of their original context, survived and continued to be embellished, the invention of authentic new apocalypses ceased almost entirely» (FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, cit., p. 78); «Christianity grew out of a messianic heresy» (p. 134). In particolare, Funkenstein definisce sia il cristianesimo che il rabbinismo come eresie ermeneutiche, perché fissano come scritture sacrali interpretazioni del testo sacro (certo, più o meno) innovative e tendenziose, seppure entrambe convinte di attingere l’intimo segreto della fede ebraica: «There is a certain symmetry between this alleged Jewish contention that Christianity’s main fault is its failure to recognize the Talmud and the Christian contention that Judaism ought to recognize the New Testament. Implicitly, Peter [il Venerabile] sees in the Talmud a Jewish, manmade equivalent to the New Testament – a different nova lex, and therefore a heresy even in terms of Judaism proper» (p. 192). Preciso che se rabbinismo e cristianesimo sono due eresie ebraiche, certo evolutesi secondo modalità storiche profondamente diverse, comunque il primo presenta un grado di allontanamento minore dal giudaismo comune del Secondo Tempio; è stata la crocifissione di Gesù, quindi la fede delle comunità pasquali in lui come Cristo risorto, a imporre un grado maggiore di netto allontanamento dell’eresia cristiana dalla sua matrice ebraica. Cfr. BOCCACCINI, *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2002.

Il tema di Babel

contrazione' o un ebraismo identitario e necessariamente conservativo, che scarta come eretico l'ebraismo di scarto. Possiamo definire, allora, questo processo storico di genesi del cristianesimo come costituzione di un'eresia ebraica che tende a farsi ortodossia extraebraica, tramite una complessa traiettoria di spinte e contropunte, che appunto raggiunge il suo punto di equilibrio precario nella chiesa e nell'ideologia protocattoliche. Da Gesù ebreo eretico, crocifisso e respinto, si è, quindi, generato il nuovo Israele cristiano, un giudaismo eretico che, fuoriuscendo da se stesso e rivendicando la piena legittimità dei suoi *furta Hebraeorum*, ha sostituito quel Regno, verso il quale la pretesa apocalittica gesuana si proiettava, con l'ecumene gentile, sottomessa al potere assoluto del Cristo risorto ed esaltato, fino ad essere divinizzato, togliendo in lui e nel suo ibrido, universale 'corpo' ebraico-gentile, Legge, Scrittura, Sacerdozio, Tempio, Presenza di Dio, Elezione di Israele. Con il rito eucaristico, che farà memoria dello scarto da un'economia templare a un'economia carismatica che rende la comunità dei credenti in comunione con la presenza sempre avveniente del Figlio, capitale risulterà il ruolo dello Spirito. Lo Spirito è il vettore estatico della pretesa del Gesù storico, che – reinterpretato da Paolo come il cardine escatologico/carismatico della nuova economia e dalla comunità giovannea come il sostituto dinamico della presenza storica di Cristo, ormai innalzato nella divinità extramondana – verrà assunto, malgrado il tentativo di istituzionalizzazione protocattolica, come il comunque atipico, irriducibilmente differente, quindi sempre disputabile ed eretico/interpretativo fondamento dell'identità cristiana. La mediazione sacramentale e istituzionale della chiesa protocattolica, la gnosi dualistica, l'estasi montanista, la gnosi cattolica alessandrina, sino alla dottrina della grazia indebita di Agostino, saranno, così, le più notevoli, concorrenti, eppure radicali pretese di possesso dello Spirito di Cristo.

Ma procediamo con ordine, ritornando su quanto troppo rapidamente anticipato.

I – Il differire dell'origine

L'origine del cristianesimo è doppiamente eterogenea, essendo radicata in un altro sistema religioso (l'ebraismo), che si dischiude ad altro (al Regno di Dio), tramite la rivelazione carismatica di Dio operante in Gesù, vettore dello Spirito, che appunto rende già presente l'avvenire dell'*eschaton*. L'unico atto umano capace di accogliere questa rivelazione/apocalissi escatologica è la fede, atto eminentemente estatico, che pertiene all'ambito dell'opinabile, del doxastico, dell'incerto (la fede è certezza incerta, urgente risposta all'appello dell'altro, responsabilità non assicurata, altrimenti sarebbe piena conoscenza o assicurazione rituale, quindi addomesticamento dell'alterità tramite una prassi)¹⁷. Quindi, la fede è necessariamente 'eretica', nel senso etimologico del termine, fondata su una scelta, decisione, opinione o fede, una 'presa per sé' della rivelazione escatologica, che scarta rispetto al sistema religioso stabilito, comunque ponendosi come ortodossa, appunto come 'la retta δόξα', di cui, come Platone insegna, la πίστις è articolazione (cfr. *Repubblica* 411d-e). In effetti, l'ortodossia ha inscritto nella sua stessa etimologia la dimensione doxastica, opinabile, controvertibile della sua affermazione, che nel momento stesso in cui viene dichiarata autoritativamente retta, rinvia dall'ambito della verità evidente e incontrovertibile a quello

¹⁷ «La messa in opera di una responsabilità (la decisione, l'atto, la *praxis*) dovrà sempre portarsi avanti e al di là di ogni determinazione teorica o tematica. Dovrà decidere senza di essa, nell'indipendenza rispetto al sapere [...] L'eterogeneità che intravediamo qui tra l'esercizio della responsabilità e la sua tematizzazione teorica, ovvero dottrinale, non è anche ciò che vota la responsabilità all'*eresia*? All'*αἵρεσις* come scelta, elezione, preferenza, inclinazione, partito preso, cioè decisione? Ma anche come scuola (filosofica, letterario o religiosa) corrispondente a questo partito preso? E infine come eresia nel senso che il vocabolario della chiesa cattolica ha fissato e che è stato successivamente generalizzato, ovvero uno scarto nella dottrina, scarto in essa e in rapporto ad essa, in riferimento a una dottrina ufficialmente o pubblicamente data e alla comunità istituzionale che vi si regola. Ora, nella misura in cui quest'*eresia* marca sempre lo scarto, tenendosi sempre a distanza [à l'écart] da ciò che è pubblicamente o notoriamente proclamato, essa non è solo, nella sua possibilità, la condizione essenziale della responsabilità: paradossalmente essa destina la responsabilità alla resistenza o alla dissidenza di un certo segreto. Dissidenza, scarto, eresia, resistenza, segreto sono altrettante esperienze paradossali, nel senso forte che Kierkegaard dava a questa parola [...] L'esercizio della responsabilità deve sempre correre il rischio della conversione e dell'apostasia: niente responsabilità senza rottura dissidente e inventiva con la tradizione, l'autorità, l'ortodossia, la regola o la dottrina» (DERRIDA, *Donare la morte*, cit., pp. 63-65).

Il tema di Babel

paradossale, rischioso e controverso (quindi sempre in sé esposto al rovesciamento incredulo) dell'atto di fede, sicché l'ortodossia è l'eresia, l'opinione o la decisione credente (qualsiasi essa sia) che viene assolutizzata (da una decisione arrischiata, successivamente da una categorica decisione ecclesiastica) come unica possibilità di retta e salvifica conoscenza della rivelazione divina. D'altra parte, l'atto di fede richiesto da Gesù (discepolo del Battista) è atto apocalittico e rischioso, non solo perché è estaticamente affidato a una rivelazione non verificabile, ma anche perché catastrofico: chiede certezza nell'incerto, pretende pienezza di senso esponendo all'evento di una novità assoluta rispetto al rito, al codice religioso dominante, alla proprietà religiosa disponibile¹⁸, attende la catastrofe del vecchio mondo e il dono di una nuova pienezza. Per di più, la fede richiesta da Gesù prevede un catastrofico rovesciamento del marginale in centrale, l'irruzione eversiva dell'indeterminato futuro escatologico nel cuore del secolare e rituale culto religioso, quindi un'assolutizzazione dell'eterogeneo: il miserabile e invasato Galileo pretende di essere il profeta ultimo del Regno, forse il Messia atteso, che pretende di interpretare la Legge con un'autorità superiore a quella di scribi e farisei e di prevedere l'imminente distruzione del Tempio e la sua ricostruzione da parte di Dio¹⁹. L'identità ebraica è, pertanto, estaticamente decostruita da Gesù (quindi niente affatto rifiutata o trascesa), perché possa aprirsi all'accoglienza del venire ultimo di Dio: Gesù non afferma affatto il rifiuto della Legge, ma una sua reinterpretazione che la apra all'avvento esigente del Regno, che la compie nella misericordia donata all'ultimo (quindi, il sabato santificato dalla Legge si compie paradossalmente nell'essere nutriti da Dio); non è rifiuto del Tempio, ma profezia della sua conversione in altro, nel Tempio non costruito da

¹⁸ Tutto dev'essere venduto per acquistare il bene del Regno, incalcolabile e folle, nel suo assoluto sottrarsi al possesso e alla disponibilità: cfr. *Mt* 13, 44-46.

¹⁹ «Ma alcuni si alzarono per testimoniare il falso contro di lui, dicendo: «Noi lo abbiamo udito mentre diceva: Io distruggerò questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo (Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω)»» (*Mc* 14,57-58). Cfr. *Gv* 3,19-22; e LETTIERI, *Tempus destruendi et tempus aedificandi. "Distruzione" protocristiana del Tempio e ri/edificazione costantiniana dei luoghi sacro/santi in Eusebio di Cesarea, in L'impero costantiniano e i luoghi sacri*, a cura di T. Canella, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 37-124, in particolare pp. 58-64.

mano d'uomo (nel quale la presenza di Dio diviene carismaticamente liberante); non è autoidentificazione con il messia del Regno o con il Figlio dell'uomo giudice implacabile e distruttore, ma attesa che Dio lo riveli (in Gesù), come Figlio dell'uomo che esalta gli ultimi, donando loro la regalità e l'intimità con Dio.

D'altra parte, proprio perché estaticamente riferito all'evento non dominabile, la fede è sempre esposta alla disdetta, all'accusa di delirio ed empietà: l'eresia reiettiva (la condanna della pretesa carismatica/sapienziale extraistituzionale) è il rovescio immanente dell'eresia elettiva (la fede carismatica nel Regno che viene). Conseguentemente, la fede, proprio perché estatica, ha sempre bisogno di un qualche appoggio, conferma, assicurazione, quindi di quella che potremmo definire una verifica di fondatezza, una dimostrazione di credibilità (che non è prova dimostrativa, perché continua a esporre alla necessità del rischio credente!). Il dogma stesso sarà il tentativo di stabilizzare l'apertura indefinita e strutturalmente eterogenea dell'atto di fede, contenendo, mediando, quanto più possibile neutralizzando le oscillazioni possibili.

Si comprende, allora, come proporre la tesi che il cristianesimo nasca dalla pretesa eretica di Gesù e che la nozione di eresia, ambigualmente intesa, possa spiegare l'intera genesi del cristianesimo dall'ebraismo, persino il rovesciarsi dell'affermazione credente in errore perverso immanente nella scaturigine estatica e arrischiata del *kerygma* originario, significa in realtà proporre qualcosa di più profondo di quanto non si sia finora esplicitato: in Gesù, l'ebraismo differisce in sé e da sé, finendo per differire in altro, cioè nel cristianesimo, che è la religione del differire, l'ebraismo differente (al punto da essere tentato di rimuovere o cancellare la sua origine ebraica: si pensi al marcionismo o allo gnosticismo, ma in effetti a tutte le forme di anti-giudaismo). Se questo gioco può apparire un mediocre e ideologico sofisma, finalizzato a compiere l'ebraismo nella superiore verità del cristianesimo nascente, comunque storicamente esso rappresenta una variante infraebraica della dottrina dell'elezione di Israele, almeno nell'interpretazione dell'ebreo Paolo. Ne consegue, per la comunità credente in Gesù composta in maggioranza da gentili, l'impossibilità che essa possa appropriarsi dell'identità eletta, in quanto questa è sempre 'in altro', quindi donata come indebita,

Il tema di Babel

sicch  qualsiasi anti giudaismo rivelerebbe l'amputazione della propria realt  dalla salvifica radice ebraica, dalla quale pure temporaneamente gran parte di Israele sembra separata (cfr. *Rom* 9-11).

Dire, allora, che l'origine cristiana   l'ebraico (apocalittico, escatologico, messianico, carismatico) differire significa affermare che la sua intima legge costitutiva   l'eresia, cio  la pretesa o la scelta della decostruzione della propria identit , della forzatura dalla chiusura religiosa tradizionale, aperta all'accoglimento dell'irruzione del Regno. Detto altrimenti, in Ges  l'ebraismo si autodecostruisce per la venuta dell'Altro/altro: alla venuta del Regno dell'Altro succede la venuta dell'altro (il gentile) nell'elezione, al differire escatologico dell'ebraismo succede il differire secolare dell'ebraismo nell'universalistica religione cristiana.

Infatti, la crocifissione del Messia 'differito' – in attesa della sua (?) manifestazione – e il ritardo dell'avvento del Regno divino fecero differire il rinvio escatologico-carismatico. La fede nella resurrezione, non confermata dall'immediata seconda *parousia* di Ges  e non riconosciuta dalla maggioranza di Israele, spinse le diverse comunit  gesuane a immaginare nuove possibilit  di appagamento del loro desiderio, nuove soddisfazioni del loro *transfert*: il ritardo della venuta escatologica dell'Altro fu compensata con la venuta storica, secolare, degli altri, dei pagani (l'universalizzazione della signoria divina) e con l'innalzamento sempre pi  iperbolico del Figlio presente/assente, nell'eterna, permanente realt  di Dio. Si attendeva il Regno, venne la chiesa universale del Figlio divino, cio  il cristianesimo protocattolico, tra tutte le eresie gesuane quella che riusc  ad affermarsi come compromesso di mediazione, quindi come pi  diffuso e razionale adattamento al differire dell'*eschaton* e al conseguente, compensativo differire universale e secolare tra le genti.

II – Ambiguità e centralità della categoria di eresia per la storia delle origini cristiane

Ricapitolando, si propone qui di interpretare la storia del cristianesimo come storia di un'eresia originaria, radicalmente innovativa e contestativa degli assetti teologico-politici stabiliti, convinta dell'assolutezza della sua verità, ma costretta, in seguito alla traumatica e perdurante ripulsa subita da parte del giudaismo dominante e del comune sentire ebraico²⁰, a cercare 'altrimenti' e 'altrove' una sopravvivenza storica e un rilancio iperbolico, tramite memorie credenti e alterazioni interpretative, che sono adattamenti più o meno vincenti al contesto storico e culturale nel quale riescono ad essere riconosciute. Pertanto, il cristianesimo emergerà e si affermerà come dialettica tra originaria e repressa pretesa eretica ebraica (il vangelo di Gesù, rifratto nelle sue molteplici memorie credenti) e sue alterazioni adattative, prima attive all'interno del contesto ebraico, intente a riconnettere la fede in Gesù Messia con il suo refrattario contesto di appartenenza, quindi a mostrare apologeticamente la fondatezza della sua pretesa messianica²¹, ma subito costrette

²⁰ «Nella Palestina, il giudaismo “normale” o “comune” era l'insieme di pratiche su cui convenivano sacerdoti e popolo [...] Il giudaismo “normale” era, in misura limitata, anche “normativo”» (E.P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, SCM Press, London-Philadelphia 1992, tr. it. *Il giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 63). Chiaramente, nella vicenda di Gesù, saranno i sacerdoti del Tempio, fondamento autorevole del giudaismo normale/comune, a giudicarne “anormale” la pretesa e a deciderne la condanna, in stretta relazione con l'autorità romana, che lo crocifiggerà come eversore.

²¹ Sulla questione della pretesa messianica di Gesù, prima della sua crocifissione, accetto la prospettiva di R.E. BROWN, *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the Grave. A Commentary of the Passion Narratives in the Four Gospels*, Doubleday, New York 1994, I-II, tr. it. *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 1999, 2003³, pp. 540-548: è improbabile che Gesù si sia proclamato Messia; è assai improbabile che Gesù abbia negato di essere il Messia; è assai probabile che gli avversari di Gesù abbiano interpretato la pretesa di Gesù, avallata dal convincimento dei suoi seguaci, come messianica, il che fu una delle cause che determinarono la sua crocifissione; è assai probabile che i discepoli di Gesù lo abbiano, già in vita, creduto il Messia e lo abbiano confessato a lui e ad altri; infine, «Gesù, di fronte a questa identificazione, rispose in maniera ambivalente, perché, associati a quel ruolo, vi erano aspetti che egli rifiutava e anche perché Dio doveva ancora definire il ruolo che egli avrebbe svolto nel regno, oltre ciò che egli stava già facendo» (p. 548), Comunque, «i cristiani postpasquali proclamarono Gesù come Messia, in parte perché (almeno alcuni) dei suoi seguaci prepasquali avevano

Il tema di Babel

a trovare la loro privilegiata collocazione in ambito gentile.

Questo processo storico è, quindi, scandito dalla dialettica tra due principi:

a) un principio eretico/estatico ebraico, pretesa apocalittica del *vangelo* rivelato, che è critica contestazione carismatica del sistema religioso comune e delle sue autorità riconosciute, chiamati alla conversione, nella proiezione escatologica verso il Regno di Dio che viene; ma, in seguito al misconoscimento e alla violenta ripulsa di Gesù ‘portaParola’ di Dio come esaltato delirante, blasfemo, demoniaco, insomma eretico meritevole di morte, quindi a causa del ritardo dell’avvento del Regno, cioè del ritorno in gloria del suo Messia crocifisso e creduto risorto, a questo principio se ne sovrappone un secondo:

b) un principio ortodosso/religioso, mediatore, che è apologetica verifica della verità della pretesa eretico/estatica, che i suoi seguaci intendono dimostrare quale realizzazione e compimento delle attese ebraiche prima, universali poi, operando la traduzione in universalistica religione ebraico-ellenistica, storicamente vincente per provvidenza divina²².

Come emerge dal suo slittamento semantico attestato da queste prime indicazioni, si assume il termine eresia/eretico in tutta la sua ambiguità, comunque nella convinzione a) della sua precoce centralità storica e rilevanza ermeneutica, malgrado la sua fortissima carica

fatto la stessa cosa; ciò che cambiò, allora, non fu la confessione, ma il contenuto e l’interpretazione del titolo Messia alla luce della modalità della sua morte» (p. 547).

²² Questa dialettica corrisponde al funzionamento del doppio dispositivo cristiano, o meglio di quel dispositivo dialettico, che in LETTIERI, *Un dispositivo cristiano nell’idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo*, in *Cristianesimo e democrazia*, a cura di A. Zambarbieri e G. Otranto, Edipuglia, Bari 2011, pp. 19-134, ho proposto di identificare come scaturigine e motore dell’intera storia del messianismo cristiano, articolato in a) momento *escatologico-kenotico-carismatico*, che, a partire dalla pretesa del possesso dello Spirito di Dio, apre la religione ebraica all’avvento del Regno, che è esaltazione misericordiosa degli ultimi da parte di un Messia umile e *patiens*, seppure apocalitticamente critico ed eversivo rispetto agli assetti sociali, religiosi, ideologici dominanti; e b) momento *archeologico-pantocratico-ontologico*, immediatamente emergente, seppure in diverse modalità, nei diversi *kerygmata* gesuani ebraici, poi dispiegatosi e sistematizzatosi nel cristianesimo nascente come *nuovo Israele* universale o cattolico: il messia crocifisso viene restituito come principio creatore del mondo, essere divino e potere assoluto, sicché il vangelo ebraico apocalittico-messianico si annette la pretesa ellenistica della verità universale e il sistema sacrale romano della religione pubblica.

ideologica, che corre il rischio di comprometterne l'attendibilità storico-critica; b) quindi della sua irrinunciabilità, seppure recentemente siano state avanzate persino autorevoli proposte di una sua 'scomunica' storiografica. Infatti, in un suo notevolissimo saggio, Mauro Pesce, il più rilevante e innovativo studioso italiano del Gesù storico e delle origini cristiane²³, ha sostenuto con forza la necessità di eliminare la categoria di eresia da una storia del cristianesimo correttamente intesa quale disciplina storico-critica, del tutto inconciliabile con qualsiasi condizionamento teologico o confessionale²⁴. L'innovativa nozione cristiana di eresia²⁵, infatti, dipenderebbe da un presupposto teologico, che affermerebbe un'antistorica, ideologicamente violenta coincidenza tra deposito unitario della rivelazione e vincente interpretazione proto-cattolica/

²³ Decisivo risulta, comunque, il ruolo dell'antropologa Adriana Destro nei lavori sulle origini cristiane di Pesce, i cui più importanti saggi sono, infatti, pensati insieme e scritti a due mani; in essi è evidente l'originalissima e innovativa applicazione di metodologia, categorie, prospettive ermeneutiche delle scienze sociali.

²⁴ Cfr. M. PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, in «Annali di storia dell'esegesi» 31, 2014, pp. 151-168, ripreso in PESCE, *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, Carocci, Roma 2018, pp. 67-84: «Il concetto di eresia e di eretico non è un concetto storiografico, ma uno strumento confessionale di condanna elaborato da un gruppo, da un'autorità o da un autore nei confronti di altri gruppi di persone. In quanto tale, il concetto di eresia non può essere usato da uno storico e deve scomparire dal linguaggio e dalla concettualità storiografica della storia del cristianesimo e delle Chiese» (Id., *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, cit., p. 151); «Se il concetto di eresia non è applicabile ai primi 150 anni di storia cristiana, la ricostruzione storiografica non può adoperarlo perché non esistono eretici in questo primo periodo della storia cristiana. Sarebbe un anacronismo [...] In sostanza il concetto di eresia è un concetto e una terminologia che deve essere radicalmente eliminato dalla terminologia e dal sistema concettuale dello storico del cristianesimo antico» (p. 158). Prova della fondatezza delle preoccupazioni di Pesce sono due recenti testimoni di un'interpretazione restaurativa, soltanto superficialmente aggiornata, della nozione confessionale di eresia: cfr. A.J. KÖSTENBERGER, M.J. KRUGER, *The Heresy of Orthodoxy. How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*, Crossway, Wheaton (Illinois) 2010; e D.E. WILHITE, *The Gospel according to Heretics: Discovering Orthodoxy through Early Christological Conflicts*, Baker Academic, Grand Rapids 2015.

²⁵ Sul tema, rimando all'efficace ricapitolazione di E. NORELLI, *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico: Introduzione*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6/2 (2009), in particolare pp. 323-325; alle rapide notazioni introduttive di LETTIERI, *Tollerare o sradicare? Il dilemma del discernimento. La parabola della zizzania nell'Occidente latino da Ambrogio a Leone Magno*, in «Cristianesimo nella storia» 26, 2005, pp. 65-121, in particolare pp. 65-72; Id., *Note sulla genesi dell'idea di cattolicità nel cristianesimo delle origini*, in *Ecumenismo e cattolicità delle Chiese. Il contributo del metodismo*, a cura di A. Annese, Carocci, Roma 2017, pp. 16-48.

Il tema di Babel

ecclesiastica del messaggio di Gesù, rispetto alla quale le interpretazioni divergenti e perdenti verrebbero appunto restituite come eresie, secondarie, arbitrarie, settarie corruzioni demoniache dell'originaria, identitaria verità rivelata²⁶. Inoltre, ad avviso di Pesce e di autorevoli studiosi delle origini cristiane, soltanto a metà del II secolo²⁷, grazie a Giustino e alla sua polemica antidualistica, si affaccerebbe una nozione vera e propria di eresia, non trasferibile sulla storia delle comunità gesuane del I secolo. Infine, la nozione di eresia, appunto emergente con Giustino, sarebbe un'invenzione etno-cristiana, profondamente dipendente dall'adozione

²⁶ L'opera di svolta nel passaggio da un'interpretazione teologico-confessionale a un'interpretazione rigorosamente storica della nozione confessionale di eresia è stata certamente quella di W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tübingen 1934, 1964²; ne conseguiva un'interpretazione plurale e 'geopolitica' delle origini cristiane, che, seppure attraverso semplificazioni, mostrava come nei principali centri dell'impero le comunità cristiane prospettassero idee teologiche notevolmente diverse, in buona parte eretiche rispetto alla successiva ortodossia successiva, identificata da Bauer con l'affermarsi della prospettiva romana, della quale stranamente non è colta la notevole arretratezza teologica rispetto al dogma protocattolico che veniva ad emergere come maggioritario. Segnalo come già A. LE BOULLEUC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles. I: De Justin à Irénée; II. Clément d'Alexandrie et Origène*, Études Augustiniennes, Paris 1985, riferendosi proprio alla svolta di Bauer, abbia affermato: «En définitive, il paraît nécessaire d'éviter les termes "hérétiques" et "orthodoxes" pour parler des courants chrétiens des deux, voire des trois premiers siècles» (I, p. 308). Per una recente riflessione sul volume di Bauer, cfr. P.A. HARTOG (a cura di), *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts. Reconsidering the Bauer Thesis*, Picwick, Eugene (Oregon) 2015.

²⁷ Oltre alla decisiva e influente opera di LE BOULLEUC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles.*, cit., rimando a A.A. NAGY, E. NORELLI, C. ZAMAGNI, *Introduction a Des "haireseis" aux hérésies. Constructions de l'hérésie dans le christianisme antique*, Éditions du Zèbre, Prahins 2016, pp. 3-11; e a NORELLI, *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico*, cit., in particolare: «Vi sono tutte le ragioni di credere che sia stato Giustino Martire, nel suo *Trattato contro tutte le eresie* composto alla metà del II secolo o poco prima, e per noi perduto, a creare l'eresia come fenomeno unitario, da comprendere entro una lettura teologica complessiva della storia del mondo. Per lui, si tratta del modo specifico con il quale i demoni malvagi cercano di distogliere gli umani dalla conoscenza del vero Dio (e dunque di privarli della salvezza) al tempo successivo all'ascensione di Cristo; ma questo modo, appunto, s'inquadra entro un racconto della storia universale scandito dalle rivelazioni e dagli interventi del *Logos* divino per provvedere alla salvezza degli uomini, da una parte, e dagli sforzi dei demoni malvagi in senso contrario, dall'altra. Un dramma cosmico che si risolverà nella conflagrazione finale dell'universo e nel castigo eterno comminato a tutti coloro che, spiriti o umani, si saranno resi colpevoli di apostasia» (p. 326). Le prospettive teologiche antieretiche di Giustino sono comunque desumibili dalle sue opere superstiti, sia dall'*Apologia/e*, che dal *Dialogo con Trifone*: cfr. LE BOULLEUC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles.*, cit., p. 36.

di categorie filosofiche (Le Boulluec), finalizzata a giustificare la piena autonomia ideologica della nuova realtà storica definibile come ‘cristianesimo’ rispetto alla sua ormai problematica matrice giudaica, sicché nei confronti di questa scandalosa dipendenza la ‘nuova’ nozione di eresia (non a caso prevalentemente orientata in prospettiva antiggiudaica) assumerebbe la funzione di marcatore di confine²⁸.

Condivido in pieno la prospettiva storico-critica di Pesce, fondata sull’irrinunciabile presupposto del pluralismo di interpretazioni in conflitto

²⁸ È obbligato il riferimento al notevole, seppure controverso volume di BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, per il quale «a significant part of the function of heresiology, if not its proximate cause, was to define Christian identity» (p. 4). Pertanto, al pluralismo ideologico delle diverse confessioni ebraiche, polemico, ma sostanzialmente pacifico (sicché, nella mediazione delle prassi culturali e legali condivise, era possibile l’ibrida, fluida coesistenza tra gli ebrei seguaci di Gesù e le varie correnti dell’ebraismo non gesuano), si sostituirebbe il violento esclusivismo teologico, dogmaticamente definitorio e astratto, introdotto dalle comunità etno-cristiane, appunto necessitate a identificarsi come sistema religioso alternativo rispetto a quello originario ebraico. Successivamente, il giudaismo rabbinico imiterebbe, paradossalmente, l’esclusivismo proto-cristiano, appunto per differenziarsi dal suo ‘gemello’ etero- o dizigote, «ecotypes of each other»: l’esito sarebbe la trasformazione dello stesso giudaismo plurale in chiesa esclusiva; cfr. pp. 29-30 e 85. La giovannea teologia del *Logos*, seppure restituita da Boyarin come dipendente da un preesistente binitarismo giudaico (che connette tradizione enochica e libro di *Daniele*), verrebbe assunta da Giustino come criterio esclusivo di interpretazione della nuova identità cristiana, sicché in una fase più tarda lo stesso rabbinismo assumerebbe questo presupposto (originariamente ebraico alternativo) come marcatore di confine dell’eresia dei *minim* cristiani rispetto al rigoroso monoteismo dell’ortodossia giudaica. Esplicito è il riferimento di Pesce alle tesi di Boyarin, che riassume, facendole proprie: cfr. PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, cit., p. 155. In questa prospettiva, segnalo il rilevante saggio di R. LYMAN, *Hellenism and Heresy*, in «Journal of Early Christian Studies» 11, 2003, pp. 209-222, che, dedicandosi ai primi tre secoli dell’era cristiana, in particolare concentrandosi su Giustino, contesta una visione essenzialistica (antistorica, perché post-nicena!) di giudaismo, cristianesimo, ellenismo quali realtà compiute ed escludentesi. Essi, piuttosto, vengono interpretati come comunità ermeneutiche sempre aperte, quindi come correnti ideali e sociali attive all’interno di una comune, ibrida realtà storica, culturale, religiosa. Pertanto, con il suo progetto protocattolico (universalistico, quindi rivale e mimetico dell’ellenismo), Giustino sarebbe testimone di un fenomeno esemplare di mediazione culturale, di ridefinizione creativa e dinamica della propria identità ‘cristiana’, grazie a un processo di continuo confronto con l’altro, ‘giudaico’ ed ‘ellenistico’, tramite appropriazione e scarto, operazioni dialettiche di inclusione ed esclusione, incessante spostamento di confini e negoziazione; eresia e ortodossia divengono, pertanto, dialettici criteri dinamici di reinterpretazione, insieme creativa e ideologicamente violenta, di una fluida identità religiosa e culturale, necessariamente ibrida.

Il tema di Babel

come fenomeno caratterizzante le origini cristiane, quindi della natura storico-evolutiva, cioè contingente e relativa (non assoluta!) della nozione di eresia. Eppure, pur assumendola come irrinunciabile monito critico, ritengo che a) non sia affatto storicamente opportuno rinunciare alla categoria di eresia, seppure essa debba sempre essere utilizzata in senso rigorosamente storico-critico²⁹; b) sia fuorviante fissare alla metà del II secolo (con Giustino) l'apparizione della 'nozione' di eresia, in quanto essa comincia a emergere già all'interno delle comunità gesuane del I secolo, in particolare all'interno della comunità giovannea e della progressiva produzione di testi attraverso la quale essa viene definendosi; c) che la scaturigine della 'nozione' di eresia – intesa come condanna 'autorevole' di un'opinione divergente, espulsa come errore mortale perché ispirata dal diavolo – sia un'eredità culturale eminentemente giudaica, soprattutto 'apocalittica', piuttosto che greca e filosofica; d) che, prospettando un'opposizione tra stretta via di salvezza rivelata e via di perdizione, quest'idea ebraica attivi un dispositivo anfibologico di dispositivi rivali, che si condannano reciprocamente come demoniaci, quindi come errore assoluto operato dal Maligno; e) che proprio una ricostruzione storica dell'emergere dell'idea di eresia, precocissimo nel cristianesimo delle origini e attivo in tutte le tradizioni teologiche ebraiche, consenta di riflettere sulla violenza ideologica e sull'intolleranza come elementi-chiave della cultura ebraica (in particolare apocalittica), dell'esperienza di fede protocristiana (eminentemente ebraico-apocalittica) e sulla sua stessa pretesa di liberazione dalla violenza e dall'ingiustizia teologico-politica egemoni; al punto che, paradossalmente, questo dispositivo ebraico si dispiega precocemente come dispositivo antigiudaico di violenta smentita del giudaismo comune e dominante da parte dell'eresia cristiana.

È a questo punto opportuno documentare con maggiore precisione, seppure assai brevemente, le attestazioni neotestamentarie del termine di eresia (αἵρεσις), che attestano una «rapida torsione di significato»³⁰.

²⁹ Ritengo, comunque, poco significativo sostituire il termine 'eresia' con l'espressione, storicamente descrittiva e confessionalmente non connotata, di «rappresentazione eresiologica», come proposto da LE BOULLEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles.*, cit., p. 18-20.

³⁰ NORELLI, *Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico*, cit., p. 325.

Possiamo distinguere:

1) Interpretazione generica di eresia come opzione religiosa ebraica, quindi cristiana. Quale accezione ancora neutrale di eresia come scelta ideologica di una rilevante tradizione/setta religiosa giudaica, essa è attestata in *Atti degli apostoli* 5, 17³¹, 15, 5³² e 26, 5, ove Paolo fa riferimento alla sua passata appartenenza all'αἵρεσις farisaica³³. Com'è noto, quest'accezione neutrale corrisponde a quella già proposta da Giuseppe Flavio³⁴, che descrive «tre scuole di pensiero dei giudei (τρεις αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων)», quella dei farisei, dei sadducei e degli esseni, distinte per prospettiva 'filosofica' in relazione al fato e all'eventuale potere del libero arbitrio. In questo senso comune, anche il fluido movimento gesuano delle origini è definibile come eresia ebraica.

³¹ «Si alzò il sommo sacerdote e con lui [si alzarono] quelli della sua parte, cioè la setta dei sadducei (ἡ οὐσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων), pieni di livore (ἐπλήσθησαν ζήλω) e fatti arrestare gli apostoli li fecero gettare nella prigione pubblica» (*Atti* 5, 17).

³² Il passo è assai interessante, perché fa riferimento a farisei convertiti alla fede in Gesù Messia, quale era lo stesso Paolo, ma con prospettive radicalmente diverse da quelle dell'Apostolo: «Ma si alzarono alcuni dalla setta dei farisei (τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων), che erano diventati credenti (πεπιστευκότες), affermando: è necessario circondarli e ordinar loro di osservare la Legge di Mosè» (*Atti* 15, 5). Il paolino Luca pare insinuare che, malgrado la loro fede in Gesù, questi fossero 'rimasti' ideologicamente prigionieri dell'ideologia della setta farisaica. Atteggiamento analogo è quello del IV vangelo, 8, 31-59 nei confronti di coloro che avevano creduto in Gesù, ma che, pur divenendo suoi seguaci, sono condannati come ciechi e chiusi all'azione dello Spirito, quindi addirittura indicati come figli del diavolo, che cercano di lapidare Cristo. Essi sono identificabili con giudeo-cristiani caratterizzati da una cristologia bassa, 'ebionita'; cfr. IRENEO, *Adversus Haereses* I, 26,1. Vi tornerò ampiamente nella Parte Seconda di questo saggio.

³³ «Come fariseo, sono vissuto nella setta più rigida della nostra religione (κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος)» (*Atti* 26, 5).

³⁴ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche* XIII, 5, 9, 171 (traduzione di Manlio Simonetti); cfr. ID., *Guerra giudaica* II, 8, 2, ove il termine αἵρεσις è riferito anche agli zeloti; e ID., *Autobiografia* 2, 10 e 12; quindi FILONE D'ALESSANDRIA, *De vita contemplativa* 3, 29. Sulla difficoltà di tradurre il termine filosofico αἵρεσις, utilizzato da Giuseppe Flavio per designare le correnti religiose ebraiche, con il termine «setta» e sulla portata epocale della 'conversione' semantica di categorie semitiche nei termini delle scuole filosofiche greche, rilanciata dall'ellenizzazione del *kerygma* protocristiano, cfr. M. SACHOT, *Quand le christianisme a changé le monde. La subversion chrétienne du monde antique*, Odile Jacob, Paris 2007, tr. it. *Quando il cristianesimo ha cambiato il mondo. I: Il sovvertimento cristiano del mondo antico*, Paideia, Brescia 2016, pp. 102-117 e 158-160. Sarebbe interessantissimo vagliare l'ipotesi ardita di una dipendenza diretta di Luca dalla lettura dell'opera di Giuseppe Flavio, a mio parere suggerita da diversi contesti degli *Atti*.

Il tema di Babel

2) Interpretazione reiettiva del termine eresia. In *Atti* 24, 5, però, Paolo, processato a Cesarea, viene accusato da Tertullo, avvocato del sommo sacerdote, di essere «una peste, che fomenta continue rivolte (στάσεις) tra tutti i Giudei che sono nel mondo ed è capo della setta dei Nazorei (τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως)». Analogamente, in 28, 22, si fa polemico riferimento alla «setta (αἵρεσις)» paolina, che produce divisioni in ambito giudaico³⁵. Emerge qui evidente un'utilizzazione polemica e negativa di eresia in senso reiettivo, indicante una divisione sediziosa, una novità empia e destabilizzante, che mina l'unità religiosa del 'pacifico' popolo di Israele. Nel testo lucano, il movimento protocristiano di matrice paolina è, insomma, restituito dagli stessi giudei quale eresia giudaica. Come vedremo, l'accusa di eresia portata nei confronti dei seguaci di Gesù corrisponde a quella che è attestata contro Gesù stesso: «Non diciamo con ragione noi che sei un samaritano e hai un demone (Σαμαρίτης εἶσὸν καὶ δαίμονιον ἔχεις;)?»³⁶: la violenza della pretesa eretica, critica, carismatica e apocalittica, determina la reazione violenta ed espulsiva della pretesa 'ortodossa', cioè dell'opinione comune e dominante.

3) Interpretazione elettiva del termine eresia. Eppure, almeno nel racconto di Luca³⁷, Paolo stesso, replicando all'accusa tendenziosa dei suoi avversari, interpreta il termine eresia in senso elettivo, restituendolo come ὁδός, riferendosi alla propria scelta/interpretazione della tradizione

³⁵ I capi romani della comunità ebraica, raggiunti da Paolo che intende annunciare loro la salvezza di Cristo quale compimento delle attese di Israele, rispondono significativamente: «Ci sembra bene ascoltare da te quello che pensi; di questa setta sappiamo che trova dovunque opposizione (περὶ μὲν γὰρ τῆς αἰρέσεως ταύτης γνωστὸν ἡμῖν ἔστιν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται)» (*Atti* 28, 22).

³⁶ *Vangelo di Giovanni* 8,48: è l'accusa che alcuni «Giudei che avevano creduto» in Gesù Messia rivolgono contro Cristo stesso (nella sua altissima restituzione giovannea), accusato di presentarsi come dio. Come vedremo, le accuse a Gesù di essere un ossesso del demone, quindi un mago perverso ovvero un falso profeta, che pretende di innalzarsi a livello divino, sono presenti anche nei sinottici; sono questi i tratti distintivi di Simon Mago, il samaritano indicato dalla tradizione eresiologicala protocristiana come il capo di tutte le eresie.

³⁷ Per un ambizioso tentativo di attribuire a Luca la mossa decisiva di interpretare come universale, filosofica ὁδός (quale modo di discorso e modo di vita) l'αἵρεσις cristiana (cfr. *Atti* 24, 14), traducendo il vangelo in filosofia e liberando il *kerygma* gesuano dalle strettoie ermeneutiche delle αἰρέσεις giudaiche, rimando a E.R. URCIOLI, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le "comunità immaginate" dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Ledizioni, Milano 2013, pp. 264-271; Giustino prima, Clemente poi, perfezionerebbero la 'via' lucana: cfr. *ibid.*, pp. 272-289.

ebraica secondo la via indicata da Cristo: «Ammetto che adoro il Dio dei miei padri, secondo quella via, che essi [gli accusatori di Paolo] chiamano eresia (κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν)»³⁸. Com'è noto, nel *Vangelo di Giovanni* ὁδός sarà il termine identificativo dell'unica scelta salvifica, che si identifica personalmente con Gesù Cristo stesso, l'Unigenito Figlio di Dio incarnatosi: non riconoscere Cristo come unica decisione salvifica, quindi come unica via di salvezza, che si presentifica come rivelazione assoluta, significa rivelarsi tenebra destinata all'annientamento³⁹. Eppure, già il *Vangelo di Matteo* identificava la salvezza con la via angusta e la porta stretta che separa dalla via e dalla porta larghe⁴⁰: a partire dall'identificazione lucano-*'paolina'* tra ὁδός e αἵρεσις, ritengo che la stessa ὁδός matteana sia interpretabile come scelta/decisione che scarta rispetto alla via comune e dominante, quindi come eresia elettiva e salvifica.

4) In *ICor* 11, 9, ricorre una fondamentale accezione di eresia: «Sento dire che, quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra voi (σχίσματα ἐν ὑμῖν) e in parte lo credo. È infatti necessario che avvengano eresie tra voi (δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι), perché si manifestino quelli che sono i veri credenti in mezzo a voi (ἵνα καὶ οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν)»⁴¹. Quest'uso del termine eresia corrisponde a quello negativo antipaolino sopra registrato in *Atti* 24, 5 e 28, 22. Paolo attesta un'utilizzazione fortemente negativa del termine di eresia, apocalitticamente segnata, in quanto interpretata come divisione della comunità eletta e credente, ispirata da potenze che, nel tempo escatologico della

³⁸ Paolo, in *Atti degli apostoli* 24, 14.

³⁹ «E del luogo dove io vado, conoscete la via?». Gli disse Tommaso: «Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via?». Gli rispose Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me (Εγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ). Se conoscete me, conoscerete anche il Padre; fin da ora lo conoscete e lo avete veduto (εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε· καὶ ἅπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑώρακατε αὐτόν)» (*Gv*, 14, 4-7).

⁴⁰ «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione (εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν) e molti sono quelli che entrano per essa; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita (τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν) e quanto pochi quelli che la trovano» (*Mt* 7, 13-14). Per un'interpretazione generica di «via di Dio secondo la verità» come adesione rigorosa ai dettami della Legge, cfr. *Mt* 22, 16; *Mc* 12, 14; *Lc* 20, 21.

⁴¹ *ICor* 11, 18-19. Cfr. *Gal* 5, 20.

Il tema di Babel

rivelazione, si oppongono alla rivelazione redentiva di Cristo⁴². Questo passo va, quindi, letto in stretta connessione con una violentissima forma di maledizione che si legge in *Gal* 1, 6-9, portata contro altri credenti in Gesù, che si oppongono all'interpretazione paolina del *kerygma*, che viene prospettata implicitamente quale l'unica 'ortodossa', in quanto identificata con lo stesso 'unico' «vangelo di Cristo» – e per Paolo non può essercene un altro! – sovvertito dagli empi emissari di Giacomo⁴³. Se, quindi, in altri contesti Paolo pare essere più tollerante⁴⁴, comunque la

⁴² Cfr. il fondamentale saggio di NORELLI, *Déchirements et sectes: un agraphon derrière I Corinthiens 11,18-19*, in *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, a cura di N. Ciola e G. Pulcinelli, Edizioni Dehoniane, Bologna 2008, pp. 265-285, ove il testo paolino viene fatto dipendere da un *logion* gesuano di ispirazione apocalittica, restituibile come: «Vi saranno σχίσματα e αἰρέσεις»; esso presupporrebbe uno scontro escatologico in atto tra potenze demoniache e potenze divine/celesti. Cfr. D.E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, tr. it. *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Paideia, Brescia 1996, il paragrafo «Predizioni escatologiche sugli eretici», pp. 536-539. È da tenere presente l'interpretazione di *1Cor* 11, 18-19 proposta da PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, cit., p. 165: «Questo passo va letto con occhi liberi da anacronismi. In realtà, non tratta di divisioni dottrinali. Il contesto è quello di conflitti durante riunioni di tipo rituale, derivate da differenze sociali tra più e meno abbienti». Eppure, è l'utilizzazione di un 'luogo comune' apocalittico, ove il termine αἰρέσεις sembra ricorrere con altra accezione, quello che colpisce nell'interpretazione di conflitti effettivamente non riconducibili a questioni dottrinali. Analogamente, in *1Cor* 5, 1-5 e 13 (con citazione di *Dt* 13, 6), Paolo espelle dalla comunità un credente, abbandonato in balia di Satana, per soli motivi morali, con formule solenni di maledizione, cui corrisponde il «sia anàtema (ἀνάθεμα ἔστω)» di *Gal* 1, 8-9, utilizzato per capitali questioni teologiche, quindi dottrinali (cfr. nota successiva); ove è comunque opportuno precisare che per l'ex-fariseo Paolo le questioni morali sono teologicamente capitali, in quanto volte a tutelare la purezza carismatica della chiesa quale nuovo tempio di Dio. Le lettere giovanee, nelle quali pure non ricorre il termine eresia, attestano chiaramente l'esistenza del 'luogo comune' apocalittico dell'eresia quale errore dottrinale, interpretato come resistenza demoniaca, anticristica alla rivelazione salvifica.

⁴³ «Mi meraviglio che così in fretta da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo passiate ad un altro vangelo (μετατίθεσθε εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον). In realtà, però, non ce n'è un altro (ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο); solo che vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo (μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ). Orbene, se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anàtema! L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi predica un vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anàtema! (εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίῃται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω)» (*Gal* 1, 6-9).

⁴⁴ Cfr. *1Cor* 3, 10-15; *Fil* 1, 15-18, ove provvisoriamente sono ammesse diverse interpretazioni del *kerygma* gesuano, purché Cristo sia predicato: comunque, escatologicamente l'autenticità dell'interpretazione paolina del messaggio, che proclama lo Spirito di Cristo quale unica scaturigine di giustificazione, sarà manifestata; cfr. SIMONETTI,

differenza di prospettiva potrebbe dipendere da un diverso contesto storico e da diversi rapporti di forza di Paolo all'interno di una determinata comunità, piuttosto che dal prevalere successivo di una visione più irenica e pluralistica delle chiese all'interno delle quali egli predica il suo messaggio⁴⁵. Certo, è del tutto assente in Paolo la pretesa di imporre con la forza la propria interpretazione, seppure questa è identificata con il vangelo e opposta a demoniache eresie/scismi infraecclesiali: sarà l'imminente giudizio di Dio a discriminare l'oro dal metallo volgare.

5) Nella deutero-paolina *Lettera a Tito*, si raccomanda alla comunità di tenersi lontano dall'«uomo eretico (ἰαίρετικὸς ἄνθρωπος)», che è colui che divide la comunità, introducendo opinione anomala, arbitrarie, fuorvianti⁴⁶. Il termine pare già essere tecnicamente utilizzato in *2Pietro* 2, 1, ove si condannano «falsi profeti» e, in particolare, «falsi maestri che introdurranno eresie di perdizione (ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας)». Su questa linea, l'eresia sarà definita «erba estranea», «erba del diavolo», «cattiva dottrina» da estirpare dal campo della chiesa redenta, da Ignazio di Antiochia⁴⁷ (significativamente

Ortodossia ed eresia tra I e II secolo, cit., pp. 14-19.

⁴⁵ Sulla difficile coesistenza, in Paolo, dell'esigenza di tenere unite le comunità dei credenti in Gesù all'interno delle quali opera e dell'esigenza di affermare con forza la verità del suo vangelo, che assume come rivelatogli direttamente da Cristo in maniera soprannaturale, cfr. PESCE, *La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo*, cit., pp. 165-168; in particolare: «Tutta la vicenda di Paolo testimonia l'esistenza di una pluralità di persone che si ritengono legittimate a esercitare un'autorità e che manifestano, però, opinioni e pratiche differenti. Esigenza di escludere la verità dell'altro perché la propria è derivata da una fonte di autorità soprannaturale, pluralità di autorità indipendenti proprio perché derivate da una fonte soprannaturale, esigenza di unità nonostante la diversità, sembrano tre caratteristiche contraddittorie e ineliminabili dal dna del cristianesimo delle origini che si perpetuerà in tutte le età successive fino ad oggi» (pp. 167-168).

⁴⁶ «Guardati dalle questioni sciocche, dalle genealogie, dalle questioni e dalle contese intorno alla Legge (μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς περιῦστασο), poiché sono cose inutili e vane (ἀνοφελεῖς καὶ μάταιοι). Dopo una o due ammonizioni, sta' lontano dall'uomo eretico (αἰρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νοουθεσίαν παραιτοῦ), ben sapendo che ormai è fuori strada e che continua a peccare condannandosi da se stesso (εἰδὼς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἀμαρτάνει, ὧν αὐτοκατάκριτος)» (*Tito* 3, 9-11).

⁴⁷ «Evitate erba estranea, che è dire l'eresia (ἄλλοτριὰς δὲ βοτάνης ἀπέχεσθε, ἧτις ἐστὶν αἵρεσις)» (IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Tralliani* 6, 1); «Non si trovi in voi l'erba del diavolo (τοῦ διαβόλου βοτάνη τις)» (*Lettera agli Efesini* 10, 3); cfr. *Lettera agli Efesini* 9, 1, ove la condanna del «cattivo insegnamento (κακὴ διδασχὴ)» è fatta dipendere dal dispositivo ortodosso, che edifica gli autentici, sottomessi fedeli, identificati con «le pietre

Il tema di Babel

mediatore tra tradizione giovannea e tradizione paolina), all'inizio del II secolo, quindi interpretata da Giustino, alla metà del II secolo, come perversione dottrinale della rivelazione ispirata dai demonii, che cercano di ostacolare l'universale diffusione del salvifico λόγος di Cristo, che 'è' Cristo⁴⁸. Come anticipato, ritengo che la prima organica elaborazione infracristiana di questa nozione specifica di eresia, formalmente affine alla maledizione rabbinica dei *minim*, sia comunque quella delle *Lettere di Giovanni*, ove, seppure non vi ricorra il termine, è evidentemente attivo il dispositivo apocalittico di censura eresiologicala: «Non riconoscono Gesù venuto nella carne. Ecco il seduttore e l'anticristo (ὁ πλάνοϋς καὶ ὁ ἀντίχριστος)»⁴⁹.

Ma concentriamoci, a questo punto, sull'eresia originaria della storia del cristianesimo: la pretesa gesuana.

III – Gesù eretico?

L'espressione eresia originaria è qui adottata come designativa della natura critica e contestativa, ambiziosissima (interpretandosi come espressiva della volontà ultima di Dio), ma necessariamente controversa, quindi minoritaria, infine perdente della pretesa di Gesù, condannata/perseguitata come blasfema, maledetta, causa di scandalo e impurità per Israele. D'altra parte, è possibile definire 'eretico' Gesù unicamente identificando un criterio interpretativo di 'norma', o meglio 'assetto religioso e ideologico dominante', rispetto al quale la sua pretesa, quindi quelle delle comunità che a lui si ispireranno, vengono a definirsi. Questa generica ideologia 'ortodossa' giudaica potrebbe essere identificata con il rispetto dei suoi 'pilastri'⁵⁰: il rigoroso monoteismo e l'elezione

del Tempio del Padre, preparati per la costruzione di Dio Padre, sollevati in alto dalla macchina di Gesù Cristo (διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ), cioè dalla croce, usando dello Spirito Santo come fune». Si noti che l'eresia condannata dal giovanneo Ignazio è quella docetistica, lo stesso oggetto della violentissima polemica di *1Gv* e *2Gv*.

⁴⁸ Cfr. GIUSTINO, *Apologie* I, 26,1-8, ove ricorre il riferimento al perduto Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων.

⁴⁹ *Seconda lettera di Giovanni*, 7.

⁵⁰ Cfr. J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London 1991, 2006²,

di Israele, chiamato a mantenersi, tramite la lettura religiosa del Pentateuco, quindi lo scrupoloso rispetto della Legge e dei riti del Tempio, popolo separato dai gentili idolatri e puro al cospetto di Dio. All'interno di questo quadro ideologico dominante, incentrato sul culto templare e il rispetto della Legge, un ruolo fortemente innovativo paiono svolgere le diffuse attese apocalittiche, nutrite dalla tradizione ideologica enochica. Ebbene, Gesù, pure nutrito di prospettive apocalittiche, pare non avere messo in discussione nessuno dei pilastri ebraici. Comunque, se non vi fosse stato uno scarto netto tra il pur polimorfo giudaismo dominante, comune, maggioritario o persino quello soltanto tollerato, e le ultimative pretese carismatiche e religiose di Gesù – antico seguace del decapitato Giovanni Battista, che ne anticipa elementi decisivi nell'annuncio del Regno, nell'eversiva pretesa carismatica e nella rottura con il Tempio – egli non sarebbe stato ucciso.

Interpreto, allora, la pretesa escatologico-messianica gesuana come 'eretica'⁵¹, non perché essa contesti un'ortodossia giudaica formalmente fissata e autoritativamente garantita, storicamente inesistente⁵², ma

il cap. 2, «The Four Pillars of second Temple Judaism», pp. 24-48; e THEISSEN, MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, cit., pp. 164-181.

⁵¹ In senso puramente sociologico, il polimorfo movimento dei seguaci di Gesù, itineranti o stanziali, che ne trasmettono memoria, prassi, messaggio, è comunque definibile come setta/αἵρεσις, seppure in senso ristretto, rispetto a una sua accezione più larga, che vedremo attestata da Giuseppe Flavio: «A sect is a small, organized group that separates itself from a larger religious body and asserts that it alone embodies the ideals of the larger group because it alone understands God's will. [...] In Jewish terms, this means that a sect sees itself as the true Israel. At best, all other Jews are sinners» (S.J.D. COHEN, *From Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 1987, 2006², pp. 120-121); cfr. l'intero paragrafo «“Sect” and “heresy”», pp. 120-122. Si noti che in quest'accezione la setta pretende, al tempo stesso, di essere dentro al grande corpo dell'ebraismo, ma anche di esserne separata, perché ne rappresenta l'avanguardia carismatica, esclusivamente, elettivamente consapevole della volontà ultima di Dio. Segnalo, comunque, una rivelativa identificazione tradizionale rabbinica di Gesù come 'l'eretico' per antonomasia: «The Hebrew name for Jesus, *Yeshu*, was understood traditionally as an acronym meaning “may his name be blotted out”» (D. BIALE, *Historical Heresies and Modern Jewish Identity*, in «Jewish Social Studies» n.s. 8/2-3, 2002, pp. 112-132, in particolare p. 113); per un'analisi critica della stigmatizzazione di «Jesus, the most famous of Jewish heretics», cfr. pp. 115-119.

⁵² Cfr. COHEN, *From Maccabees to the Mishnah*, cit., pp. 111-131. «Practices, not theology, also determined the boundary lines within the Jewish community» (p. 52). Inoltre, «the temple was the central authority against which sects defined themselves, but the high priests lacked sufficient power to be able to state which forms of Judaism were orthodox or to exclude from the temple those Jews whose practices they condemned». La

Il tema di Babel

perché prospetta una rivoluzionaria ed esclusiva via apocalittica di crisi (l'imminente giudizio di Dio impone una conversione radicale rispetto al proprio stesso status di ebreo osservante) e salvezza, troppo innovativa e ambiziosa rispetto alle opzioni religiose dominanti e a quelle tollerate, sia partecipi al culto e alle prassi comuni, che settarie. La pretesa originaria di Gesù è assolutamente eretica, perché fondata su un vantato possesso carismatico ed elettivo, che gli concede – sin dal battesimo – un'intimità mistico-visionaria con Dio assolutamente singolare – una sapienza apocalittica della sua volontà escatologica, non mediata né dalle autorità sacerdotali, deputate nel Tempio al culto e alla custodia della presenza assolutamente sottratta di Dio, né garantita dalla legittima interpretazione rabbinica della Legge – che Gesù illumina e relativizza con un insegnamento escatologico – al tempo stesso più severo nei confronti dei giusti e più misericordioso nei confronti dei peccatori – che trae la sua autorità direttamente dall'ispirazione divina. Vantare il possesso di una salvifica conoscenza elettiva, rivelatagli intimamente da Dio e da Dio donata agli ultimi, ma negata alle autorità religiose di Israele (*Mt* 11, 25-27); dichiarare apocalitticamente di «vedere Satana cadere dal cielo come una folgore» (*Lc* 10, 18), annunciando la liberazione escatologica che, tramite i suoi stessi esorcismi, Dio viene compiendo, abbattendo l'ubiquo potere del Demonio (cfr. *Mc* 3, 22-30; *Mt* 12, 22-32); concedere ai suoi discepoli una violazione eccezionale del Sabato, riservata a Davide o ai sacerdoti del Tempio (cfr. *Mc* 2, 23-28) o relativizzare (senza certo abrogarle) le rigide norme di purità (cfr. *Mc* 5, 25-34; 7, 1-23); proclamare beati gli ultimi e i reietti, prevedendone l'imminente esaltazione escatologica, a danno dei primi, dei potenti e dei giusti orgogliosi della loro purità religiosa (cfr. *Mt* 5, 1-12; *Lc* 6, 20-26), presto sostituiti dal divino innalzamento al potere di Gesù e dei suoi dodici apostoli (cfr. *Lc* 22, 28-30; *Mc* 10, 42-45; *Mt* 20, 16 e 20,

conclusione è netta e anticipa, riferendola all'intero ambito giudaico, la proposta di Mauro Pesce (abbandonare la categoria di eresia nella valutazione della storia delle origini cristiane), sulla quale tornerò più avanti: «The only way to avoid the accumulated theological and polemical baggage attached to “orthodox” and “normative” is to avoid the terms and the concepts they convey» (p. 131). Pur riconoscendo la rigorosa fondatezza storica della decisione di Cohen, ritengo che un'adozione criticamente consapevole del termine eresia, in relazione alla pretesa gesuana, possa essere storicamente proficua.

25-28; 21, 32; 23,11); intraprendere la purificazione del Tempio, accusato di corruzione, rovesciando i banchi dei cambiavalute, quindi rifiutando il sistema sacrificale templare (cfr. *Mc* 11, 15-18; *Mt* 21, 12-16); instaurare, in sostituzione dei riti sacrificali del Tempio, un nuovo rito di alleanza, che pare essere provvisorio e introduttivo all'imminenza dell'avvento del Regno (cfr. *Mc* 14, 22-24; *Mt* 26, 26-29): tutto ciò significa scuotere sin dalle sue fondamenta l'intero sistema religioso ebraico, perché, affidandosi alla pretesa divisiva di Gesù, esso si converta e si apra all'irruzione del Regno di Dio.

Pertanto, pur consapevole del possibile scarto tra il Gesù storico e ciascuna di queste testimonianze, seppure del tutto sobria, non elitaria, del tutto disinteressata a elucubrazioni esoteriche, la pretesa eretica gesuana mi pare propriamente apocalittica⁵³, in quanto a) fondata sulla pretesa di accogliere direttamente, senza intermediari istituzionali, la rivelazione di Dio, di cui Gesù possiede una visione diretta; b) incentrata sulla visione dell'imminente avvento del nuovo eone, distruttivo nei confronti del vecchio eone; c) caratterizzata dall'azione esorcistica di Gesù, che in Spirito sottrae al demonio, visto ormai cadere dal cielo, il suo potere sugli uomini di Israele e sul 'mondo'; d) prospettata come rivelazione ultimativa, che pone l'*aut aut* tra un'incredulità dannatrice e la fede salvifica, non surrogabile dal culto o dalla meditazione della Legge; e) connessa alla ridefinizione delle gerarchie religiose giudaiche, con l'esaltazione di Gesù/Figlio dell'uomo quale probabile messia escatologico e dei dodici come suoi governanti corrispondenti alle dodici tribù di Israele. Questo dispositivo apocalittico, portato da Gesù al centro del sistema religioso giudaico, nel Tempio, diviene sovversivo ed eretico, proprio perché fondato sulla pretesa di possedere una potenza dello Spirito sovraordinata a quella di sacerdoti, scribi, farisei, potenze politiche, quindi di impersonificare la volontà ultima di Dio nei confronti della storia di Israele, che nella 'rivivificazione' del Tempio, ormai prossimo alla distruzione per volontà stessa di Dio, trovava probabilmente il suo punto culminante.

⁵³ Per la dimostrazione di questa tesi, non posso che rimandare all'analisi dei testi evangelici e all'ampia discussione storiografica intrapresa in LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, cap. IV, di prossima pubblicazione.

Il tema di Babel

Si comprende, allora, come – dopo il trauma radicale della crocifissione di Gesù come bestemmiatore maledetto dalla Legge⁵⁴ e falso messia e dopo la fede dilagante nella sua resurrezione, eretica proprio perché credeva nella glorificazione in Spirito di un criminale impuro e contaminante salutato come messia – i principali eredi di una figura scandalosa e rimossa abbiano progressivamente radicalizzato il loro distacco rispetto al giudaismo dominante e alle sue coordinate ideologiche condivise. Infatti, essi sono stati tutti perseguitati e alcuni di loro uccisi (dall'eversivo Stefano a Pietro e al pio Giacomo, da Paolo a 'Giovanni'), perché prima o poi accusati di mettere in questione ciascuno degli irrinunciabili capisaldi condivisi. La coerente tradizione martiriale di questo singolare movimento messianico ebraico ne prova la vocazione irriducibilmente eretica, ripetutamente accusata e condannata dai giudei come blasfemia e apostatica o comunque sempre più aspramente emarginata, qualsiasi ne fosse la sua declinazione grupale e ideologica⁵⁵.

Ma, tornando a sfiorare il Gesù storico, quali possono essere i guadagni interpretativi che possono derivare dal definire eretica la sua pretesa⁵⁶?

⁵⁴ «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando egli stesso maledizione per noi (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα), come sta scritto: “Maledetto chi penda dal legno (Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου)” (Deut 21, 23)» (Gal 3, 13).

⁵⁵ Su quali basi ideologiche, infatti, i gruppi cristiani furono progressivamente tutti emarginati, talvolta perseguitati (si pensi alle comunità prese di mira da Saulo), quindi di fatto espulsi dalle comunità giudaiche, a Gerusalemme e fuori, anche prima del 70? Su quali basi ideologiche i *leaders* dei gruppi cristiani furono progressivamente tutti perseguitati (Pietro, Paolo) e alcuni uccisi per lapidazione, cioè per blasfemia (Stefano, Giacomo)? «Negli ambienti sacerdotali del tempo. Le leggi relative alla bestemmia, codificate in Levitico 24, 10-23, dovevano essere interpretate in modo molto più estensivo che non negli ambienti farisaici; Flavio Giuseppe stesso sottolinea lo spietato rigore dei sadducei nei processi, a fronte della maggiore moderazione dei farisei. Quindi è possibile che, secondo l'interpretazione della normativa seguita dai sadducei, le affermazioni di Gesù davanti a Caifa, come quelle analoghe dei suoi seguaci dopo di lui, pur non essendo in senso stretto bestemmie, nel senso che non maledicevano il nome di Dio, potessero comunque essere fatte rientrare in quella categoria e punite come tali» (C. GIANOTTO, *Giacomo, fratello di Gesù*, il Mulino, Bologna 2013, p. 64). Certo, «fu solo il giudaismo assediato dei giorni successivi alla distruzione del Tempio che pensò fosse assolutamente necessario tagliar fuori i giudei che credevano in Gesù. Il pericolo di estinzione solitamente costringe una religione a diventare più rigidamente ortodossa allo scopo di sopravvivere e il giudaismo non fece eccezione» (R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, Doubleday e C., New York 1966-1970, tr. it. *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, 1999⁵, p. LXXXVI).

⁵⁶ Non mi pare pertanto meramente provocatoria l'interpretazione del «ribelle Gesù,

1) Essa consente di riconoscere immediatamente l'appartenenza di Gesù ebreo al suo esclusivo contesto religioso giudaico: l'eretico si specifica soltanto in relazione al sistema religioso e culturale nel quale la sua 'decisione' interviene. Pertanto, «la disputa religiosa con Gesù fu una disputa infragiudaica»⁵⁷. Certo, i sacerdoti e il sinedrio hanno giudicato del tutto eversivo, quindi eretico/scismatico, il conflitto gesuano con il Tempio, centro vitale della religiosità ebraica, Luogo della presenza di Dio, che, evidentemente, Gesù pretende di vedere dislocato in un altrove escatologico, se non di dislocare in un altrove comunitario/settario⁵⁸. Negare la dimensione eretica della pretesa gesuana significa normalizzarlo, renderlo un ebreo sostanzialmente integrato nel giudaismo comune, tacitare la forza critica del suo vangelo, rassegnandosi a non spiegare l'anomalia della sua iperbolica pretesa, a non rendere ragione della sua morte traumatica e dell'impressionante forza d'irradiazione e innovazione testimoniata dalle comunità che a lui si ispiravano.

2) Essa consente di comprendere l'ideologicamente violenta pretesa di assoluto potere teologico avanzata dal 'mite', eppure 'tremendo' Gesù storico, quale eletto, ultimo rivelatore di Dio⁵⁹. Essa era fondata su un

eretico per eccellenza» proposta da E. BLOCH, *Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968, 1970², tr. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1971, in particolare pp. 169-184.

⁵⁷ BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., p. 454.

⁵⁸ «Anche il conflitto di Gesù con il Tempio è un conflitto *dentro* il giudaismo, non è uno scontro *contro* il giudaismo» (THEISSEN, MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, cit., p. 533); «Il messaggio della profezia sul Tempio e della "purificazione" del Tempio era il seguente: questo Tempio è destinato a scomparire. Al suo posto Dio ne edificherà un altro [...] Con la sua critica al Tempio, Gesù giunse di fatto a una autoesclusione provvisoria (escatologicamente delimitata e passeggera) dal culto e – come avrebbe potuto sembrare a qualcuno – dalla salvezza. È senz'altro difficile immaginarsi che Gesù, un paio di giorni dopo una critica così aspra al Tempio, possa aver preso un agnello pasquale per consumarlo con i suoi discepoli. Verosimilmente egli sperava che nel frattempo sarebbe giunto il regno di Dio, nel quale si sarebbe mangiato e bevuto in maniera del tutto diversa» (p. 531).

⁵⁹ Cfr. A. DESTRO, M. PESCE, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 161, ove si insiste, in riferimento a detti dei vangeli sinottici, sul «fatto storico dell'atteggiamento conflittuale esplicito di Gesù»; e, in riferimento al IV vangelo – che è comunque interpretato come testo che ormai si colloca al di fuori del giudaismo – sul «conflitto ideologico aperto da Gesù», sulla «irriducibilità e radicalità della denuncia delle parole di Gesù verso i suoi interlocutori».

Il tema di Babel

carismatico rapporto diretto con Dio, di tipo mistico-visionario, profetico o apocalittico, che lo autorizzava ad annunciare l'irruzione del Regno escatologico, nel quale egli avrebbe svolto un ruolo-chiave, e ad agire come suo vettore, indipendentemente dalle autorità religiose ebraiche riconosciute (sacerdoti e maestri riconosciuti della Legge). Questa autorità carismatica è di fatto 'eretica', perché afferma 'dal basso' uno scarto interno al sistema religioso stabilito, cui chiede di proiettarsi verso una dimensione ulteriore, quindi destabilizzandolo, inquietandolo, relativizzandolo, sottoponendolo alla κρίσις, cioè al giudizio imminente di Dio, che, tramite Gesù stesso, avrebbe realizzato un nuovo ordine religioso e un nuovo Tempio. L'atteso Regno di Dio avrebbe comunque ridefinito eversivamente ('beati gli ultimi') i rapporti di potere religioso e politico a partire dalla risposta di apertura o chiusura nei confronti dell'annuncio di Gesù e dei suoi eversivi⁶⁰ atti di misericordia per gli ultimi, liberazione dei poveri, guarigione di malati e ossessi, che pretendono di presentificare il regno che viene⁶¹. A partire da Bultmann, effettivamente l'intera attività di Gesù pare essere finalizzata alla chiamata alla decisione critica (posta dinanzi all'imminente giudizio/κρίσις di Dio)⁶², quindi a una rottura infrareligiosa. Se Gesù è stato convinto di 'vedere' una rivelazione salvifica straordinaria di Dio e di rivelarne l'ultimo atto misericordioso, attraverso il quale le potenze demoniache sarebbero state abbattute, gli oppressi liberati, il regno di Dio finalmente stabilito, donando ciò che Legge e Tempio non riuscivano ad attingere e a mediare, egli ha condiviso categorie apocalittiche: la salvezza dipende

⁶⁰ Cfr. DESTRO, PESCE, *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano 2015, il capitolo «Il messaggio. Il capovolgimento del mondo e l'ostilità che suscitava», pp. 58-76.

⁶¹ «Jesus saw himself as God's last messenger before the establishment of the kingdom. He looked for a new order, created by a mighty act of God. In the new order the twelve tribes would be reassembled, there would be a new temple, force of arms would not be needed [...], and Jesus and his disciples – the poor, meek and lowly – would have the leading role» (E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1985, p. 319).

⁶² «Il Regno di Dio significa la *salvezza* per l'uomo ed esattamente la *salvezza escatologica*, che pone termine a ogni realtà terrestre. Questa salvezza è l'unica salvezza di cui si può parlare. Perciò esige dall'uomo la decisione [...] Questa salvezza si pone di fronte all'uomo come un *aut aut*» (R. BULTMANN, *Jesus*, Wertheim, Berlin 1926, tr. it. *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972, 1984³, p. 31). Confusa e indebita mescolanza tra filosofia (un certo heideggerismo...) e teologia? O, piuttosto, intelligenza storica della natura formale dell'atto di fede richiesto da Gesù?

da un supplemento di rivelazione elettiva, mistica, che la comune tradizione religiosa giudaica non può attingere, se non attraverso la mediazione dell'inviato carismatico di Dio. Per partecipare alla giustificazione salvifica, non basta più appartenere al popolo eletto, né basta la fedeltà pratica e rituale all'integralità della Legge, né partecipare nel Tempio ai riti sacrificali di purificazione, ma occorre fruire della conoscenza elettiva e dello Spirito redentivo della novità escatologica. Il popolo eletto è quindi scisso a) in massa in attesa di illuminazione e in setta carismatica illuminatrice; b) in chiamati (tutto Israele) ed eletti (coloro che credono in Gesù: cfr. *Mt* 22, 14); c) quindi, secondo modalità apocalittiche più radicali, adottate dalla comunità giovannea e da quella tommasina, in figli del diavolo e figli di Dio, in seme del diavolo/tenebra e seme di Dio/luce⁶³. Insomma, se quello di Gesù era un rilevante (certo non l'unico) movimento carismatico-escatologico, apocalittico, attivo poco prima della distruzione del Secondo Tempio, come rifiutargli l'appellativo di ambiziosissima 'eresia che mira all'ortodossia', di movimento settario, fondato sulla decisione escatologica, ma indirizzato alla conversione e alla guida dell'intero Israele⁶⁴? Come poteva giudicare questa pretesa il sistema religioso comune e dominante? O convertendosi, o respingendolo. Ma come veniva interpretato allora Gesù da quelli che non credevano nel suo carisma ispirato e nel suo messaggio escatologico?

3) Tenendo presente l'ambiguità del termine, definire eretica questa pretesa rende immediatamente riconoscibile la ripulsa che essa, introdotta da Gesù (nel cuore del Tempio), ha patito da parte dei sacerdoti e del sinedrio⁶⁵, successivamente da parte del giudaismo comune, constatando

⁶³ «La missione cristiana [aggiungerei: come quella gesuana] va incontro ad una resistenza; poiché tale missione sa di essere ispirata dallo Spirito, questa resistenza è per lei diretta contro di lui, ed essa non la può comprendere se non come segno di cattiva volontà e di indurimento [...] La manifestazione dell'anticristo accompagna quella del Cristo e, davanti al messaggio profetico, il *regnum Christi* e il *regnum Satanae* si separano» (E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 57, 1960, pp. 162-185, quindi in Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen, I-II*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 1964², tr. it. *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985, il cap. «Gli inizi della teologia cristiana», pp. 83-105, in particolare pp. 101-102).

⁶⁴ Cfr. SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., pp. 222-228.

⁶⁵ «In quanto rappresentanti di una istituzione, il santuario, saldamente fondata sia sotto il riguardo cosmologico (teologia della creazione) sia sotto quello della teologia

Il tema di Babel

come marginale e minoritaria sia stata la sua capacità di penetrazione e diffusione nel suo contesto di appartenenza. Gesù fu consegnato ai romani, con l'accusa di spacciarsi per il messia/re di Israele, perché considerato responsabile di atti provocatori nei confronti del Tempio, connessi a un'interpretazione della Legge eversiva, perché liberamente affermata con carismatica autorità, vantata come superiore a quella di scribi e farisei, loro legittimi interpreti⁶⁶.

4) Soltanto un'apocalittica pretesa eretica, cioè al tempo stesso vissuta come divinamente sancita e ispirata, ma giudicata dal giudaismo dominante come arrogante delirio visionario di un falso profeta e di un bestemmiatore, può dare ragione della morte violenta di Gesù, eseguita dai romani preoccupati di eliminare un aspirante messia/re, ma in seguito all'accusa di

dell'elezione, e di un ordinamento ierocratico tradizionale, essi [aristocrazia sacerdotale sadducea e sommo sacerdote presidente del sinedrio] erano disponibili nella minor misura possibile per ogni innovazione, anche a prescindere dalla responsabilità politica nei confronti della potenza straniera dominatrice. Questa tendenza trovava riscontro nella limitazione della rivelazione normativa alla Legge scritta e in una dottrina scribale elitaria: le attese profetiche del futuro, che mettevano in discussione lo *status quo*, presupponendo altresì un piano storico determinato in senso escatologico ed insieme una sorta di *heimarmene*, potevano infatti essere respinte senza esitazione, proprio richiamandosi alla sola rivelazione vincolante, quella sinaitica» (J. MAIER, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Echter Verlag, München 1990, tr. it. *Il giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione*, Paideia, Brescia 1991, p. 317). In effetti, la pretesa estatica, carismatica ed escatologica di Gesù apocalittico, non più confinata in contesti geografici e ambienti marginali, ma manifestata nel cuore del Tempio con il rovesciamento dei tavoli dei cambiavalute, per di più un certo seguito messianico che egli pare aver avuto a Gerusalemme nei suoi ultimi giorni di vita, risultavano in netta antitesi rispetto all'ideologia sadducea e scribale, cui in effetti rivolgeva una sfida ideologicamente radicale (seppure non violenta). Cfr. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, cit., pp. 49-75, in particolare il par. 3. 6, «Who or what killed Jesus?», pp. 67-70, ove si conclude: «The most probable historical reconstruction of the death of Jesus is that on the Jewish side the principle movers were the high-priestly faction» (p. 70), in seguito alla sfida lanciata contro il Tempio da Gesù stesso.

⁶⁶ Cfr. THEISSEN, MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, cit., pp. 570-573. Sia chiaro che rilevare la responsabilità dei nemici giudaici di Gesù nella sua morte non significa affatto minimizzare il ruolo chiave dei romani, né accettare acriticamente i resoconti evangelici, necessariamente parziali, che hanno contribuito a generare precocemente l'idea del popolo giudaico apostata e deicida. L'orrore indicibile dell'olocausto trova qui una delle sue radici e lo storico non può mai essere superficiale o irresponsabile nell'elaborazione delle sue povere tesi. Considero sostanzialmente equilibrata, seppure condizionata da queste 'sacrosante' esigenze di responsabilità, la ricostruzione di Destro e Pesce, *La morte di Gesù*, cit., pp. 108-132, in particolare pp. 129-132.

bestemmia nei confronti del Tempio (e del Nome di Dio?) e di sedizione messianica avanzata dal sinedrio⁶⁷. La morte di Gesù, pertanto, prova la radicalità della pretesa gesuana, la pericolosa natura eversiva che altri ebrei vi identificarono, infine il suo fallimento storico immediato.

5) Negli stessi vangeli canonici, Gesù è accusato di essere un taumaturgo perverso posseduto da spirito o potenza demoniaci⁶⁸, quindi un mago⁶⁹,

⁶⁷ «He was executed by Pilate at the behest of the Jewish leadership, including at least the chief priests [...] The situations seems to require only the involvement of the priests, but we cannot definitely exclude the participation of other leaders. The Pharisees cannot be decisively eliminated from participating because it remains possible (though not necessary) that there was a hearing by the Sanhedrin and that scribes were present» (SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., p. 318). Cfr. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., pp. 636-640; sulla delicatezza di questa constatazione e sul rapporto perverso che essa ha storicamente assunto quale scaturigine privilegiata dell'anti-giudaismo, rimando alle rigorose, ma alte considerazioni dello stesso Brown, pp. 439-455.

⁶⁸ «Gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: “Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demonii per mezzo del principe dei demonii [...] Dicevano: “È posseduto da uno spirito immondo”» (Mc 3, 22 e 30); Gesù controbatté affermando che il suo potere non è quello di uno spirito maligno, ma lo stesso Spirito Santo; cfr. Mt 12, 24; 10, 25; Lc 11, 4-22; Gv 8, 48.

⁶⁹ Cfr. Mc 3, 20-30; Mt 12, 22-32; 10, 25; Lc 11, 15-16; Gv 9, 48; PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 58: «Uno degli scribi da mezzo alla gente gridò: “Il vostro Gesù, quei miracoli e prodigi che ha operato li ha fatti come mago e non come profeta!” (*Jesus vester signa et prodigia quae fecit, ut magus non ut propheta fecit*)». Segnalo, poi, un passo del Talmud babilonese, *Sanhedrin* 43a, cit. in R. SCHNACKENBURG, *Das Evangelium nach Markus*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1966, 1971², tr. it. *Vangelo secondo Marco*, Città Nuova, Roma 1963, 2002⁵, ove si legge in un brano indirizzato contro Gesù, accusato di essere il falso profeta di Dan 13, 2-6, che istiga Israele all'apostasia: «Sarà trascinato alla lapidazione, perché ha esercitato la magia, fuorviò Israele e lo fece apostatare [...] Poiché non risultò nulla a sua discolpa, lo s'impiccò la vigilia di Pasqua». Per la restituzione polemica nelle *Toledot Yeshu* (i cui primi materiali risalgono al II e la cui redazione è databile tra il IV e il VI secolo) di Gesù quale bastardo nato da uno stupro ingannevole di Maria, rabbino pervertito dalla sua superbia, ladro del Nome di Dio nel Tempio e «black magician», cfr. D. BIALE, *Historical Heresies and Modern Jewish Identity*, cit., pp. 115-116; per l'approfondimento dell'opera, cfr. P. SCHÄFER, M. MEERSON e Y. DEUTSCH (a cura di), *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited. A Princeton Conference*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011. Cfr., inoltre, le accuse di Celso (evidentemente di origine giudaica) rivolte a Gesù mago in ORIGENE, *Contro Celso* I, 38; I, 68; I, 71; VI, 42; VI, 45; quindi le accuse di magia rivolte contro Gesù contro le quali cerca di rispondere LATTANZIO, *Divinae institutiones* V, 3, 19. Rimando al discutibile, ma grande volume di M. SMITH, *Jesus the Magician*, Barnes & Noble, New York 1978, tr. it. *Gesù Mago*, Gremese, Roma 1999. Sulla rivelativa contro-leggenda giudaica di Gesù, *mamzer*/bastardo nato dall'unione impura del soldato romano Panthera con Maria adultera e vagabonda, cfr. ancora Celso in Origene, *Contro Celso* I,28 e I,32-33; cfr. S. MCKNIGHT, “Calling Jesus Mamzer”, in «Journal for the Study of the Historical Jesus» 1, 2003, 73-103; e la tesi radicale di B.D. CHILTON, *Jésus, le mamzer (Mt 1.18)*, in «New Testament Studies» 46, 2000, 222-227.

Il tema di Babel

cioè un falso profeta⁷⁰, un samaritano⁷¹, un bestemmiatore⁷² che si arroga potere e nome di Dio⁷³. Ebbene, rovesciate polemicamente, queste sono le identiche accuse ricapitolate dalla primissima eresiologia cristiana contro Simon Mago (controfigura di Paolo, Marcione, la gnosi), colui che anch'io considero⁷⁴ come uno storico messia samaritano, avvertito dalle prime missioni gesuane, ellenistica e giovannea, come temibile rivale di Gesù. Secondo il meccanismo della contro-storia, la stessa ideologia giudeo-cristiana primitiva (che affiora con tutta evidenza già in *Atti* 8, 9-25, quindi, pienamente dispiegata, seppure attraverso stratificazioni e deformazioni, nello stesso *corpus* pseudo-clementino, quindi negli apocrifi *Atti di Pietro*)⁷⁵ è impegnata a screditare Simone, restituito come la prima figura storica di anticristo, falso discepolo corruttore, che si arroga idolatricamente una δύναμις divina, della quale si esalta, uguagliandosi a Dio, divenendo quindi padre di tutte le eresie, oltre che amante della prostituta Elena di

⁷⁰ Il testo chiave è in proposito *Deut* 18, 9-14, ove il mago/incantatore/seduttore è contrapposto al profeta pari a Mosè profetizzato in *Deut* 18, 15; cfr. *Lev* 19, 31; *Deut* 13, 2-6.

⁷¹ «Non diciamo con ragione noi che sei un Samaritano e hai un demonio?» (*Gv* 8, 48); cfr. *Geremia* 23, 13-15, sulla perversa profezia samaritana che corrompe anche quella giudaica. Non approfondisco qui il tema – storicamente intricatissimo, eppure storiograficamente fortunatissimo – dell'eventuale origine samaritana della teologia alta 'scoperta' dalla comunità giovannea.

⁷² Cfr. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., il notevolissimo paragrafo: «Eventuali implicazioni blasfeme del ministero di Gesù», pp. 621-625.

⁷³ Cfr. *Mc* 14, 61-64; *Gv* 10, 30-39; *Dan* 8, 23-25; 9, 27. Segnalo la notevole ricostruzione di G.N. Stanton, *Jesus and Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, il cap. 6 «Jesus of Nazareth: a magician and a false prophet who deceived God's people», pp. 127-147, che, risalendo dalle accuse contro Gesù testimoniate nel II secolo in Giustino e Celso, le rintraccia già nel NT: «The claim advanced in this chapter that Jesus was perceived in his own lifetime to be a demon-possessed magician / sorcerer and a false prophet who deceived God's people coheres well both with his downfall and with the "aftermath". Both the teaching and the actions of Jesus drew criticism. Were his exorcisms and healing miracles signs that God's kingly rule was breaking into history, or were they the result of his collusion with the prince of demons? Was Jesus a prophet sent by God, or was he a false prophet who was deceiving Israel?» (p. 147).

⁷⁴ Per una trattazione sistematica, rimando a LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, cit., il cap. «Il corpo di Dio. La mistica erotica del *Cantico dei cantici* dal *Vangelo di Giovanni* ai Padri», il par. «Il dilemma samaritano. Simon Mago ed Elena/Luna: una coppia equivoca».

⁷⁵ Mi limito a rinviare a PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* I, 54; I, 70 e 72. Ricordo come nel *corpus* pseudo-clementino la figura di Simon Mago sia la controfigura maledetta di Paolo (l'*homo inimicus* della comunità giudeo-cristiana 'pseudo-clementina': cfr. ID., *Recognitiones* I, 70), Marcione, lo gnosticismo.

Troia/Tiro – riscattata con denaro in un bordello di Tiro – simbolo apocalittico della corruzione di Israele con la fornicazione idolatrica, quindi con la corruzione della sapienza divina⁷⁶. Non a caso, lo stesso Giustino eredita questo luogo-comune apocalittico, della figura anticristica di Simone, posseduto dal demonio e arcieretico, quindi ispiratore di tutte le eresie (in particolare quelle dualistiche)⁷⁷. Mi pare che la critica non abbia mai riflettuto a sufficienza sulla sistematicità di questa restituzione eretica (più profonda di quella meramente magico-taumaturgica messa in rilievo da Morton Smith) di Gesù, desumibile dalla catalizzazione delle stesse accuse portate contro la figura di Simon Mago. Infatti, se ritroviamo le identiche caratteristiche eresiologiche di Simone nel

⁷⁶ Per la dimostrazione della dipendenza di *Atti* 8, 9-25 da un format profetico-apocalittico, attestato *Isaia* 14 e soprattutto da *Ezechiele* 28, rimando ancora a LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, cit., il cap. III, «Il corpo di Dio». Per la diffusione di un vero e proprio format apocalittico dell'Anticristo, cfr. *Apocalissi di Giovanni* 13, 11-18; e *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* 2, 1-12. Significativamente, gli elementi che si incontrano nel mito di Simon Mago ritornano tutti in questi due testi neotestamentari, ove già centrale è la connessione tra l'attività dell'Anticristo e il mistero dell'inganno. Sulla pretesa apocalittica, razionalmente non argomentata, di identificarsi con l'autentica comunità eletta, contrapposta non soltanto al mondo malvagio in preda al Maligno, ma anche a determinate comunità cristiane giudicate inadeguate dal punto di vista della fede e della prassi, quindi partecipi della tenebra demoniaca, cfr. T. NICKLAS, *Die Darstellung von innergemeindlichen Gegnern in der Offenbarung des Johannes*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6/2, 2009, pp. 349-361; significativamente, Nicklas indica il testo dell'*Apocalisse*, ove certo non compare il termine eresia, comunque rilevante per la costituzione della sua nozione: «An keiner Stelle in der Offenbarung des Johannes begegnet das Wort αἵρεσις, das zunächst ja einfach eine "Schule" oder "Partei", dann auch eine Lehrmeinung und im antiken Christentum mehr und mehr eine falsche (und damit gefährliche) Lehrmeinung, d.h. eine "Häresie", bedeutet, die dann meist auch einer mehr oder weniger fest abgrenzbaren Gruppe zuzuordnen ist. Und doch: Obwohl also die sich später durchsetzende Terminologie in der Offb noch nicht zu finden ist, ist dieser Text trotzdem durchaus für die vorliegende Fragestellung nach frühchristlichen "Konstruktionen von Häresie" relevant» (p. 349).

⁷⁷ Cfr. GIUSTINO, *Apologie* I, 26, 1-8; I, 56, 1-2; II, 15, 1. Appunto, da Giustino a Ireneo, sino a Origene e a Eusebio, Simone Mago samaritano è considerato come l'arcieretico inventore della gnosi dualistica, persino influente sulla genesi della cristologia alta giovannea: a differenza di molti autorevoli studiosi, considero questa connessione come non fondata storicamente. È comunque significativo che la più importante eresia dei primi tre secoli cristiani sia connessa a una figura tipologicamente notevolmente corrispondente a quella del Gesù eretico, contro i quali si scagliano i suoi avversari farisei, scribi, persino il sommo sacerdote, negli stessi vangeli canonici. Ricordo, inoltre, come nel corpus pseudo-clementino Simone divenga la maschera non soltanto di gnosticismo e marcionismo, ma persino dell'empia, eretica dottrina di Paolo!

Il tema di Babel

Gesù storico, screditato dai suoi nemici secondo le stesse testimonianze canoniche (certo storiche, in quanto non certo inventate dai flussi memoriali gesuani per squalificare il loro Messia!), evidentemente il dispositivo eresilogico apocalittico preesisteva all'uno e all'altro, per essere applicato all'uno e all'altro; o, al limite, esso è la paradossale ricapitolazione antisimoniana delle accuse progressivamente portate contro il Gesù storico. Nei vangeli canonici, quindi, Gesù è giudicato dai propri nemici come eretico, essendo condannato con le identiche accuse che l'eresiologia protocristiana scaglierà contro i suoi nemici e il suo prototipo samaritano.

6) Torniamo sull'accusa di bestemmia riferibile alla sacrilega pronuncia dell'impronunciabile Nome di Dio. Nel *Vangelo di Giovanni*, è nota l'autoidentificazione di Gesù con l'«Io Sono», il tetragramma, l'ineffabile, eppure rivelato Nome di Dio di *Ex* 3, 14; in particolare, in *Gv* 8, 58-59 – vi tornerò nella Seconda Parte di questo saggio – Gesù è quasi lapidato come bestemmiatore da quelli che pure sono definiti quali discepoli che avevano creduto in lui, appunto perché egli si identifica apertamente con l'«Io Sono» divino⁷⁸. Ebbene, colpisce ritrovare l'identificazione di Gesù con l'«Io Sono» anche nel *Vangelo di Marco*⁷⁹, che certo non condivide la cristologia alta giovannea, né la sua affermazione della divinità preesistente di Gesù. In realtà, Gesù afferma «Io Sono» in risposta alla domanda del sommo sacerdote, che gli chiede se fosse proprio lui «il Cristo, il Figlio di Dio benedetto»; eppure, più che l'accettazione della (pur tendenziosa) proposta identità messianica avanzata dal sommo sacerdote, proprio l'«Io Sono» pare per alcuni interpreti essere

⁷⁸ Sull'autoattribuzione dell'«Io sono» come Nome divino, cfr. *Gv* 8, 24; 8, 28; 8, 58; 13, 19; 18, 5 (al momento dell'arresto!); quindi, in senso non assoluto, ma comunque rivelativo, 6, 35; 6, 51; 8, 12; 8, 23; 10, 7; 10, 9; 10, 11; 10, 14; 11, 25; 14, 6; 15, 1; 15, 5. Ma cfr. anche *Mt* 14, 27; *Lc* 24, 26. Sul tema, rimando alla trattazione di D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone, London 1956, il par. «The "I Am" of the Messianic Presence», pp. 325-329; e a quella di BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, cit., Appendice quarta, «Ego eimi: "io sono"», pp. 1482-1489.

⁷⁹ «Di nuovo il sommo sacerdote lo interrogò dicendogli: "Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto (Σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ);" Gesù rispose: "Sono Io (Ἐγὼ εἰμι)" [...] Allora il sommo sacerdote, strappandosi le vesti, disse: "Che bisogno abbiamo ancora di testimoni? Avete udito la bestemmia (ἠκούσατε τῆς βλασφημίας); che ve ne pare?". Tutti sentenziarono che era degno di morte» (*Mc* 14, 61-64); cfr. *Lc* 22, 69-71; e la formula attenuata di *Mt* 26, 63-66, che elimina l'«Io Sono».

«la bestemmia» di cui Gesù è accusato e dichiarato di essere meritevole di morte⁸⁰. Ritengo possa essere in proposito assai rilevante un passo del *Vangelo di Marco*, tratto dall'inizio del grande discorso escatologico, introdotto dalla profezia della distruzione del Tempio, ove Gesù afferma:

Guardate che nessuno vi inganni (Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ)! Molti verranno in mio nome, dicendo: «Sono Io» (Ἐγὼ εἰμι) e inganneranno molti (πολλοὺς πλανήσουσιν) [...] Allora, dunque, se qualcuno vi dirà: «Ecco, il Cristo è qui, ecco è là», non ci credete; perché sorgeranno falsi cristi e falsi profeti (ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται) e faranno segni e portenti per ingannare, se fosse possibile, anche gli eletti (πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς)! Voi però state attenti! Io vi ho predetto tutto (Mc 13, 5 e 21-23).

Il passo prospetta in negativo l'autoattribuzione messianica, presentando l'identica espressione «Sono Io», quindi il Nome di Dio, che Gesù pronuncia al processo e che il IV vangelo mette sistematicamente sulla bocca di Gesù. Ma, in questo caso, l'espressione è collegata: a) all'apparizione apocalittiche di figure anticristiche, che, agendo con potenza carismatica (evidentemente demoniaca), contrastano la rivelazione salvifica, parodiandola in maniera blasfema; b) al mistero di inganno, che contrasta l'apocalissi/rivelazione salvifica di Dio all'interno della stessa comunità dei credenti. Ebbene, come vedremo, nelle *Lettere di Giovanni*, gli «anticristi» (corrispondenti ai «falsi cristi» del passo marciano) sono coloro che, inviati dal demonio, cercano di corrompere la comunità dall'interno, tramite un demoniaco inganno dottrinale (che viene specificato come docetistico). Si può dubitare della storicità della risposta di Gesù e della ricostruzione marciana del processo, oppure interpretare in senso minimizzante il marciano «Io Sono» pronunciato dinanzi a Caifa, interpretandolo semplicemente come affermazione di assenso alla domanda. D'altra parte, è significativo che il «Sono io», che torna in *Lc* 22, 70, sia stato stralciato da *Mt* 26, 63-66 (lo considerava effettivamente

⁸⁰ Cfr. la recente riproposizione di questa tesi da parte di D.L. BOCK, *Blasphemy and the Jewish Examination of Jesus*, in «Bulletin for Biblical Research» 17, 2007, pp. 53-114; e le rapide notazione in proposito di R.H. GUNDRY, *Jesus Supposed Blasphemy (Mark 14:61b-61)*, in «Bulletin for Biblical Research» 18, 2008, pp. 131-133.

Il tema di Babel

equivocabile come pronuncia blasfema del Tetragramma?), che riferisce la bestemmia rimproverata a Gesù soltanto alla sua autoidentificazione con il Cristo e il Figlio dell'uomo. D'altra parte, anche nel caso non si fosse storicamente autoidentificato con il Nome di Dio (interpretato come l'escatologico rivelatore del Padre?), se *Mc* avesse riferito proprio alla pronuncia dell'innominabile tetragramma l'accusa capitale di bestemmia rivolta contro Gesù, certo questa non potrebbe essere interpretata come maledizione scagliata contro Dio, ma soltanto come pretesa di rivelare un'assoluta intimità rivelativa con il Padre, definibile come eretica, così come arcieretico sarà definito Simon Mago, che, a partire da *Atti* 8, 9-11, gli eresiologi condannano perché autoidentificatosi con la stessa potenza di Dio. Comunque, il Gesù marciano fu crocifisso come bestemmiatore⁸¹ ed è presentato come il rovescio dello pseudo-cristo/pseudo-profeta di *Mc* 13, 5, che si arroga il messianico Nome di Dio, affermando «Sono Io»: l'accusa di apocalittico errore pseudo-cristico, quindi di iniquo mistero di pervertimento della rivelazione di Dio, è, immediatamente connessa alla pretesa messianica. Non si dà fede messianica senza accusa subita di pseudo-messianicità o accusa di pseudo-messianicità rivolta contro 'altre' pretese messianiche. L'eresia è l'altra faccia della fede nella rivelazione di Gesù come Cristo, quindi il negativo scettico della sua pretesa apocalittica, accolta dalla fede. Non è un caso che, nelle *Lettere di Giovanni*, il dispositivo sinottico della denuncia degli pseudo-cristi verrà utilizzato come dispositivo di identificazione e condanna di un vero e proprio demoniaco errore dottrinale cristologico, quindi di quella che tecnicamente è definibile come eresia anticristica, che da negazione diviene deformazione della verità cristologica.

⁸¹ Per quanto riguarda la possibilità che la crocifissione, a partire da varianti di *Dt* 21, 22-23, sia stata punizione capitale giudaica (attestata da testi sadducei ed esseni, quindi di tradizione sadocita, seppure rintracciabili anche in testi farisaici) per punire la blasfemia, cfr. l'interessante saggio di É. PUECH, *La crucifixion comme peine capitale dans le judaïsme ancien*, in *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, a cura di S.C. Mimouni, F.S. Jones, Cerf, Paris 2001, pp. 41-66. Cfr., in questa direzione, BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., pp. 607-609, che conclude: «L'appendere (cioè crocifiggere) Gesù per bestemmia sarebbe stata una pena pienamente giustificata dalla Legge [...] L'argomentazione "nessuna lapidazione, ergo nessuna bestemmia" è in effetti molto debole» (p. 609).

Riassumendo: Gesù annuncia l'avvento di un altro Israele, che evidentemente sta, tramite la sua stessa persona e attività, prendendo il posto di quello costituito. La sua è un'ἀρεσις, un'ὁδός violenta, apocalittica, perché non fondata tradizionalmente, sull'interpretazione scolastica di testi o sulla ritualità connessa ad atti archetipici fondativi, ma sull'apocalisse diretta di Dio, sul potere dello Spirito operante tramite la sua persona. Gesù è 'personalmente eretico': per credere al nuovo Israele, bisogna credere in lui, capace di rivelare il vero senso della santa Legge e di 'ricostruire'/purificare/vivificare un nuovo Tempio (probabilmente lo stesso Tempio di Gerusalemme 'rigenerato') ricostruito da Dio. Malgrado un suo successo in Galilea e un modesto seguito in Gerusalemme stessa, la pretesa di Gesù non riesce ad affermarsi, anche per il deciso intervento di sommo sacerdote e sinedrio⁸², seppure coordinato con quello di Pilato: Gesù viene crocifisso come bestemmiatore, i suoi discepoli, più o meno sbandati, sono progressivamente eliminati, perseguitati o quasi del tutto emarginati dall'Israele storico. Eppure, al nuovo 'Israele escatologico' si sostituisce, tramite progressivi slittamenti o smottamenti più (Stefano, Paolo, Giovanni) o meno (la comunità apostolica di Pietro e Giacomo) violenti, il nuovo 'Israele secolarizzato', il mondo gentile che viene convertendosi, cioè l'unica alterità sociologica ove la pretesa eretica di Gesù di un nuovo Israele riesce a dilagare e ad affermarsi definitivamente.

⁸² Trovo debolissimo il tentativo intrapreso da P. FREDRIKSEN, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Macmillan, London 2000, in particolare pp. 220-234 e 266-270: vengono ridimensionate le notizie evangeliche relative al conflitto tra Gesù e il Tempio, del tutto svalutate le notizie evangeliche sul processo, sicché si propone che Gesù sia stato ucciso da Pilato, unicamente in quanto percepito come agitatore politico, in seguito all'esaltata accoglienza della folla di Gerusalemme che lo salutò come il messia atteso, quindi come un antagonista sedizioso che non riconosceva l'autorità dell'imperatore romano. Per una ricostruzione del rapporto del Gesù storico con il Tempio e dei difficili detti e testimonianze sulla sua profezia dell'imminente distruzione del Tempio, cfr. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, cit., pp. 498-526; e LETTIERI, *Tempus destruendi et tempus aedificandi. "Distruzione" protocristiana del Tempio e ri/edificazione costantiniana dei luoghi sacro/santi in Eusebio di Cesarea*, cit., pp. 37-124, in particolare pp. 58-65.

Il tema di Babel

IV – Alterazioni: Le vie/eresie gesuane post-pasquali come tentativi di mediazione tra eresia originaria e contesto storico ebraico

Si è sottolineato come il «movimento escatologico rivoluzionario [attivo] all'interno del giudaismo stesso»⁸³ dei discepoli gesuani si dispieghi nel I secolo tramite molteplici vie o eresie interpretative, corrispondenti a diversi e talvolta divergenti flussi di trasmissione comunitari e ideologici, che restituiscono una memoria e un'esaltazione rifratte, seppure ovviamente apparentate, di Gesù Messia. Tramite inevitabili alterazioni e adattamenti, esse sono impegnate al tempo stesso a mantenerne viva memoria e scarto originario, realizzandone il messaggio, eppure a negoziare questa fedeltà con il contesto storico, sociale, religioso e politico dominanti⁸⁴.

⁸³ Cfr. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1967, 1988³, tr. it. *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001, pp. 636-637.

⁸⁴ Per un notevolissimo tentativo di restituire, a partire da una lettura storico-critica degli stessi vangeli canonici, la realtà storica plurale e spesso conflittuale dei primissimi gruppi gesuani, quindi dei loro «flussi di trasmissione», caratterizzati da diverse localizzazioni e progetti, cfr. l'esemplare volume di DESTRO, PESCE, *Il racconto e la Scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*, Carocci, Roma 2014: «Localizzazione, molteplicità originaria, parzialità, indipendenza, mancanza di conoscenza reciproca, conflitto sono caratteristiche della trasmissione di materiali relativi a Gesù già nei primissimi tempi» (p. 87). Conseguentemente, Destro e Pesce invitano a procedere a «una revisione del concetto di identità, che non può essere concepita in modo essenzialista, ma come composita, mutevole, cioè in continua formazione ed evoluzione. I flussi corrono lungo le linee delle reti. Le trasmissioni in altre parole sono fluide e reticolari» (p. 82), il che comporta uno slittamento dall'astrazione della teologia alla topologia, dall'identità dogmatico-confessionale alla realtà concreta e vivente, storica e antropologica della cultura, socialmente segnata, anche tramite l'occupazione e la relazione di spazi fisici. Eppure, emergono alcune questioni, ovvie, ma ineludibili, che la stessa terza ricerca ha sollevato: questi diversi gruppi credenti, questi flussi di trasmissione spesso divergenti, non si richiamavano, comunque, a un unico soggetto carismatico (Gesù), quindi a un'unica, seppure immediatamente irradiatasi, fonte vivente, della quale cercavano di ricordare (seppure reinterprestandoli, variandoli, deformandoli) parole e atti memorabili, infine la passione, la morte e la creduta resurrezione? Detto altrimenti, il fantomatico Gesù mantiene una sua pur problematica identità storica, forse frammentariamente e sempre enigmaticamente intravista tramite le 'diverse' e sempre innovative memorie delle comunità che a lui, pur spesso confliggendo, tutte si ispiravano, oppure è di fatto del tutto alterato e relativizzato nei flussi interpretativi, nelle divergenti memorie innovative delle comunità gesuane? Inoltre, avendo Gesù pronunciato non soltanto parole di apocalittica condanna e divisione, ma anche parole di amore reciproco e di costituzione di una comunità carismatica del

Successivi confronto, conflitto, connessione tra questi gruppi eretici infraebraici determinano l'emersione di un'ortodossia protocattolica (II-III secolo), che è ricerca di un punto mediano di equilibrio, certo ancora approssimativo e comunque necessariamente instabile, all'interno di un complesso movimento oscillatorio.

Ovviamente, questo processo che porta dalla crocifissione di Gesù alla progressiva, rapida egemonia dello spazio religioso ellenistico-romano è stato l'esito a) della fede condivisa nella resurrezione di Gesù e b) del progressivo affievolirsi della spasmodica attesa delle comunità credenti nei confronti di un suo imminente ritorno in gloria e potere (la seconda *parousia*), che avrebbe dovuto segnare la manifestazione definitiva della verità (quindi dell'assoluta 'ortodossia' divinamente provata) della sua ebraica pretesa 'eretica': essere il perno carismatico eletto da Dio dell'avvento del Regno, dell'esaltazione di un Israele profondamente rinnovato, del suo definitivo e glorioso assetto religioso e politico, che avrebbe abbattuto i potenti ed esaltato gli ultimi.

Qualsiasi fosse stato il suo contenuto, la predicazione del Gesù storico fu, come ho appena evidenziato, una pretesa apocalittica assoluta⁸⁵, inizialmente tragicamente repressa, seppure subito dopo riaffermata dalla fede nella miracolosa resurrezione di Gesù. D'altra parte, la 'privatezza' settaria delle apparizioni, che generava un'appartenenza comunitaria affidata a un atto oggettivamente 'debole', quale la fede nei racconti di testimoni credenti in Gesù il Cristo, non poteva sopravvivere, se non

nuovo Israele (si pensi ai *dodici* apostoli), i 'diversi' gruppi vivevano di una tensione condivisa verso la mediazione, che è comunicazione/comunione memoriale, credente, malgrado conflitti e persino aspre lacerazioni, certo talvolta non ricomposte?

⁸⁵ Condivido la netta affermazione di A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I - Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Mohr, Freiburg i.B. 1886, 1909-1910⁴, tr. it. *Storia del dogma*, Casa Editrice Cultura Moderna, Mendrisio 1912, rist. Paideia, Brescia 2012, p. 52: «Il vangelo ci si presenta quale messaggio apocalittico affacciato nella patria dell'Antico Testamento, complemento della legge e dei profeti». Fuorviante, seppure rivelativa dell'esito eretico dell'evento Gesù, è quest'altra affermazione harnackiana: «Gesù ottenne pure un altro e non minore risultato, quantunque ottenuto per via indiretta. Egli distaccò coloro che credettero in lui e nel suo vangelo dalla comunità religiosa dei giudei, dalla chiesa giudaica» (p. 54). «Elemento originario» delle comunità gesuane sarebbe, pertanto, «l'entusiastico e apocalittico, la sicura coscienza di possedere lo Spirito divino e la speranza del futuro che fa conquistare il presente [...], la pietà individuale conscia e padrona di se stessa, che vive nel pensiero del mondo futuro, non riconosce alcuna autorità esterna, alcuna barriera esterna» (p. 61).

Il tema di Babel

promettendo un'imminente, universale manifestazione di gloria, attraverso la quale il Regno di Dio e il suo Messia si sarebbero finalmente realizzati.

La progressiva frustrazione, derivante dall'attesa di un imminente trionfo sempre più ritardato, dovette essere pertanto compensata tramite rilanci interpretativi, quindi 'eresie' gesuane sempre più radicali, cioè occupazioni di spazi sempre più estremi e ridotti di compatibilità tra un paradossale messianismo kenotico (il Messia è colui che Tempio/sacerdoti e Legge/farisei hanno crocifisso e maledetto come empio bestemmiatore) e l'appartenenza al popolo e alla tradizione ideologica ebraici. I vettori fondamentali del rilancio della fede nel Messia crocifisso e risorto, eppure misconosciuto da Israele, quindi troppo a lungo latente, saranno, allora, due: l'universalismo missionario⁸⁶ e l'ontologizzazione divinizzante⁸⁷, corrispondenti alle due 'eresie'/interpretazioni decisive protocristiane, quella di Paolo e quella dell'inquieta tradizione che si riconosceva nel discepolo prediletto 'Giovanni'. Entrambe si collocano all'interno della religione ebraica, ma sul suo limite estremo, in quanto l'una arriva a rinunciare all'elezione esclusiva di Israele garantita dal rispetto della Legge, l'altra – oltre a guardare ormai ai giudei come a un indistinto corpo ostile e dannato, rappresentato da Giuda – a violare quel rigoroso monoteismo, faticosamente stabilito nell'evoluzione della religiosità ebraica e del suo testo sacro. Non a caso, esse furono

⁸⁶ «When the predicted apocalyptic event did not happen, the committed cult member sought to proselytize in order to neutralize the perceived disconfirmation. Implicitly, the believer might be saying to himself or herself, "If I can get others to believe this doctrine, then my personal doubts are groundless"» (SEGAL, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, cit., p. 296); Segal rimanda a L. FESTINGER, H. RIECKEN, S. SCHACTER, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, Harper and Row, New York 1956. È noto come l'escatologica conversione universale delle genti al Dio di Israele fosse stata annunciata da alcuni profeti biblici, quindi costituisse un elemento interno alle speculazioni teologiche ebraiche, ereditato e in qualche modo monopolizzato dalla pretesa di quelle cristiane: cfr. SEGAL, *Universalism in Judaism and Christianity*, in *Paul in His Hellenistic Context*, a cura di T. Engberg-Pedersen, Fortress, Minneapolis 1995, pp. 1-29.

⁸⁷ Si tratterebbe, pertanto, di pensare l'ipotesi di un 'circolo vizioso/virtuoso' tra resistenza e ostilità delle sinagoghe alla confessione giovannea di Gesù Messia, frustrazione e rilancio iperbolico della confessione di fede della comunità giovannea emarginata, radicalizzazione della condanna della nuova cristologia alta da parte delle sinagoghe, che avviano persecuzione ed espulsione.

precocemente emarginate e condannate dalle ‘autorità’ ebraiche e persino violentemente combattute da altre eresie/interpretazioni cristiane.

a) L’universalismo paolino, rilanciato da Luca, giustifica il ritardo della *parousia* gloriosa di Cristo, in massima parte rigettato da Israele, tramite la provvidenziale, dilagante diffusione della fede in Gesù Messia presso le genti, accolte in una chiesa nella quale ebrei e gentili divengono uno in Cristo, lasciando cadere la Legge di purità e l’elezione esclusiva di Israele⁸⁸.

b) La riduzione progressiva dell’orizzontale spazio religioso intraebraico è altrimenti compensato tramite la verticale esaltazione giovannea di Gesù a Dio preesistente, eterno «Io sono», Logos/Nome assoluto di Dio, che eternamente ‘è’ presso Dio, progressivamente proclamata dalla tradizione giovannea, espulsa e persino perseguitata dalle sinagoghe⁸⁹. Insomma, se presto il mondo ebraico conferma che *nemo propheta in patria*, allora questi non può che divenire Signore altrove e Dio dappertutto. Lo scarto eretico ebraico di Gesù profeta del Regno, scartato dal giudaismo dominante, compie un doppio scarto ulteriore, il primo ‘passando’ al mondo ellenistico (grazie alla mediazione comunitaria e culturale giudaico-ellenistica), il secondo (transitando per la terra eretica della Samaria) ‘passando’ all’eterna preesistenza divina del Logos salvifico.

⁸⁸ «Il cristianesimo raggiunge la propria identità proseguendo il cammino [tracciato da Paolo] [...] Un cammino che comporta al tempo stesso l’appropriazione ed il rifiuto del giudaismo» (SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia 1983, tr. it. *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989, p. 338); infatti, «affermando che il patto è stato “trasferito” da Abramo in Cristo, ed ora si estende a coloro che sono in Cristo pur non essendo Giudei di nascita, Paolo nega di fatto e apertamente l’elezione di Israele. Il secondo aspetto in cui la rottura con il giudaismo emerge con particolare evidenza è l’insistenza di Paolo sul fatto che si entra a far parte del popolo di Dio attraverso la fede in Cristo, e non accettando la legge. In questo modo egli nega due pilastri fondamentali della religione giudaica, in tutte le sue forme: l’elezione [esclusiva] di Israele e la fedeltà alla legge mosaica» (p. 334). Questo non significa non riconoscere l’inalienabile ebraicità dell’interpretazione eretica di Paolo: cfr. F. WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, T&T Clark, London-New York 2004, pp. 514-533, ove si sottolinea come, per Paolo, «the Christ-event can be described as a hermeneutical event» (p. 529), tramite un’interpretazione delle Scritture ebraiche.

⁸⁹ Sulla svolta ‘eretica’ giovannea, che compie «a step too far» rispetto al monoteismo giudaico condiviso, cfr. DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, cit., pp. 271-300; BROWN, *The Community of Beloved Disciple*, Paulist Press, New York 1979, tr. it. *La comunità del discepolo prediletto*, Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 47-53.

Il tema di Babel

Comunque, se Gesù è un ebreo eretico, la relativa ortodossia (fedeltà) o eresia (infedeltà) dei movimenti gesuani post-pasquali nei confronti del vangelo originario dovranno essere valutati secondo un duplice metro. a) Il metro della fedele adesione alla pretesa eretica di Gesù, quindi alla crisi apocalittica che egli ha operato all'interno del sistema religioso ebraico comune e dominante; b) il metro della fedele adesione di Gesù al sistema religioso ebraico, che, proprio perché oggetto di una radicale, imminente rivoluzione apocalittica, comunque rimaneva il suo unico orizzonte culturale, seppure proiettato verso l'eversione assoluta del Regno di Dio avveniente. Ritengo, insomma, che soltanto mettendo a fuoco la dialettica tra rottura e tradizione, eversione del vangelo del Regno e radicamento nelle attese e nei codici religiosi e culturali di Israele, quindi tra eresia gesuana e ortoprassia/ortodossia ebraica (ove la prima deve costituirsi come retta dottrina divina, una volta messa in questione da una pretesa carismatica), si possa avere a disposizione un dispositivo ermeneutico a partire dal quale discernere le diverse interpretazioni cristiane, restituendole niente affatto come casuali e arbitrarie variazioni del messaggio, ma come tentativi più o meno efficaci di mediazione tra le due polarità costitutive dei primi movimenti gesuani, comunque sempre più condizionati da un terzo elemento: il mondo gentile, nel quale i vari annunci del vangelo cominciano a diffondersi e a modificarsi.

Inoltre, la stessa pretesa eretica gesuana tende a riattivare all'interno del suo stesso polimorfo movimento e delle ideologie che lo caratterizzano l'antitesi polemica tra pretesa di ulteriore, più profonda verità eretica (si pensi al 'docetismo' infragiovanneo, quindi alle gnosi o alle gnosi dualistiche successive) e la reattiva pretesa di tradizionale, conservativa, cioè 'ortodossa' verità eretica (si pensi al realismo dell'incarnazione del *Logos* esaltato dal presbitero giovanneo, che si prolunga sino al complesso sistema eresilogico di Ireneo). Se la pretesa eretica di Gesù era una pretesa apocalittica, carismatica, entusiasta, che vantava la visione diretta di Dio e dei suoi misteri, quindi l'essere posseduto dallo Spirito e l'operare la venuta del Regno escatologico di Dio, inevitabilmente la pretesa eretica interpretativa di alcuni discepoli (dagli entusiasti combattuti da Paolo, ai nemici del presbitero, dalla comunità dell'*Ascensione di Isaia* sino agli stessi montanisti) non poteva non rivendicare la loro natura

eversivamente spirituale, quindi l'essere essi stessi direttamente posseduti dallo Spirito di Cristo, in un rapporto di intimità sapienziale con Dio, che tendeva a scartare rispetto ai poteri religiosi istituzionali e gerarchici, agli stessi comuni assetti sociali. Viceversa, la progressiva, ma rapidissima esaltazione di Gesù, spinta sino alla confessione della sua divinità preesistente, consentiva la salvaguardia della trascendenza divina, quindi dello stesso Cristo/Spirito (si pensi a Giustino), rispetto alla comunità dei redenti, sostenuta da un disciplinamento e un'istituzionalizzazione presbiteriale, poi episcopale del dono dello Spirito e della gnosi, tramite un grandioso processo di rapida strutturazione di un rito, una memoria, una gerarchia sacerdotale, una codificazione scritturistica e un'ermeneutica magistrale sempre più ecclesialmente governata, che recuperava la struttura religiosa dell'ebraismo perduto/abbandonato, comunque chiamate a garantire della fondatezza dell'altrimenti anarchica, ingovernabile e, da un punto di vista gerarchico, persino delirante pretesa carismatica.

Pertanto, i flussi memoriali cristiani, le molteplici eresie/interpretazioni secondarie della sua rivelazione erano obbligati a oscillare tra un doppio fuoco: a) la memoria fondativa e traumatica dell'eresia originaria, cioè della trasmissione reinterpretaiva (alla luce del *kerygma* postpasquale) di detti, fatti, atti, destino del Gesù storico, del quale si intendeva esaltare la messianicità, negata dalla maggior parte dei giudei, e con essa la suprema sapienza e potenza carismatica, spinte in alcune comunità sino all'affermazione della divinità; b) la memoria dell'appartenenza alla cultura ebraica, all'interno della quale soltanto Gesù era comprensibile e i primi gruppi gesuani erano nati, cresciuti, testimoniando la loro fede, quindi l'eredità della religione giudaica, chiamata a fungere da modello nella definizione di una struttura ecclesiastica, capace di garantire la sopravvivenza secolare a una comunità e a un'ideologia escatologicamente estatica⁹⁰.

⁹⁰ Occorre rileggere in prospettiva storico-critica, quindi non dogmatico-confessionale, questa rilevante affermazione di Käsemann: «Tutta la storia della cristianità primitiva è una lotta per la formulazione adeguata della cristologia e del legame tra lo Spirito e il vangelo. A seconda della riuscita o meno di questo tentativo, la comunità resta cristiana o ricade nel giudaismo o nel paganesimo» (KÄSEMANN, *Saggi esegetici*, cit., p. 102). Qui il grande allievo di Bultmann presuppone dogmaticamente una cristologia e un legame dogmatico tra Spirito e vangelo, che va reinterpretato storicamente, così

Il tema di Babel

Mediando e selezionando varie interpretazioni credenti della figura e del messaggio di Gesù, la chiesa protocattolica e i suoi leaders istituzionali tenteranno di mantenersi fedeli all'assoluta pretesa originaria del loro storico fondamento autoritativo al tempo stesso esaltandone l'identità, violentemente rigettata dalla maggioranza del contesto ebraico dominante, cui pure egli esclusivamente si rivolgeva; e adattandola a un diverso contesto storico, quello ellenistico-romano, che, sorprendentemente, si rivela disposto ad accoglierla con crescente, persino straordinario favore. L'eresia originaria (l'ipercritica pretesa carismatica e storico-religiosa di Gesù ebreo), attraverso diverse alterazioni, adattamenti evolutivi, reinterpretazioni (eresie gesuane secondarie)⁹¹, approda progressivamente a una profonda ridefinizione sociale (etno-ebraica,

come va relativizzata la rigida distinzione, confessionalmente prolettica, tra giudaismo, paganesimo e un astratto 'cristianesimo', che in realtà deve essere restituito quale realtà storica successiva. Eppure, Käsemann intuisce la natura dinamica, polemica e dialettica del processo di definizione dell'ortodossia cristiana, come equilibrio tensionale tra rottura del legame con il giudaismo (ricaduta nel cristianesimo) e incapacità di aprirlo a una radicale ridefinizione a partire dalla traumatica crisi gesuana (ricaduta nel giudaismo, senza riuscirne a operare una crisi estatica, capace di introiettarvi le genti). Nell'interpretazione dell'irriducibilità del cristianesimo al giudaismo comune, da una parte Käsemann coglie la radicalità della crisi gesuana, dall'altra, però, si rivela confessionale interprete della tradizione dogmatica luterana, seppure aggiornata tramite la svolta ermeneutica bultmanniana. Su questa linea, cfr. un altro bultmanniano, KOESTER, *The Theological Aspects of Primitive Christian Heresy*, cit., che insiste sulla croce di Cristo come fonte di crisi, quindi di destabilizzazione del proprio contesto storico, ebraico ed ecclesiastico, opponendole l'eresia come forma di conservatorismo tradizionalista: «The task of Christian proclamation and theology, then, is not the repetition of a fixed religious content and mode of expression, but the reinterpretation of traditional linguistic context. The critical standard for this task is given in the fact that Christian proclamation is intimately related to the historical revelation in Jesus. Without such an intimate relationship to the historical source, there would no problem of heresy in this sense» (p. 76). «Heresy arises when the radical nature of the historical dimension of the new existence are not recognized, when the crucifixion of the Revealer is not seriously taken as the shattering – that is, the demythologizing – of that security which is the attempt to escape – through religiosity, piety and theology – from existence within history» (p. 78). «If, on the one hand, "orthodoxy" is the venture of a theology which has learned from the crucified Jesus..., then the real alternative to orthodoxy is not heresy in the traditional sense, but heresy as the uncritical continued use of traditional language, whether the latter be of "Christian" or of "secular" origin; it is the escape into tradition» (pp. 82-83).

⁹¹ «His followers, by carrying through the logic of his own position in a transformed situation, created a movement which would grow and continue to alter in ways unforeseeable in Jesus' own time, but in progressive steps, each one explicable in its own historical context» (SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit., p. 340).

quindi ibrida) e ideologica (apocalittica ed ellenizzante insieme!): l'ortodossia protocattolica. Comunque, se la chiesa protocattolica pretende di essere il *novus/verus Israel*, quindi la provvidenziale ortodossia e ortoprassia universale, è perché si compie come estrema 'eresia ebraica', cioè come ebraismo estatico (apocalittico ed escatologico) fuoriuscito dalla sua matrice⁹², ibrido assetto comunitario e ideologico, impegnato a testimoniare una doppia fedeltà. Volendosi richiamare a Gesù ebreo, confessato come Messia, pur essendo stato crocifisso come maledetto dalla Legge in quanto eversore del Tempio e (almeno in Gv!) persino blasfemo usurpatore dell'«Io sono», che è il Nome ineffabile di Dio, il cristianesimo nascente dovrà cercare di mantenersi al tempo stesso a) 'eretico', radicalmente innovativo, ormai irriducibile alla propria matrice ebraica, incredula in Gesù Messia, che per reazione viene sempre più esaltato, tramite categorie ebraiche e greche divinizzanti; eppure anche b) 'ortodosso' in quanto 'relativamente' ebraico, tradizionalmente assicurato, soprattutto tramite l'ermeneutica cristologica ed ecclesiologica dell'Antico Testamento⁹³.

⁹² «Christianity began as a movement of renewal breaking through the boundaries first within and then round the Judaism of the first century» (DUNN, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, cit., p. 337).

⁹³ Segnalo la tesi di M. SACHOT, *Quand le christianisme a changé le monde. La subversion chrétienne du monde antique*, cit.: già la predicazione di Gesù, dominata da una logica del compimento escatologico di tutte le attese religiose e spirituali ebraiche, ha attivato un dispositivo, capace di «pensare e gestire la continuità in termini di rottura e la rottura in termini di continuità» (p. 199). Nasce così il cristianesimo, quale pretesa di compimento ultimo e assoluto della storia (cfr. pp. 182-228): «Poiché si enuncia e si concepisce secondo la logica del compimento, la conversione a cui i discepoli di Gesù chiamano si propone (per l'ottica di riconoscimento) nella figura della continuità e del compimento della legge, ma può realizzarsi (ottica di adesione) soltanto nella figura del superamento, della rottura e dell'abbandono. Proposizione irricevibile, se non dall'insieme del popolo, quantomeno dalle autorità giudaiche» (p. 198). Dominata da questa logica dialettica del compimento, il cristianesimo viene affermandosi in ambito prima ebraico, quindi ellenistico come ritrattazione della predicazione sinagogale, della filosofia greca e della religione romana. Ritengo che a quest'interpretazione possa corrispondere la logica paradossale dell'eresia originaria quale apocalittica decisione ultima, che al tempo stesso pretende di essere compimento veritiero del contesto religioso cui appartiene e sua rottura, abbandono, superamento. M. PESCE, *Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo. Alcuni aspetti*, in *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, a cura di G. Filoramo, C. Gianotto, Paideia, Brescia 2001, pp. 47-67, ha denunciato con forza il limite di una storia del cristianesimo costruita quale storia delle idee: «È solo quando le idee

Il tema di Babel

Questo comporta che non tutte le eresie o interpretazioni memoriali di Gesù siano storicamente equivalenti, nella loro comune ‘indifferenza’ ai dati storici fondativi⁹⁴. Esistono, infatti, gradi di memoria

prendono corpo in una precisa prassi di un preciso gruppo che esse cessano di essere delle ipotesi e delle possibilità astratte e si tramutano in esistenza storica. Fino a quel momento sono solo fantasie di singoli. Con la sola storia delle idee non si ricostruisce la storia dei fenomeni religiosi» (p. 65). D’altra parte, senza idee quali vettori ideologici innovativi e criteri sociali aggreganti non vi sarebbero principi d’identificazione di «un preciso gruppo», quindi ragioni per l’eventuale differenziazione religiosa e lo stesso dinamismo sociale su base ideologica. Insomma, non si dà idea senza comunità concreta che la incarna, ma non si dà gruppo senza specificazione ideologica che lo distingue e lo caratterizza. Dunque, senza idea nuova, non nascerebbe alcuna eresia socialmente condivisa, ma senza gruppo sociale che la assume, nessuna idea eretica sarebbe capace di sopravvivere.

⁹⁴ Sul tema della «costruzione» dell’eresia, non concordo con quanto sostiene NORELLI, *La nascita del cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 224-225, che, adottando una prospettiva «postmoderna» (a partire dalla quale l’eresia è l’oggetto di un’interpretazione censoria operata da dispositivi di potere e non un fatto in sé anomalo o deviante), invita a «non considerare le eresie come fenomeni esistenti in sé e per sé, ma come entità costruite mediante operazioni intellettuali e di potere che hanno portato a elaborare e imporre criteri intesi a decidere quali idee, ma anche e soprattutto quali pratiche e dunque quali gruppi fossero conformi al messaggio di Gesù e quali dovessero invece essere considerati devianti» (p. 224). Ritengo, invece, che la nozione di eresia sia ambigua, derivando certo a) da un’operazione ermeneutica categorica e reietiva, operata da una decisione di un potere che proclama la propria ortodossia; ma anche b) da una capacità di autodefinirsi, autocaratterizzarsi, prospettando interpretazioni gesuane talvolta teologicamente estreme, già in loro stesse (intenzionalmente!) incompatibili con quelle della maggioranza delle chiese cristiane (si pensi al dualismo teologico gnostico e marcionita, profondamente antiebraico; o alla tradizione pseudo-clementina, insieme antipaolina e, ovviamente, del tutto incompatibile con la svolta giovannea), ovvero con l’emergente cristianesimo «comune» del II secolo. Non è un caso, allora, che la prima definizione sistematica della nozione protocattolica di eresia sia definita in prospettiva antimarcionita, come ha mirabilmente dimostrato lo stesso NORELLI, *Marcione e la costruzione dell’eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6/2, 2009, pp. 363-388; quindi ID., *La nascita del cristianesimo*, cit., pp. 225-227. Ebbene, non penso si possa mettere in questione l’evidenza che il dualismo marcionita fosse ‘in sé eretico’, deviante rispetto alla scaturigine ebraica del movimento gesuano. Certo, anche la cristologia giovannea moderata era eretica, rispetto all’autocomprendimento del Gesù storico e alle primissime interpretazioni gesuane (si pensi allo stesso primo strato del IV vangelo); mentre in questa prospettiva appare più fondata, quindi relativamente meno eretica o più ‘ortodossa’, la polimorfa cristologia adozionista (si pensi a *Mc* o, a mio avviso, allo stesso Paolo), di cui anche l’interpretazione del concepimento verginale di Gesù, attestata in *Mt* e *Lc*, è una variante. Se, quindi, l’adozionismo è stato successivamente condannato come eretico dall’emergente ortodossia proto-cattolica e neogiovannea, oggettivamente cristologia giovannea o tomasina rappresentano interpretazioni logicamente e storicamente più complesse, ardite e successive rispetto a quelle originariamente ispirate dal Gesù storico. Torno allora ad avanzare l’ipotesi di un doppio criterio di identificazione dell’eresia: appunto, a) oggettivo

e contestualizzazione più o meno storicamente ‘fondati’ o ‘arbitrari’, che possono essere misurati nel loro grado di allontanamento, quindi di interpretazione più o meno deformante, dal fuoco rivelativo che eleggono come fonte di ispirazione e significazione: il ‘Gesù eretico ebreo’. Ad esempio, il marcionismo, pur essendo un’eresia/interpretazione cristiana elettiva come tante altre, con la sua pretesa di svincolare del tutto Gesù dal Dio dell’Antico Testamento e dalla tradizione ebraica, è (relativamente ad altre interpretazioni eretiche di Gesù) ‘più eretico’, cioè radicalmente distaccatosi rispetto all’originaria pretesa gesuana, in quanto ha innovato, deformando, il rapporto vivente del Gesù storico con il suo contesto giudaico, che ne risulta del tutto amputato; il marcionismo assolutizza il fuoco eretico del messaggio di Gesù, ma destoricizza completamente il Gesù ebreo e la storia delle comunità che per prime lo hanno testimoniato. Invece, la variegata e sfuggente tradizione ‘ebionita’, anch’essa eresia elettiva gesuana come il marcionismo, è in sé ‘meno eretica’, in quanto restituisce il legame profondo di Gesù con il suo contesto ebraico, il rigoroso rispetto dell’assoluta, monoteistica trascendenza del Padre rispetto al suo stesso inviato (cfr. *Mc* 10, 18), la condivisione di prassi religiose giudaiche che Gesù non aveva mai avuto l’intenzione di abbandonare; eppure, l’eresia ‘ebionita’ verrà prima tollerata (Giustino), successivamente dichiarata reiettivamente eretica, in quanto giudicata dalla maggioranza delle chiese diffuse in ambito ellenistico e sempre più etnocristiane, poco attendibile relativamente all’eresia originaria di Gesù e al suo scarto traumatico rispetto al giudaismo comune e dominante. Evidentemente, l’‘ebionismo’ finisce per risultare storicamente debole, perché tende a riassorbire eccessivamente il fuoco eretico del Gesù storico nel contesto ebraico, finendo (ad avviso dell’etnocristianesimo vincente) per spegnerlo, non riuscendo a testimoniare adeguatamente la pretesa di assolutezza, quindi di verità universale, che non può che scartare rispetto al particolarismo della religione e della cultura ebraica. Per quanto il lavoro di valutazione dei gradi dell’allontanamento eretico delle alterazioni/interpretazioni eretiche rispetto all’eresia originaria di Gesù

e b) categorico, ove la definizione autoritaria di eresia condanna interpretazioni/eresie del messaggio di Gesù più o meno vicine alla sua autocomprensione e alla sua collocazione culturale e religiosa.

Il tema di Babel

non possa che essere approssimativo e comunque controverso, penso che esso vada certo raffinato, ma perseguito, consentendo di non assumere ogni interpretazione di Gesù come del tutto relativa, quindi ‘equidistante’ rispetto al fuoco che l’ha accesa.

Una pur sommaria incursione nella storia della comunità giovannea potrà, ritengo, rendere ragione di queste tesi: in essa, infatti, emergerà con piena evidenza l’identificazione di un antitetico errore dottrinale, rispetto al quale l’interpretazione alla fine vincente, quindi capace di imporsi come verità ortodossa dialetticamente mediatrice, che al tempo stesso accentua l’irriducibilità di Gesù all’ambiente giudaico, spingendosi sino al diteismo, eppure è in grado di recuperare e sussumere le tradizioni cristologiche più arcaiche (all’interno della sua stessa comunità) e giudaizzanti, che restituivano Gesù come uomo/carne autentici. Possiamo, quindi, definire l’eresia/interpretazione vincente nei conflitti interni alla comunità giovannea, quindi capace di imporsi come asse dell’ortodossia protocattolica, metaeresia ed ‘eresia bianca’. Metaeresia, perché eresia/interpretazione del vangelo di Gesù che, affermandosi ‘dopo’ le altre, è riuscita a ‘sovraordinarsi’ rispetto a esse e, subordinandole, ritrattandole, mediandole, a toglierle in sé; eresia bianca⁹⁵, in quanto capace di cancellare/bianchettare l’origine parziale della sua interpretazione, assolutizzandola.

[Fine prima parte].

⁹⁵ Il riferimento è, ovviamente, a DERRIDA, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in «Poétique» 5, 1971, 1-52, quindi in Id., *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 275-349.

Alessandro Saggiaro

La fondazione del reato di eresia

Abstract:

The concept of heresy is a historical-religious and Judeo-Christian product born within the first communities in the first century A.D. Behind the term which means 'choice' one must see not only the dialectic between orthodoxy and heterodoxy, but also the intertwining of thought elaborations and power dynamics. If on the doctrinal level the heresy reflects the attempts of the first communities to build their own identity with respect to Greek philosophy, the constitution of the crime reflects the political tensions and the different phases of the history of the Roman Empire.

Key-words: Heresy; Foundation; Crime; Councils; Laws

Il termine 'fondazione' può avere diversi significati. Può indicare azioni concrete, riferite alla costruzione di manufatti più o meno elaborati; può indicare azioni simboliche, riferibili alla stabilizzazione e concretizzazione di idee, valori, significati.

In senso storico-religioso è il verbo che è stato adottato per descrivere l'efficacia del mito e del risvolto che quel tipo particolare di narrativa sulle origini ha nella realtà corrente. Il contesto umano e storico in cui il mito viene narrato, attuato, rappresentato e sostanzialmente reso funzionale al presente prevede appunto che quella azione, dalle notevoli e differenziate sfaccettature, abbia il senso di una fondazione. Ciò che prima non c'era, nel mito viene raccontato come esistente da un certo momento in poi, da un evento incidentale in poi o da una sequenza di avvenimenti e vicende che si concludono e segnano dunque il passaggio da un prima a un dopo; da un prima



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Il tema di Babel

narrato a un dopo vissuto¹.

Un'analoga funzione si rintraccia, *mutatis mutandis*, nell'elaborazione e strutturazione delle leggi e nella loro promulgazione e storicizzazione. Non dipende tanto dalla dialettica prima-dopo, che naturalmente è legata a un qualsiasi atto creativo, che esso sia immaginato o reale, ma da un dato di fatto, ovvero dal costituire il fondamento della nuova realtà. Prima di quel decreto, responso, editto, e la sua trasposizione su materiale duraturo – tavole, rotoli, codici, etc. – la realtà ha una struttura, un aspetto, una organizzazione manchevole o diversamente elaborata rispetto al dopo. Quella modalità normativa, una volta acquisita, ha una durata variabile nel tempo a seconda della stabilizzazione determinata dal processo legislativo – che a sua volta dipende dalla solidità e stabilità del potere che l'ha prodotto – e ha conseguentemente la funzione di costituire il fondamento del diritto in senso proprio, ma di fatto della società nel suo insieme. In questo senso, si può dire che le leggi che definiscono il religioso contribuiscono, tanto quanto testi sacri e narrative fondanti, alla gestione sacrale della realtà².

Il reato è invece qualcosa che della realtà fa parte, diremmo quasi per definizione etimologica, in base alla comune radice *res* che nel mondo romano è cardine essenziale dell'esistenza sociale. 'Reato' è concreta identificabilità di un'azione come estranea alla norma convenzionale stabilita dal sistema sociale, indica la individuabilità e la pubblicità delle azioni, che sono sanzionate in quanto infrangono la realtà

¹ La riflessione sul mito è senza dubbio molto articolata e non può essere riferita qui se non con un rimando bibliografico essenziale. Il punto di riferimento per queste pagine è R. PETTAZZONI, *Verità del mito*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 21, 1947-1948, pp. 104-116; da questi discende l'elaborazione di una metodologia analitica originale da parte di A. Brelich, per il quale si può fare riferimento ai seguenti saggi: A. BRELICH, *Problemi di mitologia* 1, in «Religioni e civiltà» 1, 1972, pp. 331-528 (*Come funzionano i miti: l'universo mitologico di una cultura melanesiana*, Dedalo, Bari 2003); ID., *Nascita di miti*, in «Religioni e civiltà» 2, 1976, pp. 7-80. Una discussione sulle metodologie di lettura del mito che si sono sviluppate su fronti disciplinari diversi è offerta in maniera sintetica e molto efficace dai saggi raccolti in G. LEGHISSA, E. MANERA, *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2015. Si può molto utilmente vedere inoltre, N. SPINETO, *Raffaele Pettazzoni e la verità del mito*, in «Rivista di Storia della Storiografia moderna» 17, 1996, pp. 59-65.

² G. PICCALUGA, *La gestione sacrale della realtà*, in *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, a cura di A. Saggiaro, Carocci, Roma 2005, pp. 193-200.

fondata sulle leggi. Il vivere civilmente in collettività ordinate si basa su strutture convenzionali storicamente e culturalmente prodotte. Dunque l'infrazione della norma diviene reato nel momento in cui lo schema convenzionale complessivo è infranto, l'ordine sovvertito – a seconda dei casi in misura più o meno pubblica e rilevante – e l'autorità costituita è chiamata a prendere provvedimenti. Anche i reati, va da sé, sono dunque figli del tempo storico che li produce, ma anch'essi sanciscono una differenza fra un prima e un dopo, in cui eventi contingenti e decisioni di potere rese pubbliche determinano un'elaborazione di nuove norme e nuove sanzioni³.

'Eresia', infine, è concetto versatile e fortemente stratificato nel tempo, a dir poco problematico. Senza dubbio nell'accezione moderna è un prodotto storico-religioso giudaico-cristiano che affonda le proprie ragioni nei contrasti intrareligiosi delle comunità di fedeli del primo secolo dopo Cristo⁴. Il corrispondente italiano più evidente del termine greco antico, 'scelta', implica una serie di riflessioni basate sull'agire umano, sul pensiero intellettuale, filosofico e religioso, sulla concettualizzazione

³ Sul rapporto fra legislazione imperiale e religione si possono vedere: J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, Sirey, Paris 1958 (II ed. 1989); W. SEYFART, *Soziale Fragen der Spättrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus*, Akademie Verlag, Berlin 1963; G. CRIFÒ, *Romanizzazione e cristianizzazione. Certezze e dubbi in tema di rapporto tra cristiani e istituzioni*, in *I cristiani e l'impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Atti del Convegno*, a cura di G. Bonamente, A. Nestori, Macerata 17-18 dicembre 1987, Macerata 1988, pp. 88-90; A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione religiosa del IV secolo*, La Sapienza, Roma 1990; F. ZUCCOTTI, «*Furor haereticorum*». *Studi sul trattamento giuridico della follia*, Giuffrè, Milano 1992; J. GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Cerf, Paris 1994; L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, D'Auria, Napoli 1997⁴; M.P. BACCARI, *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI*, Giappichelli, Torino 1996; G. CRIFÒ, *La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano*, in E. DAL COVOLO, R. UGLIONE (a cura di), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano* (Biblioteca di Scienze Religiose – 134), Roma 1997, pp. 171-196.

⁴ E. NORELLI, *Introduzione alla theme section Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico*, in «*Rivista di storia del cristianesimo*» 6, 2009, 323-332. In particolare, si veda la riflessione sull'eresia come costruzione ideologica «in rapporto a strategie di dominio intellettuale e di organizzazione e gestione del potere» (p. 326), nel confronto con R. LYMAN, *Hellenism and Heresy*, in «*Journal of Early Christian Studies*» 11, 2003, pp. 209-222. Cfr. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, vol. 1, *De Justin à Irénée*, vol. 2, *Clément d'Alexandrie et Origène*, Études augustiniennes, Paris 1985.

Il tema di Babel

delle aggregazioni intorno alle idee. L'elaborazione successiva dell'ebraico *min* e del greco *hairesis* ha senso in una dialettica contrappositiva, di forte conflittualità religiosa, ideologica, valoriale e con sviluppi importanti sul piano territoriale. La concettualizzazione della diversità religiosa si innesta nella dialettica fra identità e alterità, fra ortodossia e eresia o eterodossia. Sono tutti prodotti storici, determinati dal pensiero intellettuale ma basati su dinamiche di potere, intersecati con l'elaborazione del pensiero teologico e delle conseguenti visioni della realtà. Le comunità derivano da ciò le rispettive ragioni d'essere, che divengono a un certo punto anche definizioni pubbliche⁵.

La definizione dell'eresia avviene sul piano della produzione pubblicistica cristiana, da una parte, e dall'altra nelle dinamiche conciliari.

La prima opera completa dedicata alla riflessione sull'eresia che ci è pervenuta, in una tarda traduzione latina, è l'*Adversus haereses* di Ireneo, vescovo di Lione. Da alcune sue affermazioni ricaviamo che egli è erede di una tradizione eresiologica per noi in gran parte perduta, il cui più esimio rappresentante era stato Giustino, martire a Roma vent'anni prima rispetto al momento di stesura dell'opera di Ireneo. Qui, in relazione al marcionismo, era stata elaborata una prima teoria dell'origine dell'eresia, rielaborata da Ireneo⁶. Gli interlocutori di quest'ultimo sono gli gnostici: egli parte dalla contrapposizione fra coloro che detengono la verità e coloro che la rifiutano, perseguendo falsi discorsi. Da ciò discende la capacità di trarre in inganno il prossimo, fino a condurlo alla perdizione, poiché l'errore è più convincente della verità. Al tempo stesso, Ireneo insiste sulla segretezza delle dottrine gnostiche e quindi sulla necessità di svelarle e farle conoscere per vanificarle. Possiamo dire che tali definizioni si svolgono sul piano di una rappresentazione filosofica, basata sul pensiero e sull'argomentazione, oltre che sull'individuazione del principio di verità come discriminante. A questo si

⁵ In rapporto a tale questione, mi sono già soffermato sul concetto di *nomen* e mi permetto di rimandare a un mio lavoro precedente A. SAGGIORO, *Nomen christianum e nomina monstruosa. Paradigmi dell'identità nel Codice Teodosiano*, in *Lex et religio*, XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2013, pp. 345-360.

⁶ NORELLI, *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 6, 2009, pp. 363-388.

aggiunge la definizione di eresia come qualcosa di estraneo alla tradizione ecclesiastica, quest'ultima basata sulla successione episcopale (concetto ripreso poi da Tertulliano): in altri termini l'eresia non è solo devianza dalla verità religiosa, ma anche rottura dell'unità della comunità e distacco dalla tradizione attestata dalla successione episcopale.

Erede di questo lavoro è l'*Elenchos* o *Refutatio omnium haeresium*, opera collocata dagli studiosi, con varie oscillazioni, nei primi decenni del terzo secolo⁷. Possiamo ricavare, in apertura, una qualificazione fortemente negativa, che agisce su diversi piani: filosofico, antropologico, sociale e naturalmente storico-religioso. La definizione degli eretici è incentrata sul concetto di follia (*proe.* 1) e di segretezza. La dissimulazione delle loro dottrine, il fatto di tenerle nascoste, è anche qui un elemento di forte critica (1-3). L'adesione alle idee eretiche comporta l'autoesclusione dal consesso umano, la rinuncia alle qualità che rendono l'umanità diversa e superiore rispetto agli animali, ed è quindi una degradazione addirittura al di sotto delle stesse condizioni ferine (4). Ciascuna eresia si basa sulla deformazione di dottrine filosofiche precedenti (9-10). L'obiettivo, quindi, del disvelamento di queste dottrine punta a conseguenze sul piano religioso, la conversione degli eretici alla verità, e sul piano sociale, la condanna per coloro che persistono nell'errore (3)⁸.

Questi cenni a opere letterarie di grande portata storica danno la possibilità di individuare quel che più qui interessa, ovvero la definizione graduale delle comunità cristiane in senso identitario, in una dialettica interna, anche fortemente articolata in base al rapporto con la filosofia greca, fra il sé e l'altro da sé. Nell'epoca delle persecuzioni, gli strumenti di costruzione identitaria sono di diverse tipologie. Se il martirio

⁷ Sintesi in A. COSENTINO, *Pseudo-Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 42-44.

⁸ La bibliografia sull'*Elenchos* è vastissima. Per una riflessione su questo *incipit* mi limito a rimandare a G. SFAMENI GASPARRO, *I rischi dell'Hellenismòs: astrologia ed eresia nella Refutatio omnium haeresium*, in *Des évêques, des écoles, et des hérétiques*, a cura di G. Aragione, E. Norelli Actes du colloque international sur la «Réfutation de toutes les hérésies», Genève, 13-14 juin 2008, Éditions du Zèbre, Lausanne 2011, pp. 189-217. Per un inquadramento del confronto fra Ireneo e Ps. Ippolito, in particolare per gli aspetti formali e sostanziali della definizione dell'eresia in questa fase storica cfr. E. PRINZIVALLI, *Eresia ed eretici nel corpus ippolitiano*, in «Augustinianum» 25/3, 1985, pp. 711-722.

rappresenta il momento fondante per eccellenza sul piano effettuale, le opere letterarie dei pensatori cristiani seguono le direttive dell'apologetica, della riflessione filosofica, dell'interlocuzione per elaborare le fondamenta teoriche e morali del nuovo modo di fare comunità all'interno di un sistema istituzionale sovrastante. In questo contesto sorgono anche nuove tipologie di azioni, interne alla comunità cristiana, che vengono etichettate e stigmatizzate come errori, devianze, alternative, con l'implicazione di modalità valutative e classificatorie originali. Un caso emblematico anche per il fatto di essere ben documentato è dato dalla riflessione sui *lapsi* di Cipriano, vescovo di Cartagine: a seguito della persecuzione dell'imperatore Decio, alla metà del terzo secolo, si pone il problema di come interagire con coloro che sono *caduti*, ovvero hanno temporaneamente, secondo una serie di gradazioni differenti, rinunciato alla loro appartenenza religiosa cristiana. Il *De lapsis* di Cipriano ci permette di registrare un bisogno di edificazione normativa dell'identità dei cristiani, in una dialettica forte fra essere o non essere parte della comunità. Si elabora così la concettualizzazione dell'apostasia, che a sua volta sarà un reato fondato in maniera originale nella legislazione imperiale della seconda parte del IV secolo⁹.

Uno schema analogo si può rintracciare nel caso della fondazione del reato di eresia, che non era storicamente e concettualmente possibile fintanto che l'impero romano non ha cominciato a legiferare in ambito religioso in età postcostantiniana¹⁰.

⁹ Approfondimento in A. SAGGIORO, *Cristiani e non più cristiani. Il problema storico del nomen apostatarum*, in *Pouvoir politique et conversion religieuse. 1. Normes et mots*, a cura di Th. Lienhard, I. Poutrin, Publications de l'École française de Rome, Rome 2017 <<http://books.openedition.org/efr/3403>> (ultimo accesso 02.10.2018).

¹⁰ Sintetizza efficacemente la questione, anche con ampio rimando bibliografico, M.V. ESCRIBANO PAÑO, *Costantino e la legislazione antiereticale. La costruzione della figura dell'eretico*, in *Enciclopedia Costantiniana*, vol. 1, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma 2013, pp. 285-302. Cfr. G. BARONE-ADESI, *Eresie «sociali» ed inquisizione teodosiana*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, VI Convegno internazionale*, Città di Castello (PG) 1986, pp. 119-166; C. HUMFRESS, *Citizens and Heretics. Late Roman Lawyers on Christian Heresy*, in *Heresy and Identity in Late Antiquity*, a cura di E. Iricinschi, H.M. Zellentin, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 128-142; M.V. ESCRIBANO PAÑO, *La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI, in Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, a cura di J.-N. Guinot, F. Richard, Actes du Colloque international (Lyon 6-8 octobre 2005), Cerf, Paris 2008, pp. 389-412.

L'idea stessa di una 'scelta' religiosa non si può dare in contesti culturali e religiosi con orizzonti chiusi, in cui non si danno alternative a una religione indistinta dal resto della dimensione dell'agire pubblico in relazione a una sfera extraumana e in cui il concetto stesso di devianza non può che essere relegato a aspetti comportamentali e rituali di carattere secondario, derivati da infrazioni di norme condivise, ma non da opzioni o adesioni autonome¹¹. L'eresia si elabora dunque in un contesto di libertà nell'opzione dottrinale, con conseguenze confessionali, in quanto la determinazione di idee differenziate implica una declinazione delle adesioni in base a principi di carattere filosofico, teologico, ideologico.

Diversa è la situazione quando un tema come quello della gestione pubblica dell'eresia entra in un sistema legislativo coercitivo che delimita il lecito e l'illecito in ambito religioso. Il *Codice* di Teodosio II comprende al proprio interno le leggi in materia religiosa nel loro divenire attraverso un secolo: dunque ci traccia una traiettoria che riflette diverse epoche, differenti decisioni degli imperatori, e anche una costruzione graduale della dimensione religiosa cristiana nella sfera pubblica dell'impero.

Nel XVI libro del Codice, un numero consistente di costituzioni, 66, è dedicato alla condanna dell'eresia: esse sono raccolte nel *Titulus 5 De haereticis*. Tuttavia la prima occorrenza in ordine cronologico del termine è in una legge collocata all'inizio del *Titulus 2 De episcopis, ecclesiis et clericis*, in cui, in generale, si definiscono le prerogative della componente cristiana della società, fornendo delle regole di comportamento, con le conseguenti posizioni di privilegio, e i limiti da rispettare per continuare a detenerle. Ciò sta a significare che il tema dell'eresia è individuato come fondante per uno spartiacque che deve essere chiaro e costruito sensatamente, a maggior ragione nei confini che possiamo definire interni al cristianesimo. All'interno di questo spartiacque si fissa poi la distinzione, di nuovo esclusiva, fra chi obbedisce all'*ecclesia catholica* e coloro che perseguono opzioni alternative. La prima legge di Costantino che riporta il termine *haereticus*, datata ottobre 313 (CTh 16, 2, 1), è dunque indicata in apertura di una sezione importante, e prelude a una notevole serie di

¹¹ Cfr. J. RÜPKE, *Superstitio. Devianza religiosa nell'impero romano*, Carocci, Roma 2014.

Il tema di Babel

costituzioni che nell'arco di più di un secolo, fino a Teodosio II, contribuiranno a definire gli eretici sia sul piano giuridico, normativo e legale, sia in una peculiare elaborazione di tipo antropologico.

Ne vedremo alcune tappe essenziali, senza alcuna possibile ambizione di completezza, ma al fine di tracciare una sorta di parabola di quella che abbiamo definito come una vera e propria fondazione di un reato religioso particolare. Si deve sottolineare che in questo torno di tempo si vanno definendo, proprio nella dialettica con l'eresia, i principali concetti portanti del cristianesimo e della dimensione storico-religiosa europea in senso lato. Dogma, simbolo, canone, norma assurgono a verità di fede, divengono spazi di agonismo religioso cristiano, in un'interazione sia con la tradizione filosofica e religiosa pagana antecedente, sia nelle contrapposizioni interne al campo di costruzione del religioso cristiano. Altrettanto avviene sul piano del lessico dell'aggregazione religiosa. Ciascun termine o concetto utile a indicare, in diverse sfaccettature, gruppi, associazioni, modalità assembleari, assume una valenza polarizzabile, ovvero da adattarsi, con opportuna qualificazione, alle diverse realtà, posizionate in maniera differenziata rispetto a una disposizione polarizzata, essenzialmente, fra il lecito e l'illecito. Il cardine del discorso è l'adesione religiosa.

La definizione delle idee religiose passa attraverso i pensatori, sul piano della riflessione. Sul piano invece sociale, si colloca nei concili. Nei limiti di questo contributo, intendo soffermarmi su tre leggi che recepiscono i tre concili ecumenici di Nicea, Costantinopoli e Efeso, che scandiscono il periodo di produzione legislativa in questione e rappresentano dunque la ricaduta, sul piano istituzionale, delle riflessioni e decisioni religiose¹².

Costantino convoca il primo concilio ecumenico a Nicea nel 325 per far fronte alla crisi ariana. L'autodefinizione come *episkopos ton ektos* è plurivalente, dato che rappresenta l'atto prototipico di definizione della complessità del rapporto fra stato e chiesa.

Sul piano legislativo registriamo nel 326 una legge data da Costantino e collocata – anche in questo caso in maniera emblematica – all'inizio del

¹² Cfr. M. SIMONETTI, *L'imperatore arbitro nelle controversie teologiche*, in «Mediterraneo Antico» 5/2, 2002, pp. 445-459.

titulus De haereticis (CTh 16, 5, 1)¹³. Il testo della legge dichiara che i privilegi concessi per motivi religiosi siano riservati a coloro che sono identificati come cattolici. Coloro che rispetto all'obbedienza alla *lex catholica* sono scismatici o eretici, non solo devono essere privati di tali privilegi, ma anche costretti ai diversi *munera*. Fra i molti dati che si possono osservare, vorrei sottolineare che, dopo il concilio, il concetto di '*lex catholica*' ha preso corpo e si traduce in un lessico e in un contesto legislativo. La *lex catholica* si immedesima nella *lex* dell'imperatore, assurge a scansione netta della nuova realtà sociale in cui il religioso ha un ruolo particolare, scandito rispetto al civico: avere i privilegi a motivo della religione significa astenersi dai *munera* pubblici. Il valore di questa affermazione è dunque molteplice, perché implica una trasformazione storico-religiosa profonda.

Il reato degli eretici è qui affiancato a quello degli scismatici. In termini generali possiamo notare che siamo di fronte a un'esclusione e distinzione dell'alterità. Più nello specifico, l'ambiguità può riflettere un'esigenza dissuasiva ai due livelli, quello di intraprendere una strada che formalmente e sostanzialmente è diventata 'eretica' rispetto a una decisione collegiale maggioritaria e prefigurare addirittura la trasformazione identitaria in una modalità scismatica. Entrambi i concetti assumono qui un significato specifico, non perché non lo avessero avuto già nel lessico religioso già in essere¹⁴, bensì perché la dinamica legislativa

¹³ «L'imperatore Costantino a Draciliano. I privilegi che sono stati concessi a motivo della contemplazione della religione, devono giovare soltanto a coloro che osservano la legge cattolica. Quanto agli eretici e scismatici, d'altro canto, non solo vogliamo che essi siano estranei a questi privilegi, ma anche che siano vincolati e sottomessi a diversi obblighi. Pubblicata il giorno delle calende di settembre a Gerasto sotto il settimo consolato di Costantino Augusto e quello di Costanzo Cesare»: trad. it. di A. BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Paoline, Milano 1996, p. 180 (con note di contesto). Si veda il commento di C. PHARR, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography*, PUP, Princeton 1952, p. 450: «In many cases, heresy was not a primarily religious dissent but was an expression of social and economic suffering and discontent. Hence, as an expression of latent rebellion, it was all the more sternly repressed by the Emperors». Cfr. H. ZINSER, *Religio, secta, haeresis in den Häresiengesetzen des Codex Theodosianus (16, 5, 1/66) von 438, in Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, a cura di M. Hurter, W. Klein, U. Vollmer, Aschendorff, Munster 2002, pp. 215-219.

¹⁴ Secondo il 'modello' di *1Cor.* 11, 19: *CJ1* 5, 1 riprende questa legge ma rompendo

Il tema di Babel

ne trasforma il peso e la valenza storico-religiosa. Da un piano di relazioni fra comunità, di disputa fra visioni teologiche, si passa a una sovrapposizione di piani con una realtà che è definita *lex* all'interno di un sistema di *leges*. Dunque il piano religioso si viene formando all'interno della dimensione legislativa romana come nuovo piano normativo e con una conseguenza coercitiva specifica – che in questo caso si limita all'obbligo dei *munera* per eretici e scismatici, ma in seguito diverrà ben più grave.

Nel 381, convocato dall'imperatore Teodosio I, si riunì a Costantinopoli un concilio che riaffermò, declinandolo ulteriormente, il credo niceno. Alla fine del concilio, i vescovi inviarono all'imperatore una lettera sinodale cui fa riferimento una legge data a Eraclea il 30 luglio 381 (CTh 16, 1, 3). Questa legge è collocata nel *codex* dopo quella contenente l'editto di Tessalonica, dell'anno prima, con cui Teodosio aveva già recepito espressamente il credo niceno e scandito la dialettica fra *lex catholica* ed eretici (CTh 16, 1, 2)¹⁵. A tale scansione giuridica, con le conseguenze persecutorie annunciate, se ne sovrapponeva una antropologica, con una condanna per follia che faceva intersecare il piano religioso con quello della qualificazione individuale. Da una parte questa legge aveva rinforzato e sancito la legge di Costantino del 326;

il nesso eretici/scismatici, ovvero facendo cadere *autem atque schismaticos*.

¹⁵ «Gli imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio Augusti. Editto al popolo della città di Costantinopoli. Tutti i popoli, che sono retti dalla moderazione della nostra clemenza, vogliamo che restino fedeli a quella religione che la religione tramandata dal divino apostolo Pietro dichiara che fu tramandata un tempo da lui stesso ai Romani, e che è chiaro che è seguita dal pontefice Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria, uomo di santità apostolica, cioè che crediamo, secondo la disciplina apostolica e la dottrina evangelica, una sola divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, sotto una pari maestà e sotto la pia Trinità. Ordiniamo che il nome dei Cristiani cattolici abbracci coloro i quali seguono questa legge, mentre gli altri pazzi e insensati, che giudicano opportuno sostenere l'infamia del dogma ereticale e non dare alle loro comunità il nome di chiese, devono essere colpiti dalla punizione, in primo luogo della vendetta di Dio e poi anche del nostro sdegno, che abbiamo assunto dalla volontà celeste. Data il terzo giorno pria delle calende di marzo a Tessalonica, sotto il quinto consolato di Graziano Augusto e il primo di Teodosio Augusto» (27 febbraio 380): traduzione di A. BARZANO, *Il cristianesimo*, cit., pp. 228-229 (con note di contesto). La discussione su questa legge è amplissima. Si veda, fra gli studi più rilevanti nell'avvio di una storicizzazione di questo documento, CH. PIETRI, *Damase et Théodose. Communio orthodoxe et géographie politique*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, a cura di J. Fontaine, C. Kannengiesser, Beauchesne, Paris 1972, pp. 627-634.

dall'altra, preannunciava una chiara presa di posizione rispetto alle forme di devianza religiosa e affermava il cattolicesimo come legge dello stato in maniera potenzialmente esclusiva: almeno come tale è recepita e la storia successiva si costruisce su questa evoluzione di significato religioso e politico, proiettandosi anche sulla lettura giuridica del testo. Nel 381, dunque, la legge di Teodosio enuncia il credo niceno riformulato e affermato a Costantinopoli:

Episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis adque virtutis Patrem et Filium et Spiritum sanctum confitentur eiusdemgloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed Trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate¹⁶.

Procede poi a elencare i padri conciliari, tutti orientali, che si erano riuniti a Costantinopoli e afferma il principio della *communio* con essi per sancire la correttezza dell'appartenenza religiosa. Lo stato legifera dunque a margine del concilio, elaborando una modalità ulteriore di identificazione o di *traditio* univoca, esclusiva, affermata come veritiera in contrapposizione ad altre dichiarate come false e devianti.

Anche in questo caso ci sono conseguenze personali e individuali, che si riflettono sulle comunità e sui singoli: coloro che non obbediscono al credo niceno e non si adeguano alla *communio* con i vescovi che lo rispettano e tramandano saranno cacciati dalle chiese e non potranno godere delle loro prerogative e risorse.

Nel 431 fu Teodosio II a convocare un concilio a Efeso per combattere il nestorianesimo. Anche in questo caso non possiamo soffermarci sulle questioni teologiche in discussione e sugli intrecci di potere che vennero allo scontro in quella sede. L'esito fu la condanna di Nestorio.

Sul piano legislativo registriamo una costituzione emessa da Teodosio II il 3 agosto 435 (CTh 16,5,66), che è anche l'ultima della serie di costituzioni raccolte sotto il titolo *De haereticis*. La costituzione fa

¹⁶ «Ordiniamo che tutte le chiese siano immediatamente restituite ai vescovi che confessano il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo in un'unica maestà e virtù, in una stessa gloria, in un unico splendore, a coloro che non fanno nulla in disaccordo per una sacrilega divisione, ma riconoscono l'ordine della Trinità attraverso l'affermazione delle persone e l'unità della divinità».

Il tema di Babel

espressamente riferimento a Nestorio e alla sua condanna conciliare, vietando l'uso del nome di Cristiani a coloro che ne seguono la dottrina.

Il lessico della legge è fortemente dispregiativo: parte dal qualificare il nestorianesimo come superstizione e si riferisce all'uso abusivo del nome come a una prevaricazione dei nestoriani nei confronti del resto della cristianità. Si trova poi nel testo una sorta di inciso storico, in cui la condanna del nestorianesimo appare come una replica della condanna di Ario e degli ariani, di Porfirio e dei suoi seguaci che da lui hanno preso il nome (*Porphyriani*) e infine si sottolinea il fatto che i seguaci di Nestorio debbano essere chiamati simoniani (*Simoniani*). In questa specie di mito di fondazione dell'eresia condotto a ritroso saltando nel tempo, gli ultimi eretici sono i diretti discendenti dell'eretico prototipico, il primo e originale, e in qualche modo il più pericoloso, anche se ormai disattivato dal trascorrere del tempo.

Analogamente Nestorio è da considerarsi figura reiterativa di quella tensione all'errore già narrata negli *Atti degli Apostoli* (8, 9-24) e vivificata nel presente con pervicacia dai 'nuovi' eretici. Tale esasperazione del nesso eresia presente/eresia passata è funzionale a costruire anche la conseguente condanna: la condanna al rogo dei libri di Nestorio, il divieto di riunione per i suoi seguaci, la proibizione di concessione di spazi da parte di terzi, pena la confisca dei beni.

Come si può dedurre da questa serie ridotta ma esemplare di costituzioni, il riferimento agli eretici è costantemente infarcito di elementi definitivi che contribuiscono in maniera determinante alla costruzione della condanna antropologica, giuridica, fisica. L'eretico rappresenta un'alterità religiosa troppo prossima per essere tollerata e la sua acquisizione all'interno del sistema legislativo volge nella direzione di una elaborazione funzionale. La stessa identità cristiana si costruisce per reazione rispetto ai prototipi di eresia dai quali si deve distinguere, mentre il reato di eresia, prima impensabile, assume invece un ruolo di grande peso nella storia del cristianesimo.

Fra i vescovi che avrebbero dovuto partecipare al concilio di Efeso c'era anche Agostino di Ippona, che tuttavia non vi arrivò, essendo venuto a mancare nell'estate del 430. In una lettera Agostino aveva posto il problema delle leggi:

Quod enim dicunt, qui contra suas impietates leges iustas institui nolunt, non petisse a regibus terrae apostolos talia, non considerant aliud fuisse tunc tempus et omnia suis temporibus agi; quis enim tunc in Christum crediderat imperator, qui ei pro pietate contra impietatem leges ferendo serviret [...] ¹⁷.

Agli eretici che protestano contro le leggi che gli imperatori emanavano contro di loro, sostenendo che gli stessi apostoli non avevano reclamato l'intervento dell'imperatore, Agostino dice che i tempi sono cambiati e che ognuno deve agire secondo il dettato della sua epoca: come in quel tempo, infatti, non vi erano imperatori cristiani, non ci si poteva aspettare da quel ruolo un servizio a favore della *pietas* e contro l'*impietas*.

Poiché, continua Agostino,

Quo modo ergo reges domino seruiunt in timore nisi ea, quae contra iussa domini fiunt, religiosa seueritate prohibendo atque plectendo? aliter enim seruit, quia homo est, aliter, quia etiam rex est; quia homo est enim, seruit uiuendo fideliter, quia uero etiam rex est, seruit leges iusta praecipientes et contraria prohibentes conuenienti uigore sanciendo ¹⁸.

Il compito di chi ha il potere consiste nel fornire gli strumenti legislativi e giuridici opportuni a difendere ciò che avviene secondo il principio di giustizia e a sancire con forza adeguata ciò che a tale principio si contrappone. Le leggi contro gli eretici, dunque, dovevano essere considerate come un servizio reso dall'imperatore a favore della difesa e dell'affermazione di quella che veniva considerata, pur nella varietà determinata dalle diverse fasi storiche e dai diversi protagonisti, la corrente maggioritaria del cristianesimo. In questo senso la fondazione del reato di eresia – erede dell'individuazione e della concettualizzazione dell'eresia come errore o devianza cristiana – avviene su più piani, in un'epoca di forti trasformazioni e tensioni. Le leggi ne elaborano una versione nuova e sostanziale nei rapporti di forza e nella costruzione, non solo simbolica, degli equilibri e delle modalità di prevaricazione per motivi religiosi. Il reato di eresia, una volta fondato, sarebbe durato nel tempo e si sarebbe potuto e dovuto adeguare alle diverse epoche storiche, poiché *omnia suis temporibus agi*.

¹⁷ AGOSTINO, *Epistulae*, 185, 5, 19.

¹⁸ *Ivi*.

Chiara Zamboni

Amore o eresia?
Un nodo della differenza femminile

Abstract:

What is the contribution that the Theory of difference can give to the comprehension of heresy? The device of heresy, created by the early church, has always expressed male logics, marginalizing the role of women within it. The analysis of the events concerning Margherita Porete and the Beguines movement shows how, over time, the accusation of heresy had become an instrument of control and constraint not so much on doctrinal level, but in ordinary life. The independence of some female communities was in fact felt as a threat that could destabilize the male-centered society from within.

Key-words: Heresy; Theory of Difference; Foreclosure; Beguine Movement; Margherita Porete

Questioni della differenza

In *Eretica dell'amore* Julia Kristeva annota come le donne abbiano un rapporto profondo con l'ordine della vita e della morte. Ne hanno meno paura degli uomini. Perciò intrattengono con esso un rapporto non codificato, più libero. Questo le scosta dalla legge dell'ordine simbolico fondato sull'universale: «Troppo presa dalle frontiere del corpo e forse anche della specie, una donna si sente sempre 'in esilio' in queste generalità che fanno la misura comune del consenso sociale, oltre che nei confronti del potere di generalizzazione del linguaggio»¹. Questo fa sì che una donna sia più attenta alla singolarità altrui e propria.

È il modo in cui Kristeva segnala la differenza femminile, per la quale le donne partecipano al mondo comune e

¹ J. KRISTEVA, *Eretica dell'amore*, a cura di E. Melon, La Rosa, Torino 1979, p. 35.

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

contemporaneamente ne differiscono dato questo legame profondo con la vita, il corpo, la nascita, la morte. Gli uomini hanno sentito questo loro essere scostate, questo differire. Di frequente è risultato per loro incomprensibile e ne hanno avvertito a seconda dei casi una minaccia e una seduzione. Nel tempo hanno usato nomi diversi per esorcizzarla e tecniche diverse per dominarla. Come ad esempio oggi le tecno-scienze applicate al corpo femminile.

È vero che la società democratica dei fratelli ha offerto alle donne di diventare cittadine includendole come uguali, ma la differenza continua a lavorare sotterraneamente. Questa differenza è stata nominata anche come eccedenza rispetto al simbolico maschile e in altri e diversi modi. Comunque, qualsiasi significato venga dato alla differenza femminile, trova a volte grandi forme storiche di espressione da parte delle donne. A volte piccole e sofferenti.

Per capire la messa in gioco di pensiero, politica e immaginario della differenza sessuale, è stato significativo per me il percorso che Luce Irigaray ha compiuto dalla scrittura di un testo come *Speculum. L'altra donna* del 1974 agli inizi del femminismo della seconda ondata fino a *Etica della differenza sessuale*, pubblicato nel 1985. Il primo decostruisce il simbolico maschile sia della psicoanalisi – dunque delle figure patriarcali che Freud ha posto al centro della civiltà occidentale – sia della filosofia. Ne viene che nella cultura maschile la donna è l'altro dell'uomo, l'inconscio dell'uomo. In tale condizione il rapporto tra la madre e la donna è confuso e sovrapposto. Non c'è distinzione in quanto non c'è vera differenza nell'immaginario maschile. In questa condizione il femminile è continuo flusso e perdita di energia per l'altro. Alle donne è offerta la possibilità di essere mimetiche dell'ordine maschile. Eppure, se si guadagna in libertà simbolica, Irigaray osserva che anche dal mimetismo femminile possono sorgere elementi significanti da testimoniare e rilanciare e portare a gioco autonomo².

Nel secondo testo, *Etica della differenza sessuale*, Irigaray è impegnata a dare le coordinate simboliche di un discorso femminile che sappia distinguere il luogo simbolico della madre da quello della figlia

²L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1977.

Il tema di Babel

e che dia spazio al trascendentale sensibile, cioè a elementi trascendenti che abbiano la loro radice nel corpo femminile. Invita le donne a questo passo, e contemporaneamente gli uomini a cambiare passo a loro volta³.

Vedo in continuità con la posizione di Irigaray il primo libro di Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, in cui viene mostrato l'elemento squilibrante e sempre disarmonico della passione della differenza sessuale. Passione come patire per una differenza che esprimiamo in diversi modi, e di cui sono le donne a sentire il peso. Allo stesso tempo passione come tensione creativa verso la differenza che diventa qualcosa di orientante. Cioè passione per tutto ciò che può emergere se ci poniamo in ascolto di tale differenza, che allora è da scoprire e da inventare da parte femminile in quanto non è già significata. Allora essa diviene potenzialità⁴.

Perché ho introdotto questo percorso della differenza femminile? Che cosa ha a che fare con l'eresia? Mi sembra di poter dire che se si parte dalla differenza allora l'eresia si pone in altro modo rispetto a come è stata creata e interpretata nella storia maschile e forse non è un termine del tutto adeguato per esprimere come si sono mosse le donne. Infatti, bisogna tener presente che, se il differire è costitutivo, allora l'essere scostate dal simbolico dominante è già da subito elemento in gioco. Crea un taglio. Ma è un taglio che è diverso dal taglio che l'eresia rappresenta. L'eresia, infatti, sembra che si separi, ma in realtà viene separata dal simbolico a partire da un ordine dominante della forma di vita. Viene dunque in battuta seconda rispetto a tale ordine del discorso, da cui è espulsa nettamente. In questo senso l'eresia ha una dinamica diversa dal gioco del differire femminile, che è invece patito dalle donne ed è costitutivo della storia dei rapporti di donne e uomini.

Le comunità cristiane

L'eresia è un concetto che rimanda a una situazione che nasce e si

³ Cfr. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, trad. it. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985, in particolare Parte seconda e Parte terza.

⁴ Cfr. DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 2003, in particolare pp. 9-39 per quanto riguarda la passione della differenza sessuale.

sviluppa nella storia della chiesa cristiana, dunque in una storia prevalentemente di uomini. Come vedremo più avanti, diverse donne sono state condannate per eresia in particolare nel Medioevo. Ma il dispositivo dell'eresia appartiene alle coordinate storiche del pensiero maschile, in cui le donne sono rimaste impigliate e coinvolte indirettamente.

Sappiamo che le comunità del primo cristianesimo ai tempi di Paolo erano diverse, vicine ora al giudaismo, ora alla cultura greca e egiziana-siriana. Se le consideriamo dal punto di vista della struttura organizzativa, ai profeti e predicatori itineranti – le prime figure importanti di queste comunità – si aggiungono i presbiteri e i vescovi, cioè figure stanziali nella città. In particolare il vescovo prende una funzione 'monarchica' nelle comunità orientali, attorno al 100 circa, quando ancora la comunità di Roma mantiene una forma di governo collegiale⁵. La comunità di Roma era considerata più importante in quanto erede dell'insegnamento di Pietro e di Paolo. Più avanti i vescovi assunsero, in tutte le comunità, la funzione di custodire e garantire il lascito della dottrina.

Diverse sono le controversie che divisero le comunità da un punto di vista dottrinale. Uno dei testi più importanti per comprendere il generarsi del concetto di eresia e l'impellenza e l'importanza degli eretici all'interno del cristianesimo delle origini è il testo di Ireneo di Lione, *Adversus haereses (Contro le eresie)* scritto tra il 180 e il 190. Un testo elaborato per confutare le tesi principali degli gnostici, che costituivano un movimento religioso diffuso soprattutto in Siria e in Egitto. Il movimento gnostico sosteneva una concezione dualistica del mondo. È interessante sottolineare che eretico è un termine che proviene da una parola latina a sua volta derivante dal greco, dove *haeretikos* è propriamente colui che sceglie, nel senso che fonda un partito, una setta. Dunque scegliendo separa una parte dal tutto. Ciò presuppone implicitamente che ci sia una totalità omogenea. Quindi l'eretico è considerato tale in quanto rompe l'armonia data. Significativa in questo senso la concezione di Origene per la quale «gli eretici erano dapprima ortodossi, ma poi si sono allontanati dalla vera fede. L'eresia, quindi, non è solo una defezione liberamente scelta, ma è anche una mutilazione intenzionale

⁵ Cfr. G. JOSSA, *Dalle origini al concilio di Nicea*, in *Cristianesimo. Le grandi religioni*, a cura di G. Filoramo, Laterza, Bari 2000, pp. 14-15.

Il tema di Babel

della vera fede»⁶.

Possiamo pensare che siano state le comunità che via via hanno avuto più potere ad adoperare e imporre questo termine, ponendosi dal punto di vista dell'armonia complessiva della dottrina, accusando – in questo caso gli gnostici – di separarsi. Ireneo aveva ben presente l'importanza della costruzione di tale armonia di pensiero: in questo suo scritto confuta gli eretici dando strategicamente autorità ai vescovi come successori degli apostoli Pietro e Paolo e dunque come garanti della dottrina delle origini. La dottrina è garantita per fede e per tradizione a partire dai testi stabiliti come canonici⁷.

Come si comprende bene – ma vale la pena ricordarlo – nel cristianesimo delle origini e nel Medioevo coloro che sono stati chiamati eretici dalla chiesa cristiana predominante non adoperavano per se stessi questo termine. Si consideravano autenticamente cristiani in quanto operavano in modo da ritornare alla vera fonte che per loro era la parola di Gesù. Questo è vero ad esempio per gli gnostici, ma anche per altri movimenti spirituali⁸.

Già a questo punto si può ragionare su certi aspetti storici, simbolici e spirituali della differenza femminile. Alcune teologhe hanno riletto i testi del cristianesimo delle origini mettendo a punto una ermeneutica critica femminista che interpreta i vangeli, gli atti degli apostoli e le diverse lettere del tempo mostrando le tracce importanti della presenza delle donne nel primo cristianesimo⁹. Si pensi non solo alle donne del vangelo di Luca, ma anche alle vedove attive nelle comunità cristiane, alle donne vicino a Paolo, la cui autorità non dipendeva da lui. Ora la strategia androcentrica – via via che una gerarchia si andava formando – ha teso a espellere la voce autorevole delle donne discepoli di Gesù come Maria di Magdala e come la voce di tante altre donne. Sono state espulse dalla narrazione fatta dagli uomini della chiesa predominante.

La mia ipotesi è la seguente. Queste donne delle comunità primitive

⁶ E. SHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, trad. it. di M. Corsani Comba, Claudiana, Torino 1990, p. 73.

⁷ Cfr. G. IOSSA, *Dalle origini al concilio di Nicea*, cit., pp. 29-31.

⁸ Vedi i Vangeli gnostici.

⁹ E. SHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, cit., tutto il libro è fondamentale, ma in particolare pp. 5-17 e 73-77.

non potevano essere chiamate eretiche: non era proprio il caso perché non proponevano un'altra dottrina riconoscibile né in qualche modo avevano cercato di separarsi, anzi erano profondamente interne alla comunità. La loro differenza non era dottrinale ma di stile di vita e d'esperienza. Era riconoscibile nel modo di rapportarsi a Cristo, al divino, al corpo, alla parola, alla visione, allo spirito¹⁰. Direi dunque piuttosto che sono state rigettate, forcluse. Adopero questo termine di origine psicoanalitica – forclusione – per intendere non tanto la rimozione nevrotica, per la quale elementi essenziali dell'inconscio vengono sviati, messi su binari apparentemente morti, e che in realtà insistono in modo inaspettato nella nostra esperienza. Intendo piuttosto una carenza costitutiva di dialettizzazione simbolica. La forclusione è propria del fallimento psicotico del linguaggio che non ha la trama linguistica per esprimere elementi portanti dell'esperienza, in questo caso dell'esperienza della differenza femminile. Ciò che non è simbolicamente dialettizzato ritorna come qualcosa di inquietante nella realtà¹¹. Per questo parlo di rigetto e non solo di misoginia e di rimozione da parte maschile della presenza e dei discorsi delle donne. L'esempio del passaggio dalle prime comunità cristiane alla gerarchia dei vescovi e alla supremazia del vescovo di Roma è illuminante in questo senso.

Elisabeth Schüssler Fiorenza mostra come vi fu un aspro dibattito nei primi secoli per riconoscere alle donne un'autorità formale e non solo di fatto nelle comunità. Il dibattito si concluse con il predominio di quelle chiese e di quegli uomini che avevano proposto per le donne solo una funzione secondaria di diaconesse. Schüssler Fiorenza prende come metro di misura dell'immaginario e dell'ideologia della chiesa del tempo la posizione di Gerolamo per il quale le donne erano all'origine di ogni forma di eresia. Generalizza questa tesi di Gerolamo a tutto il pensiero cristiano primitivo. Dunque qualsiasi eresia sarebbe

¹⁰ Vedi su questo stile d'esperienza delle donne nel vangelo C. ZAMBONI, *Il tempo vivo nel vangelo secondo Matteo*, in DIOTIMA, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli 2002, pp. 57-69 e anche F. DORIA, *Il lievito della libertà*, in DIOTIMA, *Approfittare dell'assenza*, cit., pp. 45-55.

¹¹ Per il termine di forclusione, rigetto, tecnicamente *Verwerfung*, faccio riferimento J. LACAN, *Le psicosi*, Libro III dei *Seminari*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1985, pp. 96-97.

Il tema di Babel

riportabile alle donne¹².

Non sono d'accordo con questa ipotesi. Proprio ragionando sulle diverse conoscenze e considerazioni che Schüssler Fiorenza offre nel suo libro fondamentale, a me sembra che questa definizione di 'eretica' data alle donne in genere sia venuta dopo la lotta per riconoscere o meno alle donne una centralità nelle comunità cristiane e dopo la lotta contro le molteplici eresie del tempo.

Piuttosto invito a ragionare su questa tesi di Gerolamo. In realtà Gerolamo attribuiva alla donna non tanto l'essere eretica, ma di essere all'origine dell'eresia in quanto figlia di Eva, che per prima si è separata. Proprio questo mostra in atto il rigetto di cui parlavo sopra. Per Gerolamo la donna non è eretica, ma più che eretica: è il fondo oscuro di ogni eresia.

È qui che si comprende meglio qual era la posta in gioco dello scontro tra quegli uomini che chiedevano il riconoscimento dell'autorità femminile nelle comunità e quelli che pensavano in modo simile a Gerolamo. Infatti, l'autorità femminile è ciò che più si sottrae, simbolicamente e spiritualmente, all'idea che le chiese avevano dell'eresia, cioè di una scelta per la separazione. Il concetto stesso di autorità ha a che fare con il significato di far crescere dall'interno, secondo le potenzialità proprie del contesto.

Quando parlo di rigetto, di forclusione, intendo che, una volta avvenuta la marginalizzazione delle donne e la negazione della loro autorità, gli uomini che vinsero suggerirono un sistema di pensiero per il quale la donna risultava a questo punto essere l'altro, il negativo. Veniva dunque cancellata qualsiasi possibilità di un simbolico che parlasse della differenza come gioco aperto e relazionale.

È molto interessante leggere in questo senso il vangelo apocrifo di Maria, di area gnostica, nel quale, dopo un dialogo tra Pietro e il Salvatore, forse interpolato, prende la parola Maria, invitata da Pietro a riportare quello che le aveva detto in un colloquio a due il Salvatore. Maria narra. Alla fine del suo discorso però Andrea, il discepolo, mette in dubbio la veridicità delle sue parole e Pietro rincara dicendo: «Ha egli forse parlato realmente in segreto e non apertamente a una donna, senza

¹² Cfr. *ibid.*, p. 76.

che noi lo sapessimo? Ci dobbiamo ricredere tutti e ascoltare lei? Forse egli l'ha anteposta a noi?»¹³. Solo con la mediazione di Levi, i discepoli maschi accettano che il Salvatore abbia conosciuto profondamente Maria e l'abbia amata più di loro.

Questo dialogo è scritto in un ambiente culturalmente gnostico. Una caratteristica delle comunità gnostiche era di tenere in considerazione le donne tanto quanto gli uomini. In questo caso suggerendo che Maria fosse la discepola prediletta. Ma possiamo immaginare la stessa situazione in comunità androcentrica. Maria non sarebbe stata creduta. Pietro e Andrea non avrebbero accettato la verità che lei soltanto poteva comunicare. La verità delle origini era per loro, infatti, questione solo di uomini. Il rigetto ha come effetto il silenzio inquieto più che il conflitto, che è già modalità simbolica.

Le comunità medievali

Un passo ulteriore è andare a vedere che cosa sia avvenuto quando la chiesa ha dichiarato esplicitamente alcune donne come delle eretiche. Possiamo riferirci al periodo che va dal Medioevo del XIII secolo fino al Cinquecento circa. Poi ci furono casi solo sporadici. Mi sembra essenziale riflettere in particolare su quei movimenti e su quelle singole donne che hanno mostrato un percorso autonomo femminile. Le differenzio dalle molte, che hanno partecipato a movimenti che sono stati poi dichiarati come eretici e combattuti dalla chiesa, coinvolte in un'impresa comune con uomini, ad esempio con il movimento cataro, con quello degli apostolici, dei dolciniani e così via. In questi movimenti le donne hanno avuto un ruolo, particolarmente nel movimento cataro, nel quale alcune erano 'vescove' accanto ai vescovi.

Qui però mi interessa comprendere la posizione femminile quando le donne si sono poste su una strada veramente autonoma. Mi riferisco in particolare al movimento delle beghine e a Margherita Porete. Il movimento è stato dichiarato eretico nel 1311-1312 e la Porete nel 1310.

¹³ L. MORALDI (a cura di), *I vangeli gnostici*, Adelphi, Milano 2009, p. 26.

Il tema di Babel

Non sono una studiosa di questi movimenti medievali, ma me ne sono occupata perché mi interessa il pensiero femminile nella sua forma sorgiva e nelle pratiche che esprime. Per quello che dirò sulle beghine e Porete sono debitrice a studiose come Michela Pereira e Luisa Mura-ro. Quello che vorrei mostrare è la differenza femminile come qualche cosa che per lo più sfugge alla comprensione degli uomini della chiesa sul piano esistenziale, immaginario e simbolico.

Parlerò anche di Porete ma in questo contesto mi sembra più significativo il movimento delle beghine in quanto mostra con più evidenza qualcosa di eccedente il simbolico maschile, di indefinito, di irrapresentabile nella prospettiva degli uomini di potere del tempo.

Parto da questa questione: perché una donna come Ildegarda di Bingen nella seconda metà del XII secolo, pur scrivendo testi di una radicalità potente, non è stata dichiarata eretica, mentre il movimento delle beghine, circa un secolo dopo, pur non affermando nulla di particolarmente pericoloso sul piano dottrinale e semplicemente seguendo pratiche di vita semplice, di lettura delle scritture e di lavoro nelle città, sono state invece dichiarate eretiche?

Leggendo il libro di Michela Pereira su Ildegarda di Bingen, *Maestra di sapienza al suo tempo e oggi*, si impara a vedere i legami della badessa di Bingen con la cultura del suo tempo, attraverso le lettere, le iniziative, i conflitti raccontati, i libri, senza che questo diminuisca la consapevolezza degli elementi originali del suo pensiero. Sono le visioni che le accadano e che accoglie assieme allo sforzo e all'esercizio di tradurle in linguaggio scritto e orale che le danno una grande autorità di parola nel campo della teologia, della cosmologia, della musica. Perché questa figura femminile così grande e con un discorso visionario fuori dai tracciati previsti non viene considerata eretica?

Ildegarda di Bingen aveva una sensibilità politica per il proprio tempo, che implicava, per una donna come lei, saper trovare le mediazioni giuste con le donne e con gli uomini a lei contemporanei. Almeno tre sono i passi importanti compiuti. Il primo è stato quello di riconoscere come propria *magistra* Giuditta di Sponheim che l'ha guidata e le ha dato il senso dell'autorità femminile nel monastero. In secondo luogo scegliere come amico affine a sé e che l'aiutasse nella scrittura

Volmar, un monaco benedettino. La collaborazione di Volmar era anche una forma di controllo molto indiretta e implicita: le donne del tempo non potevano scrivere e Ildegarda ne aveva avuto il permesso per le visioni che erano state riconosciute dalla gerarchia ecclesiastica. In terzo luogo, prima che al papa, chiede a Bernardo di Chiaravalle nel 1146 l'autorizzazione a scrivere. Non è casuale il fatto che si rivolgesse a Bernardo: rappresentava la più grande autorità morale del tempo nell'ambito della cultura monastica a cui anche Ildegarda apparteneva. Sappiamo del conflitto vasto e radicale che Bernardo aprì nei confronti delle nuove scuole di logica, favorite da Pietro Abelardo. Vediamo la cultura monastica e un certo modo di stare in rapporto ai testi sacri e alla pratica di vita contro la cultura laica delle città e delle università nascenti. Ildegarda, la cui fonte di discorso sono le visioni e dunque la profezia, si colloca pienamente nell'alveo monastico in una posizione antiscolastica e questo è uno dei motivi dell'appoggio avuto da Bernardo¹⁴.

Confrontiamo dapprima la vita di Ildegarda con quella di Margherita Porete. Attorno al 1290 Margherita scrive il suo libro, *Lo specchio delle anime semplici*, nell'ambito culturale delle beghine, nonostante ne prenda le distanze¹⁵. Dunque in un'area culturale, che si costituisce in modo molto autonomo dal mondo maschile. Ha una vasta cultura sia teologica sia letteraria. Il suo testo è vicino, sul piano del pensiero, a posizioni che pongono al centro Amore, come ad esempio quella di Guglielmo di Saint-Thierry che considera, come Margherita, l'unione per amore con Dio¹⁶.

Una sua studiosa, Romana Guarneri, la chiama «incauta» e «imprudente»¹⁷. Perché? È vero che venne condannata per le sue posizioni teologiche e non per lo stile di vita libero, come invece le beghine. Tuttavia non era all'interno di un ordine monastico riconosciuto dalla

¹⁴ Cfr. M. PEREIRA, *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, Gabrielli, Verona 2017, pp. 30-57.

¹⁵ Sul pensiero filosofico e politico-religioso di Margherita Porete si legga L. MURARO, *Lingua materna, Scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, D'Auria, Napoli 1995. Muraro riflette a più riprese nel libro su una questione affrontata in questo saggio, cioè il regime storico delle mediazioni messo in atto, trasformato e anche al limite sospeso da Margherita Porete. Cfr. *ibid.*, pp. 93-94.

¹⁶ Cfr. R. GUARNIERI, *Prefazione storica*, in M. PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, trad. it. di G. Fozzer, San Paolo, Milano 1994, pp. 26-29.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 13 e 23.

Il tema di Babel

chiesa come invece Ildegarda, ordine che in qualche modo avrebbe potuto proteggerla¹⁸. Era molto più esposta ai teologi laici dell'università di Parigi. Inoltre è vero che Margherita cercò tre teologi che dessero un giudizio sul suo libro, però non agli inizi della scrittura, come Ildegarda, ma dopo, quando le voci sul suo testo circolavano travisandolo in modo pericoloso.

Il tribunale era composto sia da teologi di area monastica sia legati all'università della Sorbona. Dapprima il tribunale dell'Inquisizione condannò il libro, imponendole di non farlo circolare. Solo dopo alcuni anni, nel 1310, condannò a essere arsa viva Margherita in quanto aveva continuato a diffondere e far conoscere *Lo Specchio* tra i «semplici» e gli «illitterati». Margherita Porete rimase fedele al testo e al compito della sua diffusione e dunque fece con coscienza l'atto che la portò alla condanna di eresia. Durante il processo non si difese e rimase in silenzio. Nel suo comportamento mostrò una fedeltà al discorso di Amore e un'impossibilità ad aprire una dialettica con gli uomini che la condannavano e che aveva di fronte.

Ora se questa è stata la via seguita da Porete, fondamentalemente libera e in buona parte solitaria, per la quale – è bene ricordare – la condanna di eresia fu sulla dottrina, perché invece condannare come eretico il movimento delle beghine? Un movimento che non aveva espresso posizioni dottrinali scritte e che aveva costruito il proprio percorso su uno stile di vita devoto e utile alla comunità? In questo caso vedo profondamente all'opera quella diffidenza nei confronti della differenza femminile libera che Gerolamo, come abbiamo visto, indicava come matrice oscura di ogni eresia.

Il movimento delle beghine ha attraversato tutto il XIII secolo. Non ha un inizio preciso né una fondatrice o fondatore. Alcune comunità beghinali incominciano a essere testimoniate all'inizio del Duecento nei Paesi Bassi, le Fiandre, la Francia del Nord e del Sud, la Renania, l'Italia settentrionale¹⁹. Si tratta di uno stile di vita scelto da donne che

¹⁸ Ho discusso con Michela Pereira sulla differenza di rapporto con la chiesa tra Ildegarda di Bingen e Porete e sulla condanna per eresia di quest'ultima, del suo essere slegata da mediazioni maschili e dal suo essere in un ambiente fondamentalemente di teologi laici. A questa discussione sono debitrice per questo confronto.

¹⁹ Sul movimento delle beghine vedi D. DUFRASNE, *Donne moderne del Medioevo*, trad. it.

né volevano accontentarsi della vita familiare né semplicemente entrare in ordini monastici già costituiti. Si organizzavano da sé in piccole comunità per lo più nelle città. Potevano essere povere o ricche. In questo caso non rinunciavano ai loro beni ma li portavano nella comunità a disposizione dell'attività di cura dei malati per cui erano conosciute in città. Si guadagnavano da vivere lavorando, per lo più tessendo. Le loro case avevano un'organizzazione molto semplice con una donna più anziana preposta alla comunità. Leggevano direttamente il vangelo e gli alti testi sacri, avendo comunque un legame con la chiesa del luogo.

Le beghine più legate alla scrittura, come Hadewijch di Anversa, erano consapevoli di essere su una linea molto sottile che le separava dall'eresia. Solo poche beghine molto radicali – vicine agli apostolici – erano state condannate per eresia nel corso del secolo XIII. In genere erano dedite alla vita di lavoro e spirituale avendo scelto di seguire il modello di Gesù Cristo²⁰. Più sospetto è il fatto che traducevano nella loro lingua materna i testi sacri scritti in latino. Questo inquietava le gerarchie della chiesa. Una testimonianza riportata da Romana Guarneri ci illumina sull'atmosfera che si era venuta a creare attorno a loro. Guarneri cita una lettera informativa dell'autorevole teologo francescano Gilberto da Tournai mandata al Concilio di Lione del 1274. L'autore lamenta il fatto che dalle sue parti – che sono quelle delle beghine tra la Francia del nord e le Fiandre – molte donne «interpretano direttamente i misteri delle scritture traducendoli nella lingua comune gallica», anche i passi più difficili delle scritture. «Leggono i testi in comune, in modo irriverente, audace, in conventicole e [...] nelle piazze»²¹. E lamenta che così si prendono delle libertà che portano a inesattezze pericolose. Lo stesso estendersi di queste pratiche è visto come un morbo pericoloso.

È questo il punto: queste donne inquietano come fossero un morbo, una malattia. Ciò che muove paurosamente gli animi è che sono libere nel leggere con indipendenza e audacia e che lo fanno sia nelle loro case ma anche poi ne parlano per le strade. Non disobbediscono alla chiesa, ma

di D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2009; K. RUH, *Mistica femminile nel XII e XIII secolo* in Id., *Storia della mistica occidentale*, trad. it. di G. Cavallo-Guzzo, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 13-382.

²⁰ Cfr. K. RUH, *Mistica femminile nel XII e XIII secolo*, cit., pp. 168-169.

²¹ Citato in R. GUARNERI, *Prefazione storica*, cit., p. 23.

Il tema di Babel

sono troppo libere: accedere direttamente ai testi sacri significa aggirare l'autorità degli ecclesiastici senza contrastarla. E soprattutto lo fanno con altre e ne parlano con tutti. In più traducono i testi sacri scritti in latino nella lingua materna, la lingua comune, di tutti. E questo può creare effetti incontrollabili. Eppure queste donne non si separano dalla chiesa, non disobbediscono, non contrastano. In più sono devote e aiutano le persone più deboli della città. Sono inquietanti per gli uomini di chiesa perché sono interne e obbedienti all'ordine storico del tempo e contemporaneamente esprimono liberamente la loro differenza a partire dall'amore di Dio. La loro differenza è interna al simbolico, ma se espressa liberamente come in questo caso, lo dischiude dall'interno. Crea uno scarto dal di dentro.

È molto interessante la strategia seguita dalle autorità ecclesiastiche agli inizi, quando tenta di arginare il 'morbo' delle beghine, prima di arrivare al Concilio di Vienne (1311-1312) dove l'intero movimento con quello parallelo dei begardi venne dichiarato eretico. Vengono, infatti, invitate ad entrare negli ordini mendicanti, cioè quello domenicano e francescano, dove il ramo femminile viene in un certo senso costruito e valorizzato per includere in un ordine regolato e mediato dalla chiesa queste donne troppo libere e contemporaneamente troppo vicine alle sacre scritture. Il fondamento della loro libertà era l'amore di Dio. A partire da questo creavano condizioni nuove di vita. Da parte della chiesa si trattò di un vero e proprio tentativo di inclusione valorizzante, per adoperare un termine contemporaneo²².

In questo quadro si comprende anche in che senso la chiesa abbia dato storicamente tanta importanza agli ordini e alle regole di un ordine. Basta ricordare la difficile trattativa tra Francesco e papa Innocenzo III per il riconoscimento delle regole francescane.

Un ordine è, infatti, una istituzione riconosciuta dalla chiesa ufficiale. Le beghine, che accettarono l'invito ed entrarono negli ordini, per forza di cose cambiarono modo d'essere e stile di vita. La loro libertà di esprimere la loro differenza inventandola era riportata alla libertà interna

²² Su questo si veda K. RUH, *Meister Eckhart. Teologo-predicatore-mistico*, trad. it. di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 1989, il capitolo dedicato alla spiritualità delle beghine, pp. 141-170.

all'ordine. Dopo la condanna per eresia, quelle che restarono fuori dagli ordini si sparpagliarono continuando la loro vita in modo velato e non più pubblico.

Conclusione

Noi viviamo un tempo le cui coordinate linguistiche, epistemologiche, esperienziali sono diverse da quelle del cristianesimo delle origini e del cristianesimo medievale. Non c'è continuità, piuttosto uno scarto evidente e profondo. Viviamo in un tempo in cui l'ideologia dominante è il liberalismo di matrice illuminista, modificatosi in un'ideologia neoliberale fondata sullo scientismo. Niente è più dichiarato eretico né messo al bando con atto formale come un concilio. Esistono ancora le eresie nella chiesa cristiana, ma il cristianesimo, pur importante, non è pensiero dominante.

La società fluida organizzata dalle forme di *governance* nasconde le gerarchie, che sono ben esistenti. Le vela. In questo contesto la parola 'eresia' non ha spazio di riconoscimento e forse non è possibile nominarla perché l'ideologia neoliberale suggerisce che niente si può separare dal tutto. La separazione non è ammessa né è prevedibile, proprio perché tutti – si dice – siamo liberi. Liberi di partecipare.

La stessa differenza femminile o è utile all'autorganizzazione del sociale e come autoimprenditorialità oppure è un inciampo, va superata in un indistinto essere umano funzionale. Tuttavia il neoliberismo è un'ideologia, certo con effetti di organizzazione della realtà, però non è la realtà, che sappiamo ampia, imprevedibile e al limite inconoscibile²³.

La scommessa della differenza femminile in questa situazione diventa propriamente una questione politica. Nodi fondamentali rimangono aperti: quello tra amore legato all'autorità femminile e l'essere rigettate, forcluse, così come quello tra libertà e inclusione.

²³ Sul neoliberalismo e la storia delle donne oggi vedi T. DINI, S. TARANTINO (a cura di), *Femminismo e Neoliberalismo. Libertà femminile versus imprenditoria di sé e precarietà*, Natan, Benevento 2014.



Irene Kajon

Felix Haeresis:
Moses Mendelssohn in difesa di Spinoza

Abstract:

Felix culpa is an expression present in the *Exultet* chant recited in the Christian liturgy on Holy Saturday and refers to the original sin committed by Adam. This guilt is happy because it has determined the subsequent coming of Christ. In the same way, there is a happy heresy, as a producer of progress and new perspectives within the cultural environments linked to the past. Moses Mendelssohn looked to Spinoza in this positive sense of heresy, because with his solitary and tragic freedom of thought he succeeded in advancing philosophy.

Key-words: Heresy; Spinoza; Mendelssohn; Jacobi; Kabbalah

Felix culpa è un'espressione che è presente nel canto *Exsultet* che viene intonato ancor oggi la sera del sabato santo nell'ambito della liturgia cristiana cattolica: davanti al cero acceso che sta a indicare la luce dell'imminente redenzione domenicale attraverso la resurrezione del Cristo, dopo il venerdì di lutto e di oscurità in quanto giorno della crocifissione, il cantore eleva le parole: «O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem».

Troviamo il concetto della colpa di Adamo come peccato che provocò l'azione divina salvatrice già nell'epistola paolina ai Romani: «Dove abbondò il peccato, là sovrabbondò la grazia» (5:20). E questo concetto viene ripreso da Agostino d'Ippona quando scrive nel suo testo *De catechizandis rudibus*: «Grande disgrazia è un uomo superbo, ma più grande misericordia è un Dio umile» (4:8), e da Tommaso d'Aquino quando così si esprime nella sua *Summa theologiae*: «Nulla si oppone al fatto che la natura umana sia stata destinata a un fine più alto dopo il peccato. Dio permette infatti che vi siano i mali per trarre da essi un

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

bene più grande» (III, q 1 a 3 ad 3).

La fonte del pensiero della *felix culpa*, come causa dell'intervento salvifico di Dio, va indubbiamente rintracciata in Isaia 53:5 dove troviamo scritto a proposito del 'servo di Dio': «Egli è stato colpito per le nostre colpe, abbattuto per i nostri peccati, il castigo su di lui è pace per noi, e la sua ferita guarigione per noi». Nella colpa degli uomini si riflette, secondo il profeta dal quale provengono queste ultime righe, la colpa di ribellione ai comandamenti divini che commise per primo Adamo quando si lasciò traviare dai sensi e dall'immaginazione risvegliatisi in lui verso una strada che lo avrebbe portato lontano da Dio: l'infinita misericordia tuttavia continuò a manifestarsi in coloro che, senza colpa, redimono con la loro sofferenza la colpa dell'uomo.

È caratteristico il fatto che nella teologia tanto ebraica quanto cristiana dell'età contemporanea la *felix culpa* sia spesso interpretata nel senso di una colpa che, per quanto presupposto della grazia divina, occasione negativa di un positivo che la supera come realtà più stabile e più forte, non è tuttavia mai del tutto annullata¹. La sofferenza che la colpa ha causato come rottura dell'ordine divino rimane con il suo peso, come una lacerazione ancora non sanata, un evento irrimediabile. La redenzione conserva in sé un elemento opaco, un segno di impenetrabilità, un inquietante mistero che la rende non assoluta, tutt'altro che portatrice di una luce trionfante e gloriosa in grado di dissolvere tutte le ombre. Anche la storia dell'arte ebraica e cristiana conosce tale momento cupo all'interno della raffigurazione di una *felix culpa* che trova nella salvezza umana il suo fine².

Ma non vi è solo una *felix culpa* che – secondo gran parte del pensiero ebraico e cristiano oggi – non potrà mai essere del tutto buona.

¹ Sul rapporto tra colpa e amore divino nel pensiero teologico contemporaneo cfr. G. MURA, *Una "teologia spezzata" nella riflessione ebraica e cristiana*, in R. DI CASTRO, I. KAJON (a cura di), *Trauma e psyché. Le ferite del Novecento nella riflessione artistica e filosofica*, Lithos, Roma 2013, pp. 173-211.

² Sull'arte ebraica contemporanea in quanto segnata dall'irredento pur nella raffigurazione della salvezza cfr. I. KAJON, *Com'è possibile la rappresentazione artistica del dolore inutile? "Ossessione" di Chagall e le teorie estetiche di Kant, Cohen, Rosenzweig*, in «Trame» 2, 2001, pp. 223-238. Sulla *Pietà* di Michelangelo raffigurante il Cristo come il Salvatore il cui volto mostra la presenza del male, cfr. M. BUSSAGLI, *I denti di Michelangelo*, Medusa, Milano 2014.

Il tema di Babel

Vi è anche una felice eresia, attraverso la quale avviene sia la crescita e il perfezionamento del pensiero religioso e filosofico – poiché senza di essa non vi sarebbero discussioni all'interno di un determinato contesto di idee, di volta in volta prevalente – ma che implica un carico indicibile di dolore e solitudine. Ciò che di positivo emerge dall'eresia come strumento di dubbio e di critica nei confronti di dottrine considerate certe e fermamente stabilite, in vista del futuro, non potrà mai annullare la profonda sofferenza umana che essa comporta. L'eretico è sempre un tragico eroe della libertà di pensiero, anche quando il suo punto di vista sia insostenibile sul piano della ragione o della tradizione o dell'esperienza, a causa delle nuove prospettive che egli introduce in ambiti culturali legati al passato³.

Ora, è interessante osservare come Moses Mendelssohn abbia avuto verso Spinoza proprio l'atteggiamento di chi vede nell'eretico una persona che, come dissidente rispetto a una dottrina consolidata dalla tradizione, permette che si compiano dei passi in avanti, e che produce dunque con la sua attività effetti benefici; e, nello stesso tempo, un uomo che ha molto penato, disprezzato dalla grande maggioranza degli uomini della sua generazione e delle generazioni successive. Quella di Spinoza è, per Mendelssohn, un'eresia felice perché ha fatto sì che la filosofia fosse portata a sviluppi ulteriori, raffinata, resa più acuta e sottile; ma per lui infelicissima poiché ne pagò il prezzo in termini di benessere, lunga vita, e onorevole fama.

Nel presente articolo ci soffermeremo sulle tre tappe che Mendelssohn attraversa, dall'inizio sino alla fine della sua attività filosofica, quando si fa difensore di Spinoza come autore che, sebbene abbia percorso una strada errata, vivendo una vita difficile, da reietto ed emarginato, fece pur sempre progredire la conoscenza filosofica in direzione di una metafisica incentrata sull'esistenza di un Dio che è persona trascendente, sull'immortalità dell'anima di ogni singolo, e sul senso o fine del mondo. La prima tappa, costituita dall'operetta giovanile *Dialoghi*

³ Sul ruolo di stimolo esercitato dagli eretici anche sul pensiero di coloro che ne erano i censori e i persecutori, nella cultura religiosa europea del Seicento e Settecento cfr. R. BORDOLI, *I partiti cristiani durante l'Aufklärung: eresie, ortodossie, tolleranze*, in *Identità di confine*, a cura di I. Kajan, Lithos, Roma 2010, pp. 99-136.

filosofici, è quella nella quale Mendelssohn presenta Spinoza come un autore ispirato da una visione religiosa, quasi mistica, nel momento in cui nega ogni reale separazione del mondo da Dio in quanto essere infinito che abbraccia tutte le cose; nella seconda, costituita dalle lettere che egli scrive a Friedrich Jacobi sulla dottrina spinoziana, pubblicate più tardi da quest'ultimo insieme alle sue proprie repliche, egli mostra la complessità e finezza dell'*Etica* di Spinoza come opera che rifugge da interpretazioni semplificatrici e schematiche; nella terza, rappresentata dalle *Ore mattutine o lezioni sull'esistenza di Dio*, il suo ultimo libro, egli mostra come il pensiero di Spinoza possa essere ricondotto nell'ambito della metafisica tradizionale, di orientamento teistico e finalistico, se da esso si espunge un concetto – quello che Dio esaurisca il suo essere nel mondo – che in realtà non gli è essenziale. In tutte e tre le tappe Spinoza appare come un eretico che ha introdotto in filosofia indicazioni e suggestioni sommamente utili al suo miglioramento; ma a costo di una vita dolorosa. Una *felix haeresis*.

I Dialoghi filosofici: Spinoza l' 'appestato'

Il nome di Spinoza viene evocato fin dalle prime parole del primo dialogo del testo, composto da quattro dialoghi, che, scritto da Mendelssohn, ma pubblicato in forma anonima nel 1755, grazie all'intervento dell'amico Gotthold E. Lessing, discute temi di metafisica alla luce del clima filosofico dell'epoca in Germania⁴. Un clima, quest'ultimo, che era segnato dalla diffusione delle dottrine di Leibniz e Wolff, dal contrasto di tali dottrine con gli orientamenti contemporanei del pensiero francese, maggiormente rivolto all'esperienza e amante di uno stile spigliato e vivace, piuttosto che scolastico, dal desiderio di conciliare le esigenze della ragione con quelle della fede religiosa cristiana. Così Mendelssohn fa dire ai personaggi di questo primo dialogo, Neofilo,

⁴ Cfr. M. MENDELSSOHN, *Philosophische Gespräche*, Voss, Berlin 1755, rist. in *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, vol. 1, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 3-39; edizione italiana: M. MENDELSSOHN, *Dialoghi filosofici*, a cura di I. Kajon, Morcelliana, Brescia 2018, dalla quale citeremo.

Il tema di Babel

che è l'amante del nuovo, e Filopone, colui che si affatica, diligente, ma dotato di minore audacia:

Filopone: E così Leibniz non avrebbe inventato l'armonia pre-stabilita? *Neofilo*: Non so come possa dedurlo dalle mie parole. *Filopone*: Oh! Si deduce da sé. Non ha detto che Leibniz ha *accolto* questa ipotesi e l'ha portata nel suo sistema? *Neofilo*: Lei si attiene alle mie parole in un modo troppo preciso. Mi conceda che possa essermi espresso impropriamente. [...] *Filopone*: No, carissimo amico! Lei non può sfuggirmi così. Non sarebbe la prima volta che io abbia imparato qualcosa dai suoi rapidi accenni. E ora bisogna che l'afferri se voglio cogliere un pensiero che forse non mi avrebbe mai rivelato distesamente⁵.

Spinoza entra a poco a poco in scena nella continuazione di questo dialogo, dapprima sotto forma di autore, ancora non identificato, di un testo che verrà citato come fonte del concetto leibniziano di armonia pre-stabilita, e poi esplicitamente nominato in termini che, seppure critici, suonano quasi apologetici. In tal modo i due protagonisti proseguono la loro conversazione filosofica:

Neofilo: [...] Le citerò solo le parole di questo filosofo, senza dire chi egli sia. L'opera da cui esse sono tratte fu data alle stampe nell'anno 1677, e dunque 18 anni prima che Leibniz rendesse nota la sua ipotesi al mondo colto⁶. Ascolti ora un luogo che ho meditato così bene da poterlo subito tradurre a memoria: "Il corpo non può determinare l'anima al pensiero e l'anima il corpo né al movimento né alla quiete o a qualche altra cosa (se ancora qualcosa è possibile)...". E nell'annotazione l'autore aggiunge: "...Poiché non affermo questo mediante l'esperienza, ritengo sia difficile poter raccomandare a ciascuno di meditare i miei fondamenti senza pregiudizio. Tanto gli uomini credono di essere convinti che il corpo sia posto ora in movimento e ora in quiete secondo il cenno dell'anima e per l'effetto di quest'ultima. Tuttavia, nessuno ancora ha accertato di che cosa il corpo sia capace, ovvero: nessuno ancora sa, mediante l'esperienza, a che cosa il corpo, a causa delle leggi del movimento, nella misura in cui queste sono considerate come fisiche, sia disposto e a che cosa l'anima debba determinarlo". [...] *Filopone*: Se non sbaglia,

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ Leibniz aveva presentato l'ipotesi dell'armonia pre-stabilita nel 1695 nel *Journal des Savants*; la espone di nuovo nella sua *Monadologia*, apparsa in tedesco nel 1720.

credo di riconoscere in queste parole Spinoza. *Neofilo*: Lei non sbaglia, carissimo amico! È la seconda proposizione nella terza parte della sua *Ethica* e quella che immediatamente segue suona così: “Le azioni dell’anima hanno origine dai concetti adeguati (*ideis adaequatis*), e le passioni da concetti inadeguati”. Egli prova questa proposizione argomentando che l’essenza dell’anima consiste nei suoi pensieri. [...] Dato che nella terza parte della sua *Ethica* egli mostra che da concetti inadeguati non possono avere origine che passioni, conclude di qui che le azioni dell’anima devono avere origine dai suoi concetti adeguati⁷.

Dunque l’invenzione del concetto leibniziano dell’armonia prestabilita va attribuita a Spinoza, pensatore profondo, sebbene egli non abbia dato al parallelismo tra anima e corpo che egli delineava nella sua opera principale tale nome. Attraverso di lui la metafisica ha potuto scoprire un tema a essa essenziale per poter descrivere i movimenti dell’anima, da quelli iniziali e più oscuri a quelli più consapevoli, e i movimenti del corpo, corrispondenti a quelli dell’anima, ma senza che essi immediatamente dipendano o siano soggetti a quest’ultima. Ma perché – è questa la domanda che Filopone rivolge a Neofilo, una volta chiarito il nesso tra Spinoza e Leibniz a proposito della nozione dell’armonia prestabilita – Leibniz non ha ammesso la paternità di questa nozione, quando il mondo colto si complimentava con lui proprio a causa di essa, comportandosi dunque in modo così insincero? Così il difensore di Spinoza risponde a tale questione:

Neofilo: Certo tale condotta sarebbe stata inappropriata a un filosofo, quale Leibniz era, in ogni altra occasione; ritengo tuttavia che egli in questo caso sia da giustificare. [...] Vi è gente che giudica anche la verità secondo una certa genealogia. Per respingere una dottrina, hanno solo bisogno di sapere che è stata professata da questo o quello scrittore in cattiva affinità con altre dottrine. [...] Mi dica, non avrebbe creduto questa gente, se Leibniz avesse liberamente confessato di aver preso a prestito l’essenziale della sua armonia da Spinoza, di trovare la confutazione di quest’ultima già nel nome di Spinoza? Certamente lo avrebbero creduto; anzi, non avrebbero mancato di ricordare il detto comune, che ci si debba guardare dall’aver bisogno sia pure del minimo consiglio di un uomo che è stato messo al bando per peste. E che tali

⁷ *Ibid.*, pp. 39-40.

Il tema di Babel

metafore facciano impressione, Leibniz lo sapeva; egli [...] era il più grande, ma anche il più guardingo filosofo⁸.

La peste di cui Spinoza era portatore era – Neofilo è d'accordo con Filopone su questo punto – il fatto che egli abbia negato la trascendenza di Dio rispetto al mondo. Eppure, se questa sua negazione viene interpretata nel senso che il mondo è in Dio prima della creazione, allora essa non appare più così blasfema e assurda.

Nel corso del secondo dialogo dello scritto mendelssohniano, in cui tornano come figure Neofilo e Filopone, da un lato si dà una commovente descrizione di Spinoza, dall'altro si mostra come questi, senza avvedersene, abbia confuso la creazione come produzione da parte di Dio di idee e cose che rimangono immanenti in Lui e la creazione come atto di separazione delle idee e cose prodotte da Dio dal Suo proprio essere. Questa è la perorazione della causa di Spinoza, di cui si rivendica l'inserimento nella storia della filosofia in quanto autore degno di grande rispetto:

Neofilo: Leibniz, Wolff, e alcuni tra i loro allievi, a quale perfezione hanno portato la filosofia! La Germania può esserne orgogliosa! Tuttavia non aiuta attribuirsi più di quello che è giusto. Ci lasci dunque ammettere che anche un altro che non sia tedesco, e aggiungo, anche un altro che non sia cristiano, che Spinoza ha una parte grande nel miglioramento della filosofia. Prima che potesse avvenire il passaggio dalla filosofia cartesiana a quella leibniziana, qualcuno doveva precipitare nell'abisso che si era nel frattempo aperto. Questa sorte infelice toccò a Spinoza. Quanto è da compatire il suo destino! Egli fu una vittima a favore dell'intelletto umano; e una vittima che merita di essere ornata di fiori. Senza di lui la filosofia non avrebbe mai potuto estendere in modo così ampio i suoi confini⁹.

E così si illustra l'idea spinoziana del rapporto tra Dio e il mondo, in certo modo giustificandola, riconducendola per certi aspetti nell'alveo di una metafisica che esalta un Dio che è al di là del mondo, non confondibile con ciò che da Lui dipende:

⁸ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁹ *Ibid.*, pp. 48-49.

Neofilo: Lei sa che i leibniziani conferiscono al mondo per così dire una duplice esistenza. Il mondo – per usare le loro parole – è esistito, prima della decisione divina, nell'intelletto di Dio tra i mondi possibili. Dio ha dato ad esso, poiché era il migliore, la preferenza rispetto a tutti i mondi possibili, e lo ha reso reale al di fuori di sé. Ora Spinoza è rimasto presso la prima esistenza. Egli credeva che un mondo al di fuori di Dio non sarebbe mai divenuto reale, e che tutte le cose visibili si trovino finora soltanto nell'intelletto divino. Ciò che affermano i leibniziani del piano del mondo, così come esso è esistito nell'intelletto divino (*antede- cederet ad decretum*), Spinoza credeva di poterlo affermare nel mondo visibile¹⁰.

Spinoza appare, dunque, nei *Dialoghi filosofici mendelssohniani* come un eretico apportatore misconosciuto di bene per tutta l'umanità pensante; nel terzo e quarto dialogo Mendelssohn si sofferma su quei punti della dottrina di Leibniz – il concetto di creazione, la nozione di libertà, il principio degli indiscernibili – che cercano di risolvere, seppure anch'essi con lati ancora non chiariti, proprio quei problemi che Spinoza lasciò aperti nella sua *Ethica*, quali l'idea di Dio, il rapporto tra necessità e ragione, le differenze tra gli individui e ciò che invece li accomuna.

Gli Spinozabriefe: Spinoza il 'cabalista'

Nel 1785 Jacobi pubblicò un libro, che intitolò *Sulla dottrina di Spinoza in lettere a Moses Mendelssohn*, che suscitò una grande discussione tra i suoi contemporanei e fu il preludio della *Spinoza-Renaissance* fiorita tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento in Germania presso poeti e filosofi, da Goethe a Hegel, da Herder a Heine. L'opera venne ristampata, arricchita di ulteriori testi sia mendelssohniani che jacobiani, nel 1789, per poi essere inclusa da Jacobi nel quarto volume delle sue *Opere*, apparso postumo nel 1819¹¹.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 52-53.

¹¹ Cfr. F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Löwe, Breslau 1785; 2. ed. 1789. La 3. ed. è in *Werke*, IV, Fleischer 1819. Noi citeremo dall'ed. it.: *Lettere sulla dottrina di Spinoza a Moses Mendelssohn*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1969, che riporta anche le varianti fra le tre edizioni. Sulla genesi dell'opera e sulle sue tre edizioni, nel contesto della biografia jacobiana e

Il tema di Babel

La tesi che Jacobi sosteneva, pubblicando nel 1785 – senza l’autorizzazione di Mendelssohn – il carteggio che tra gli anni 1783 e 1785, mediatrice Elise Reimarus, aveva avuto con lui a proposito dello spinozismo di Lessing, scomparso nel 1781, e del contenuto e orientamento dell’*Ethica*, era che Spinoza dovesse essere visto come il rappresentante più rigoroso dell’ateismo e del fatalismo cui perveniva il razionalismo filosofico. Questo, a sua volta, non aveva che trasposto in sistemi concettuali fondati sull’Uno-Tutto immanente l’antico pensiero della *Qabbalah*, la mistica ebraica, incentrato sull’Infinito, lo *En sof*, l’unica sostanza da cui tutto proviene e di cui tutte le cose sono emanazioni. Jacobi opponeva a Spinoza il suo concetto di fede, o sapere immediato, o ragione intesa però non come strumento della riflessione e del discorso, ma come l’organo che ci permette di entrare in contatto immediatamente con Dio. Egli osservava che quell’intuizione che ci permette di accertare che fuori di noi vi è l’esistenza di una pluralità di cose, prima che il pensare intervenga per connettere ciò che i sensi ci offrono, è quella stessa che ci permette di cogliere l’esistenza di un Dio oltre di noi ancor prima che il pensare ne formuli la conoscenza. Al contrario Spinoza, vicino in ciò ai cabalisti, aveva concepito Dio soltanto sotto forma di una sostanza universale, escludendo dal suo sistema la creazione mediante cui le cose particolari acquistano una realtà al di fuori di Lui. L’eresia cabalistica nei confronti del modo in cui nei testi biblici viene descritta la relazione tra gli esseri umani e un Dio persona trascendente come Tu – fiorita in ambito ebraico fin dall’epoca ellenistica, secondo quanto Jacobi aveva appreso dalle ricostruzioni storico-filosofiche di Johann Brucker¹² – era pervenuta fino a Spinoza. E questi, secondo Jacobi, rappresentava il nume tutelare di ogni filosofia che, come quella leibniziana o wolffiana, si appellasse soltanto alla ragione come suo organo e principio. Lessing – egli riteneva – aveva condiviso tale punto di vista nel momento in cui nella sua *Educazione del genere umano* (1780) aveva esaltato la ragione autonoma come il fine ultimo cui l’uomo giunge

delle discussioni filosofiche dell’epoca, cfr. M.M. OLIVETTI, *Da Leibniz a Bayle. Alle radici degli Spinozabriefe*, in «Archivio di filosofia» 46(1), 1978, pp. 147-199.

¹² Cfr. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, Weidmann-Reich, Leipzig 1776, vol. II, dove si esamina appunto la filosofia ‘cabalistica’ degli ebrei, che viene avvicinata a quella orientale e a quella di Filone d’Alessandria.

nella sua storia.

Ora alla lettura jacobiana dell'*Ethica*, che ne dà una visione d'insieme, e che non è priva di fraintendimenti e di interne contraddizioni proprio perché rapida e impaziente, volta all'identificazione di Spinoza come obiettivo polemico, Mendelssohn contrappone una lettura dell'*Ethica* come libro straordinariamente complicato, ricco di sottigliezze e di sfumature, richiedente analisi precise e una lunga meditazione. Nelle *Osservazioni* di Mendelssohn – allegate a una lettera del 1 agosto 1784 inviata a Jacobi, che questi non pubblicò nella prima edizione dei suoi *Spinozabriefe*, comparse poi nell'inverno 1786, dopo la morte dello stesso Mendelssohn, avvenuta il 5 gennaio di quell'anno, e inserite in seguito nella seconda edizione¹³ – le quali rispondevano alla lunga lettera di Jacobi sullo spinozismo datata 4 novembre 1783, così si obietta energicamente riguardo all'interpretazione jacobiana:

Quando Lei dice: la sostanza unica e infinita di Spinoza, per sé sola e fuori delle cose particolari, non ha alcuna esistenza determinata e completa; d'un tratto mi getta fuori da tutto il concetto che mi ero formato dello spinozismo. Dunque, secondo questo sistema le cose particolari hanno la loro esistenza reale e determinata, e il loro insieme è anche solo Uno, ma non ha un'esistenza determinata e perfetta? Come devo intendere questo? Ossia connetterlo con le altre Sue asserzioni? [...] Il pensiero, Lei dice, non è la sorgente della sostanza, ma la sostanza è la sorgente del pensiero. Dunque, prima del pensiero si deve ammettere qualcosa di non pensante, come ciò che è primo; qualcosa che debba essere pensato come primo. [...] Lei vuole pensare qualcosa che è prima di ogni pensiero. [...] Lei ritiene unica materia e oggetto dei pensieri l'estensione e il movimento, e anche questi solo in quanto esistono realmente. Io non so con quale fondamento Lei possa supporre questo come certo. Non può l'essenza pensante essere a sé stessa materia e oggetto? [...] Non vi può anche essere uno spirito che si immagini l'estensione e il movimento semplicemente come possibili, se anche non sono realmente esistenti? Tanto più questo deve essere possibile per Spinoza che ritiene l'estensione una proprietà della sostanza unica e infinita¹⁴.

¹³ M. MENDELSSOHN inserì le sue *Osservazioni* all'interno del suo testo intitolato *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin 1786. Una volta pubblicate, Jacobi le introdusse nella seconda edizione degli *Spinozabriefe* prima della sua risposta a esse, della quale più avanti diremo.

¹⁴ JACOBI, *Lettere sulla dottrina di Spinoza a Moses Mendelssohn*, cit., pp. 94-96.

Il tema di Babel

E ancora:

Finora io credetti sempre che, secondo Spinoza, solamente l'unico infinito abbia una vera sostanzialità; ma che il finito molteplice sia semplicemente modificazione o pensiero dell'infinito. Sembra che Lei inverta questo. Lei dà la vera sostanzialità al particolare, e così l'intero sarebbe semplicemente un pensiero del particolare: Lei mi avvolge perciò in un circolo da cui non so uscire. Poiché, in altre occasioni, sembra anche che Lei convenga con me che, secondo Spinoza, sia possibile solo Una sostanza trascendentale infinita, le cui proprietà sono l'estensione infinita e i pensieri infiniti¹⁵.

Ma Mendelssohn nelle sue *Osservazioni* non solo rileva come Jacobi non comprenda realmente Spinoza, nel momento in cui peraltro lo mette sotto accusa in quanto anello di una catena eretica nei confronti della concezione biblica di un rapporto tra l'uomo e Dio che è personale e mantiene la differenza e la distanza tra l'infinito e il finito – catena che va dagli antichi cabalisti ebrei fino ai costruttori dei sistemi filosofici moderni. Mendelssohn delinea anche lo sfondo a partire dal quale Jacobi si fa sostenitore dell'anti-spinozismo come arma di difesa dell'esistenza, dell'individuale, di Dio come realtà assoluta: tale sfondo è rappresentato da un concetto di fede cristiana secondo il quale il cristianesimo si oppone alla filosofia – nella ripresa della critica degli scettici alla ragione, dei pietisti al razionalismo, dei seguaci della *Schwärmerei* alla sobrietà delle argomentazioni. Dunque l'attacco a Spinoza rappresenta in realtà, secondo Mendelssohn, il tentativo da parte di Jacobi di attribuire all'ebraismo eretico, ripreso dal maggiore esponente dell'ebraismo della modernità – l'ebreo cacciato dalla sinagoga, ma ancora profondamente partecipe della mentalità e della cultura dei suoi correligionari – la responsabilità della svolta del pensiero filosofico moderno verso l'oggettività della scienza, l'universalità del pensiero, la nozione dell'impersonalità del divino. Il cristianesimo, così come era stato interpretato dal pietismo, è per Jacobi il vero erede della religiosità biblica, non più l'ebraismo, che nella versione moderna si è ancor più allontanato da essa di quanto già non facesse anteriormente, attenendosi alla

¹⁵ *Ibid.*, pp. 97-98.

legge piuttosto che allo spirito: Gesù Cristo è il maestro di quella buona novella in cui si inverte e trova il suo compimento il messaggio biblico di un Dio che si rivela all'uomo, considerato nella sua interiorità e come singolo, in quanto fonte e origine di comandamenti rivolti alla pratica.

Così Mendelssohn scrive nelle sue *Osservazioni* opponendo alla fede del suo avversario il suo atteggiamento di ebreo della modernità, fiducioso in una ragione che non si oppone alla rivelazione, ma la comprende e così la conferma:

Lascio a suo luogo il leale retrocedere sotto la bandiera della fede che Lei, per parte sua, propone. Ciò è affatto nello spirito della Sua religione, la quale Le impone il dovere di abbattere il dubbio mediante la fede. Il filosofo cristiano si può prendere il divertimento d'irritare il naturalista, di proporgli nodi di dubbi che, come i fuochi fatui, lo attirino da una parte all'altra e sfuggano sempre ai suoi colpi più sicuri. La mia religione non conosce alcun dovere di rimuovere tali dubbi altrimenti che mediante motivi razionali; non impone nessuna fede nella verità eterna. Io ho dunque un motivo di più a cercare la convinzione¹⁶.

Ed ecco, nella risposta a queste *Osservazioni* che Jacobi fece seguire alla sua lettera del 26 aprile 1785 e che pubblicò come appendice già nella prima edizione degli *Spinozabriefe*, la sua replica riguardo al rapporto tra la fede posta oltre la ragione, che Mendelssohn considerava tipica del cristianesimo jacobiano, e la ragione, che questi non desiderava abbandonare come ebreo nutrito di pensiero ebraico, tanto più vivendo in una modernità esaltatrice di scienza e filosofia:

Caro Mendelssohn, tutti nasciamo nella fede e dobbiamo rimanere nella fede, come tutti nasciamo nella società e dobbiamo rimanere nella società. [...] Come possiamo noi aspirare alla certezza, se la certezza non ci è già nota prima; e come può esserci nota altrimenti che mediante qualcosa che conosciamo già con certezza? Questo porta al concetto di una certezza immediata, che non solo non ha bisogno di prove, ma esclude affatto ogni prova. [...] Mediante la fede noi sappiamo che abbiamo un corpo, e che fuori di noi esistono altri corpi ed altri esseri pensanti. [...] Così dunque abbiamo una rivelazione della natura, la quale non solo comanda, ma costringe tutti gli uomini a credere e ad ammettere

¹⁶ *Ibid.*, p. 96.

Il tema di Babel

mediante la fede verità eterne. Un'altra fede insegna la religione cristiana. Essa non la comanda. Una fede che ha per oggetto non verità eterne, ma la natura finita e contingente dell'uomo. Essa insegna all'uomo come possa accettare condizioni, mediante le quali progredisca nella sua esistenza, s'innalzi a una vita superiore, e quindi a una superiore coscienza, e in essa a una superiore conoscenza. Chi accetta questa promessa e cammina fedele verso la realizzazione, ha la fede che fa beati. Perciò il sublime maestro di questa fede, in cui furono già adempiute tutte le sue promesse, poté dire con verità: Io stesso sono la via, la verità e la vita: nessuno perviene al Padre se non per me: ma chi accetta la volontà che è in me, proverà che la mia dottrina è verace e da Dio. Lo spirito della mia religione è dunque questo: l'uomo, mediante una vita divina, conosce Dio; e vi è una pace di Dio che è più alta di ogni ragione; in essa risiede il godimento e la contemplazione di una vita incomprendibile. Amore è vita: esso è la stessa vita. [...] Questa via pratica, la ragione caduta in miseria, ossia divenuta speculativa, intristita, non può lodarla né lasciare che gliela si lodi a partire da sé stessa¹⁷.

In tal modo dunque i due autori trovano in Spinoza – colui che venne isolato non solo dalla comunità ebraica ma anche da quasi tutti i cristiani e i filosofi del suo tempo e dei tempi seguenti, dunque l'eretico per antonomasia – il punto di riferimento delle loro discussioni su questioni centrali della filosofia, dalle cui soluzioni dipende il senso stesso della vita umana. Se Mendelssohn vede in lui il pensatore che ha permesso alla filosofia di avanzare sulla strada della verità, Jacobi lo considera, in quanto cabalista, la fonte di ogni deviazione della filosofia moderna. L'anima inquieta di Spinoza, che mai trova pace, incombe sul conflitto che oppone aspramente i due autori, una volta chiaramente emerse le loro posizioni. La frase di Jacobi: «Un'ombra del sistema spinoziano va da lungo tempo errando sotto varie forme per la Germania [...]»¹⁸ sarà ben presente a Marx and Engels quando nell'*incipit* del loro *Manifesto del Partito Comunista* scriveranno: «Uno spettro si aggira per l'Europa: lo spettro del comunismo». Anch'essi, come Jacobi, vedranno in Spinoza il filosofo ateo e materialista, che fa coincidere l'infinito con l'insieme infinito delle cose reali finite, e dunque l'assoluto con la

¹⁷ *Ibid.*, pp. 135-137.

¹⁸ *Ibid.*, p. 114.

storia, come serie infinita di eventi finiti. Ma, a differenza di Jacobi, si considereranno suoi discepoli.

Le Morgenstunden: Spinoza 'purificato'

Nell'autunno del 1785 appare a Berlino *Ore mattutine o lezioni sull'esistenza di Dio*, l'opera più organica di Mendelssohn dedicata alla metafisica e anche l'ultima che egli pubblicò. In essa egli cercò di mostrare come lo spinozismo che Lessing avrebbe professato, secondo quanto sosteneva Jacobi nelle lettere che con lui aveva scambiate negli anni 1783-1785, fosse di un genere particolare – uno spinozismo 'purificato' – e che dunque l'*Ethica* stessa avrebbe potuto essere interpretata a partire da tale purificazione, che la rendeva del tutto compatibile con il punto di vista affermato dai testi biblici. Spinoza, se considerato da questa angolatura, non era più il nemico del teismo e dell'etica incentrata sulla libertà di scelta dell'uomo, ma un autore che non aveva condotto fino in fondo il proprio pensiero, si era fermato solo a metà del cammino intrapreso, poiché l'avvio della sua ricerca era rappresentato dall'idea che il mondo è in Dio, non esiste *ab aeterno*, è compreso in Lui e che Dio è perciò l'unico vero essere. Mendelssohn amplia così in questo libro l'intuizione che aveva già tratteggiato nei *Dialoghi filosofici*: l'errore di Spinoza consiste nell'aver confuso ciò che è prima dell'atto creatore divino del mondo con la realtà stessa considerata sia nella sua origine sia nella sua temporalità e spazialità. Lo Spinoza 'purificato' merita di essere ritenuto più un amante appassionato del divino e della ragione speculativa che un denigratore dell'intelligibile in nome del mondo sensibile e di ciò che lega l'uomo al mondo sensibile, nel quale albergherebbe il divino. Scrive Mendelssohn nelle *Ore mattutine*:

Indaghiamo dunque quanto ci discostiamo dal panteista; e, forse, che giungiamo infine a lui più vicini di quanto noi stessi non credessimo. Tutto è Uno, dice il panteista. Noi diciamo: Dio e il mondo. Egli: Dio è anche il mondo. L'infinito, noi diciamo, ha portato alla realtà tutto il finito, l'Uno di questi molti; quello invece: l'infinito abbraccia tutto, è esso stesso il tutto, è l'Uno e nello stesso tempo il tutto. Così poco il molteplice senza l'Uno

Il tema di Babel

potrebbe essere dato, come poco potrebbe esistere, secondo il panteista, l'Uno infinito senza il tutto. Da parte nostra ammettiamo che l'esistenza del finito non sia pensabile senza l'infinito. Concediamo anche che l'esistenza dell'infinito senza la più evidente conoscenza di ogni finito non potrebbe essere pensata. Ma noi riteniamo che l'esistenza dell'infinito sia possibile e pensabile senza la realtà di ogni finito; che dunque questo sia dipendente da quello, quanto all'esistenza, ma non quello da questo. Noi separiamo dunque Dio dalla natura, Gli attribuiamo un essere al di là del mondo, così come al mondo un essere al di là di Dio. Di contro il seguace del panteismo con il quale abbiamo qui a che fare, sostiene: non vi è affatto un'esistenza al di là di Dio; ma le rappresentazioni dell'infinito hanno acquisito attraverso la loro necessità una forma di esistenza in Dio che in fondo si unisce nel modo più stretto con la Sua essenza. [...] E ora solleviamo soltanto questa domanda: hanno tutti i pensieri di Dio quella peculiare autocoscienza che noi percepiamo in noi stessi e che non possiamo negare, o ce l'hanno solo alcuni a esclusione dei rimanenti? Nessuno affermerà una cosa del genere poiché se tutti i pensieri di Dio, solo per il fatto che sono pensieri di Dio, avessero ciò che si richiede per la loro esistenza; allora nessuno di essi di fatto sarebbe realmente dato. [...] I pensieri di Dio che giungono alla realtà a esclusione dei rimanenti otterranno questo vantaggio a causa del loro bene relativo e loro conformità al fine, cioè nella misura in cui essi corrispondono proprio così e non diversamente, ora e qui, all'idea del perfetto e del meglio. Dunque questo mondo visibile è, secondo il panteista, realmente presente come un pensiero di Dio entro il Suo essere¹⁹.

In tal modo dunque Mendelssohn descrive da un lato le differenze che separano il teista dallo spinoziano, dall'altro ciò che invece potrebbe accomunare le due figure: se lo spinoziano riconosce che vi è un'esistenza che è parte dell'essenza divina, poiché consiste di quei pensieri che non possono non trovare realtà, essendo i migliori e i maggiormente conformi a scopi, non ritrova il teista in tale riconoscimento ciò che egli stesso riconosce, ovvero che Dio ha pensato come Suo proprio oggetto, dunque entro Sé stesso, un mondo reale prima di crearlo al di fuori di Lui? Ciò che li separa non è che il modo di concepire l'esistenza stessa in rapporto a Dio poiché lo spinoziano la pone in Dio e il teista, che pure la pensa anch'egli in Dio prima della creazione del mondo, al di fuori di Dio. Lo

¹⁹ MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, cit., pp. 121-122.

spinozismo si presenta, in tal caso, appunto come *geläuterte*, purificato. Lessing, secondo Mendelssohn, condivideva tale spinozismo.

E tuttavia, per quanto liberato dalla sua macchia di implacabile nemico della religione e della metafisica armonizzata con la religione, Spinoza rimane pur sempre, anche per Mendelssohn, un pensatore e un ebreo che sbagliò. La sua eresia, che a lui costò ben cara, fu però fruttuosa per coloro che amano il filosofare, specie se spinto fino al suo momento culminante, quello che riguarda il principio primo delle cose.

Il modo in cui Mendelssohn valutò la figura e la dottrina di Spinoza depone a favore del suo equilibrio, della sua acutezza, delle sue doti non solo intellettuali, ma anche umane: per lui Spinoza era non solo l'intellettuale dissidente che aveva avanzato idee originali, in polemica con l'ortodossia ebraica, cristiana, e metafisica dei suoi contemporanei, ma anche un uomo che aveva sofferto, che nel corso della sua esistenza corse più volte il rischio di perdere la vita. Mendelssohn aveva per Spinoza non solo ammirazione, considerandolo un protagonista nella storia del pensiero filosofico, ma anche pietà e, avendo egli stesso subito irri-guardosi assalti da parte dei suoi avversari nel corso delle sue numerose polemiche²⁰ una grande simpatia.

²⁰ Sulla drammatica vita di Mendelssohn, ebreo giunto a Berlino dal ghetto di Dessau, combattente per l'emancipazione civile ebraica, ma anche per la diffusione della lingua tedesca tra i suoi correligionari, spesso criticato, se non addirittura disprezzato da circoli cristiani, ma anche in stretto contatto e collaborazione con ambienti illuministici, cfr. A. ALTMANN, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Routledge & Kegan Paul, London 1973.

**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi****Mariannina Failla***Eresia: Lessing oltre Lutero e Spinoza***Abstract:**

I would like to dedicate my reflections to the following question: are dogma and heresy two indisputable and inseparable moments, or not? In response I will analyse the steps dedicated to heresy by heretical thinkers condemned both by Catholic and Jewish religious orthodoxy. They are Luther and Spinoza; I chose them not because they represent two different attacks on two different religious orthodoxies, but mainly because the anti-papist theologian and the Jewish philosopher can be considered nodal figures of a process that goes through them, and to a certain extent surpasses them, culminating in the secular vision of religion promoted by Lessing.

Key-words: Dogma; Heresy; Political Power; Obedience; Human Rights

Lutero e la vocazione al dogma

Lutero affronta il tema dell'eresia nello scritto *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza* del 1523. Il discorso sull'eresia è in definitiva introdotto da una chiara presa di posizione sulla libertà del pensiero religioso contro la censura del potere politico che vale la pena riportare qui perché con essa Lutero propone celettamente di ragionare su una coppia di opposti che ha attraversato tutta la sua teologia:

Se dunque il tuo principe o il tuo signore secolare ti comanda di parteggiare per il papa, di credere in questo o quello, oppure ti ordina di disfarti di [certi libri] [e qui Lutero allude ai propri libri che con un editto imperiale del 1521 furono mandati al rogo], devi dire così: [...] Caro signore io vi debbo l'ubbidienza per quanto concerne il corpo e i beni. Se voi mi ordinate qualcosa secondo la misura del vostro potere sulla terra, io vi ubbidirò. Ma se mi ordinate di credere [a modo vostro] o di disfarmi dei libri, allora non ubbidirò perché

in questo modo siete un tiranno, vi spingete troppo in alto, date ordini là dove non avete né diritto né potere di darli¹.

Gli ambiti che Lutero definisce con le parole corpo e proprietà sono quelli della mondanità esteriore mentre la sfera proibita al principe è quella dell'interiorità, vero unico dominio di Dio. Il termine esteriorità in Lutero ha, tuttavia, due significati: se legato alla Rivelazione, essa coincide con la forma/specie contraria, è nascondimento e svuotamento, negazione di sé; lo stesso Dio si dà a vedere, si rende esteriore, si rivela negando la propria natura nella carnalità del Cristo. Se connessa alla mondanità, l'esteriorità riguarda invece i rapporti di forza e di suditanza alla legge secolare. L'interiorità al contrario è il luogo in cui l'uomo può elevarsi alla Grazia divina – sempre elargita in modo imperscrutabile dalla misericordia di Dio e legata alla scelta paradossale della Croce del Cristo.

Nella riflessione sui limiti del potere secolare Lutero contrappone la regolamentazione secolare della vita del corpo e della proprietà (l'esteriorità del cristiano) alla sfera dell'interiorità spirituale. Ed è proprio partendo dalla netta separazione fra interiorità ed esteriorità che egli muove un forte attacco alla censura civile e politica delle eresie e sottrae al potere politico e secolarizzato ogni possibilità d'intervento censorio sulla fede religiosa (quell'atto interdetto al principe e lasciato alla parola di Dio e alla sua capacità di combattere)². Del resto anche la repressione più spietata, violenta e sanguinaria non avrebbe alcun potere sulla forza e potenza spirituali dell'eresia. L'esercizio esteriore della forza non solo non potrebbe nulla contro la libertà interiore, ma finirebbe per avere esiti opposti: rafforzerebbe fede ed eresia:

Inoltre non c'è miglior modo di rafforzare la fede, come pure l'eresia, che contrastarla con la sola forza, senza la Parola di Dio [corsivo nostro]. Infatti, si sa con certezza che questa violenza non

¹ M. LUTHER, *Von der weltlichen Obrigkeit und wie weit ihr Gehorsam schuldig sei*, in ID., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Christ und Welt*, Bd. 3, hrsg. von H.t Zschoch, Lipsia 2015, pp. 266-267; trad. it. *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza* (1523), in ID., *Opere scelte*, vol. 15, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2015, pp. 135-137.

² *Ibid.*, p. 268; trad. it. p. 145.

Il tema di Babel

propugna una giusta causa e agisce contro il diritto poiché procede senza la Parola di Dio e non sa farsi valere altrimenti che con la sola forza, come fanno le bestie irragionevoli. [...] Vedi dunque quanto bravi e intelligenti siano quei [nostri] Cavalieri. Vogliono cacciare l'eresia, ma non ottengono altro che rafforzare la controparte, rendere se stessi sospetti e giustificare gli altri. *Mio caro se vuoi cacciare l'eresia devi trovare il giusto accorgimento per strapparla innanzitutto dal cuore e per distoglierne radicalmente e in modo convinto le persone* [corsivo nostro]. Con la violenza non lo realizzerai, ma rafforzerai soltanto l'eresia. Che guadagno ne hai se rafforzi l'eresia nel cuore e la indebolisci solo esteriormente, sulla bocca costringendola a mentire? Ma la Parola di Dio illumina il cuore e così tutte le eresie e gli errori cadono da sé fuori dal cuore³.

Nelle parole a difesa della forza spirituale dell'eresia si ritrovano, tuttavia, altri due capisaldi della teologia luterana: il primo concerne la convinzione che il diritto e il potere secolare siano efficaci sul cuore dell'uomo solo se fondati nella Parola divina. Lutero, infatti, nel primo Libro sull'autorità secolare sancisce un uso morale del diritto civile da parte di Dio: la spada ha una funzione, uno status divino (*eyn gottlicher stand*)⁴; è volontà di Dio servirsi della spada e del diritto secolare per edificare il proprio popolo punendo i malvagi (ossia gli egoisti, gli stolti assetati di dominio e di potere mondani) e difendendo i buoni. L'uso morale della legge secolare da parte di Dio rimane anche nell'esegesi luterana del *Nuovo Testamento*⁵ in cui l'autentica natura del cristiano si definisce tramite l'amore per il malvagio e per il violento⁶. Il vero cristiano è, dunque, chi «non ostacola il malvagio», dona il mantello

³ *Ivi*.

⁴ *Ibid.*, p. 248; trad. it. p. 83.

⁵ Seguendo la lettera paolina secondo cui la legge è stata data per gli ingiusti, Lutero sostiene che la legge serve a Dio per impedire l'esteriorizzazione della malvagità ai non cristiani e per iniziare alla grazia e alla giustificazione divina l'uomo che sa vedere e assumere su di sé la propria essenziale negatività. *Ibid.*, pp. 250-251; trad. it. pp. 87-89.

⁶ «In Matteo 5 si legge “Voi avete udito che fu detto occhio per occhio e dente per dente”. *Ma io vi dico non contrastate il malvagio*, anzi se uno ti percuote sulla guancia destra porgigli anche l'altra, e a chi vuole litigare con te e prenderti la tunica lascialgli anche il mantello e se uno ti costringe a fare un miglio, fanne con lui due. Così Paolo in *Romani* 12 “non fate le vostre vendette miei cari, ma cedete il posto all'ira di Dio, poiché sta scritto: la vendetta è mia. Io darò la retribuzione”»; *Ibid.*, pp. 248-249; trad. it. p. 83; per l'esigenza di individuare nella spiritualità divina il solido fondamento del diritto secolare si veda anche pp. 247-248; trad. it. p. 79.

a chi gli strappa la tunica e così facendo instaura un rapporto di fratellanza fra gli uomini, capace di esautorare e rendere vana ogni pulsione di dominio e con essa anche la legge secolare, il cui mero uso esteriore coincide con l'uso della forza. Il vero cristiano è, così, l'autentico rivoluzionario, che è in grado di sferrare un attacco mortale all'uso della sola forza e autorità secolari perché non accetta gerarchie, anzi le capovolge, ponendosi sempre al servizio dell'altro.

Se è veramente cristiano, il principe, a sua volta, deve opporre al possesso e alla ricerca del proprio utile una pratica del potere vissuta come servizio:

Questo il principe lo fa – scrive Lutero ne *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza (1523)* – quando orienta i suoi sentimenti così da essere utile e servizievole a loro e non quando pensa [...] il paese e la gente mi appartengono voglio fare ciò che mi piace. Ma deve pensare il contrario (sondernn al-zso) io appartengo al paese e alla gente e devo fare ciò che è bene per loro. Egli deve tenere Cristo davanti agli occhi e dire: ecco Cristo, il principe supremo e venuto e mi ha servito⁷.

Il principe, comunque, non solo deve saper capovolgere il dominio in servitù ma deve anche sapersi muovere fra tendenze opposte: non deve, cioè, disprezzare nessuno e al tempo stesso non deve fidarsi di nessuno, deve cioè sapere ascoltare tutti perché tutti hanno pari dignità, ma lo deve fare in modo vigile e selettivo senza abbandonarsi ai consigli dei grossi papaveri (*die grossen hanszenn*), ossia dei notabili e cortigiani. Per affinare la sua capacità di cogliere nelle parole umane la Parola divina, il principe deve sapersi condurre fra i due opposti che designano da un lato la pari dignità dell'umano (ascoltare tutti: “Dio fece parlare l'asino”) e dall'altro la pari fallibilità di tutti gli esseri (“Dio fece precipitare anche l'angelo che stava più in alto”). «Bisogna» così ascoltare ciascuno e «aspettare di capire attraverso chi Dio vuole parlare e operare»⁸. La possibilità di gestire l'opposizione fra ascolto e diffidenza sta nella capacità di accettare il rischio di fallire, il rischio cioè di non trovare Dio e il suo amore nelle parole degli altri. La mediazione

⁷ *Ibid.*, p. 273; trad. it. p. 159.

⁸ *Ibid.*, p. 274; trad. it. p. 161.

Il tema di Babel

fra fiducia e diffidenza è affidata, così, a una categoria essenziale della contingenza: l'azzardo.

Il tema del rischio in fondo domina anche la considerazione di Lutero sulla guerra. Partendo dal bisogno di non rischiare il benessere di tutti per rispondere alle offese rivolte a pochi, Lutero arriva a dire che non bisogna strumentalizzare il bene dell'intera comunità per reagire alle offese e agli oltraggi rivolti ai singoli detentori del potere. La guerra tra pari si giustificerebbe così solo se fosse una reazione all'offesa e alla messa in pericolo degli interessi e del benessere dell'intera comunità. Mettere a rischio il benessere di tutti per difendere interessi oligarchici è agire da non cristiani, corrisponde all'esercizio esteriore della forza, ben lontano dall'autentica carità cristiana. Ora nonostante Lutero giustifichi la possibilità della guerra di difesa e asserisca la necessità di punire un'azione malvagia e ingiusta con lo stesso male arrecato (l'esempio del Duca Carlo di Borgogna tratto da un canto popolare), l'invito fondamentale avanzato dalle sue parole è attraversare i conflitti, le opposizioni del potere lasciandosi guidare dalla fiducia nell'amore divino.

Un principe – scrive Lutero – deve muoversi in quattro direzioni: primo verso Dio con grande fiducia e una preghiera che viene dal cuore; secondo verso i suoi sudditi con amore e spirito cristiano di servizio, terzo verso i suoi consiglieri e procuratori con libera ragione e discernimento imparziale, quarto verso i malfattori con adeguata serietà e severità⁹.

Tutte le direzioni di cui parla Lutero in questo brano (compresa l'idea dell'imparzialità, dell'autonomia di giudizio del principe e il rifiuto, in definitiva, della guerra di aggressione – temi, questi, che diventeranno cavalli di battaglia dell'illuminismo tedesco, fino alla *Pace perpetua di Kant*) avranno come modello la Croce: presto la croce peserà sul collo del principe – dice poco dopo Lutero. Tale modello opera non solo perché il principe ispirato cristianamente vivrà nell'invidia degli altri e nella sofferenza, ma soprattutto perché la Croce è il simbolo della relazione fra gli opposti e l'opposizione fondamentale che il principe trova davanti a sé è quella fra esercizio oligarchico e comunitario del

⁹ *Ibid.*, p. 278; trad. it. p. 173.

potere; la scelta cristiana della comunità e del servizio si deve misurare con il conflitto fra utile e amore disinteressato per l'altro; essa implica il ribaltamento delle legge esteriore, legata alla forza e alla coercizione, nella parola interiore, nella Parola 'performativa' di Dio.

In questo modo Lutero non solo difende dalle ingerenze del potere politico le idee religiose, ma immagina una cristianità capace di superare e sovvertire l'ordine gerarchico e cetuale della società. Possiamo dire che aver sottratto al potere secolare la possibilità di controllare, punire, emarginare le scelte di fede va di pari passo con una radicale destrutturazione del potere mondano dei principi.

Fin qui il primo caposaldo della visione luterana, che dall'uso morale che Dio fa della legge civile arriva fino all'esautorazione dell'esercizio esteriore e autoritario della legge secolare tramite il diffondersi della "vera" fede cristiana ergendo così una barriera contro l'intervento politico nelle questioni di fede, difendendo la libertà religiosa e in un certo senso sottraendo al giudizio umano la stessa professione di eresia.

Il secondo caposaldo è dato dalla convinzione che costituisca eresia la commistione pervertita e perversa di secolarità e spiritualità per cui «nessuno si attiene al proprio compito»¹⁰; è perverso ed eretico, scrive Lutero, il fatto che:

I vescovi devono tralasciare la Parola di Dio e non governare le anime con essa, ma devono ordinare ai principi secolari di governare le anime con la spada. Inversamente i principi secolari devono lasciar correre l'usura, il furto, l'adulterio, l'omicidio e altre opere malvage, e anzi compierle essi stessi, e poi lasciare i vescovi punire [i colpevoli] con lettere di scomunica e in questo modo si invertono realmente le scarpe, si governano le anime con il ferro e il corpo con le lettere di scomunica, cosicché i principi secolari governano spiritualmente e i principi della Chiesa mondanamente¹¹.

In una sola parola è perversa ed eretica l'idea della religione imperiale che fonde e confonde il potere secolare con quello divino. Possiamo dunque concludere che la riflessione luterana sull'eresia apra alla lotta

¹⁰ *Ibid.*, pp. 269-270; trad. it. p. 147.

¹¹ *Ivi.*

Il tema di Babel

contro la censura e alla difesa della pluralità delle idee religiose da un lato e all'esautorazione, in fondo rivoluzionaria e sovvertitrice, dell'esercizio della forza nella società dei veri cristiani dall'altro.

Eppure nei passi esaminati, Lutero, eretico ormai conclamato, non esclude affatto il peccato di eresia. L'eresia esprime una forza spirituale malvagia la cui potenza interiore è identica a quella della fede. L'eresia viene identificata con il diavolo, il solo vero responsabile, nel caso della Chiesa cattolica, dell'inversione e confusione di regno secolare e spirituale¹². Da eretico, egli non difende dunque la possibilità interiore, spirituale del pensiero eretico in sé, si limita a non considerare l'eresia perseguibile dalle leggi secolari, ma non rinuncia alla forza del dogma: il principe con gli strumenti esteriori della forza non può nulla contro il diffondersi di libere idee religiose, ma spetta al potere spirituale della Parola di Dio emendare, redimere, cancellare il pensiero eretico. Si deve, poi, aggiungere che la stessa apertura luterana alla libera circolazione secolare delle idee religiose non solo non si emancipa dalla coppia dogma/eresia, ma subisce una flessione ad esempio proprio nei rapporti di Lutero con gli Anabattisti e con i seguaci di Zwingli. Contro di essi, infatti, pur sotto la forte sollecitazione di Melantone, Lutero chiese l'uso repressivo della spada, l'intervento del potere politico proprio pochi anni dopo lo scritto sull'autorità secolare (sette anni dopo nel 1530). La stessa idea di una società cristiana in grado di superare la divisione cetuale che ha spinto alcuni teologi protestanti verso il socialismo (si pensi al socialismo cristiano del giovane Karl Barth e alla sua amicizia con i Blumhardt)¹³ è ritenuta da Lutero stesso un ideale di difficile attuazione; pochi, o forse nessun uomo è un vero cristiano per cui alla fine diviene necessario giustificare l'uso della forza nel governare gli uomini perché almeno si impedisce loro di manifestare esteriormente l'empietà di cui sono ricolmi¹⁴. Si può dunque asserire

¹² *Ibid.*, p. 270; trad. it. pp. 147-149.

¹³ G. MIEGGE, *Introduzione* a Karl Barth, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. XI-XVIII.

¹⁴ LUTHER, *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba obbedienza*, cit., p. 250; trad. it. pp. 87-89: «Dice Paolo che la legge è stata data per gli ingiusti; vale a dire, affinché coloro che non sono cristiani siano da fuori trattenuti a forza mediante la legge, dal compiere azioni malvage, come udiremo in seguito. Ma poiché nessun uomo è

che in Lutero pur avviandosi il processo di emancipazione dagli abusi e dalle perversioni dell'autorità secolare rispetto al sentimento religioso, non si mette in atto un'autentica liberazione dal pensiero dogmatico e si indugia sull'uso della forza nella società civile per contenere anche solo esteriormente la malvagità dell'uomo.

Spinoza e l'obbedienza: il discrimine fra fede ed eresia

Passiamo ora a una breve considerazione del pensiero di Spinoza; per riflettere sulla sua posizione riguardo all'eresia è utile guardare ai contenuti del capitolo XIV del *Trattato teologico politico* in cui è delineata la figura del ribelle, dell'infedele, dunque dell'eretico accanto a quella dell'Anticristo, del persecutore.

In quel capitolo Spinoza parte dal presupposto che lo scopo supremo della Scrittura sia «insegnare l'obbedienza»¹⁵ e in questa frase apparentemente molto semplice ed elementare sono racchiuse varie questioni anche complesse e delicate: a) in primo luogo la fede è qualcosa di assolutamente altro rispetto alla filosofia. Esse devono essere ben distinte e separate nelle loro finalità e principi e nelle loro leggi: alla prima competono i dogmi di pietà alla seconda i dogmi di verità. b) Nel solco della netta differenziazione dalla filosofia, la religione si basa solo su un comandamento, anzi Spinoza afferma, sulla legge della Rivelazione, la cui natura è pratico-morale: si tratta della legge della carità e dell'amore che esige obbedienza. c) Tale legge è poi eguagliata all'unico attributo di Dio che l'uomo può sì vedere, ma solo nell'esercizio della carità verso il prossimo; detto diversamente: la pratica dell'amore, la quale deriva dall'obbedienza alla legge della Scrittura, è anche il momento in cui l'uomo nella sua prassi etica diviene moralmente certo, si assicura della presenza di Dio. d) Questo primato della prassi ci conduce

per natura cristiano o giusto, ma tutti sono invece peccatori e malvagi. Dio mediante le leggi impedisce a tutti loro di poter tradurre esteriormente in opere la propria malvagità a proprio piacimento».

¹⁵ B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus-Traité théologique-politique*, in Œuvres. Presses Universitaire de France, pp. 173-174; trad. it. *Trattato teologico politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1980, p. 345.

Il tema di Babel

a un altro elemento della Rivelazione: soltanto le opere di amore e carità sono testimonianza di vera fede.

La fede «è salutare non per sé, ma soltanto in rapporto all'obbedienza, ossia, come dice Giacomo [...], per sé la fede senza le opere è morta»¹⁶.

E tutto questo si deve, poi, poter conciliare con l'idea espressa nel capitolo I del *Trattato* secondo cui «la causa della Rivelazione di Dio sta nella natura della mente» la quale sa rivolgersi con pari efficacia alla conoscenza distinta della natura delle cose e delle condotte di vita proponendo, così, la destinazione insieme etico-teoretica della stessa nozione di mente¹⁷.

Nel rapporto fra certezza morale e prassi etica, una cosa sembrerebbe certa: Spinoza non vuole proporre un intellettualismo religioso che ricondurrebbe a quella scolastica volta a una dimostrazione logico-matematica di Dio. È la pratica dell'amore e della giustizia la vera dimostrazione della conoscenza di Dio. Scrive Spinoza:

E Giovanni nella prima *Epistola* 4.7-8. "Chiunque ama [il prossimo] è nato da Dio e conosce Dio, chi non ama non conosce Dio, infatti Dio è carità"¹⁸.

Se questo è vero solo chi opera nell'amore ha la consapevolezza di Dio. È, infatti, il connubio indissolubile di teologia e pratica morale forse il risultato più interessante delle pagine prese in considerazione proprio per ragionare sul concetto di eresia.

Innanzitutto tale connubio permette, come accennato, la separazione fra i dogmi della verità e quelli della *pietas* (teologia) e con questa separazione Spinoza apre alla libertà d'interpretazione della rivelazione

¹⁶ *Ibid.*, p. 470-471, 8-10; trad. it. p. 347.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 80-81, 25-30; trad. it. pp. 20-21: «Poiché dunque la nostra mente, per il fatto che contiene in sé obiettivamente la natura di Dio e di essa partecipa, ha la potenza di formare talune nozioni esplicative della natura delle cose e direttive della vita, possiamo ben affermare che nella natura della mente, concepita come tale, consiste la causa prima della divina rivelazione; tutte le cose, infatti, che noi conosciamo chiaramente e distintamente sono a noi dettate dall'idea e dalla natura di Dio, non a parole, ma in modo assai più eccellente e conforme alla natura della mente, come ha potuto senza alcun dubbio sperimentare in se stesso chiunque abbia gustato la certezza dell'intelletto».

¹⁸ *Ibid.*, pp. 470-471, 16-18; trad. it. p. 347.

scritturale. Tutte le riflessioni e le dispute filosofiche su Dio sono, infatti, ammissibili purché non devino dall'esercizio della *pietas* verso l'altro. L'unica censura che segna il discrimine tra libertà interpretativa ed eresia è proprio un criterio etico: obbedire alla legge rivelata dell'amore secolarizzandola, ossia facendo sì che gli uomini vivano nella pace e nella concordia. Non solo, ma il criterio morale come discrimine fra il fedele e l'infedele induce Spinoza a tornare su un aspetto affrontato già nel primo capitolo del *Trattato*: il ruolo dell'immaginazione dei profeti nell'interpretazione della Rivelazione scritturale.

In quel primo capitolo egli differenzia l'interpretazione mosaica della legge dalle interpretazioni immaginifiche o immaginarie degli altri profeti (Samuele, Abramo, Giuseppe, Giosuè), distinguendo, in fondo, fra l'immaginazione profetica e quell'immaginazione che con l'intervento dell'intelletto può raggiungere la perfezione della conoscenza vera pur rappresentando solo il primo grado sensibile della conoscenza¹⁹.

Ora nel capitolo XIV, il tema dell'immaginazione come veicolo rivelativo non sembra stabilire la distinzione della vera Rivelazione da una rivelazione solo fantasticata, sognata, intuita; essa si trasforma nella riflessione sulla storicità positiva della Rivelazione che si palesa quando Spinoza affronta la problematica dell'efficacia persuasiva dell'unica legge universale della rivelazione: l'amore, la pace e la giustizia, ossia quell'ideale etico e politico che nasce dalla e nell'obbedienza a Dio. Ragionare sull'efficacia persuasiva della *religio universalis*, porta Spinoza a giustificare la pluralità d'accesso alla Rivelazione scritturale. In altri termini avendo raggiunto con piena consapevolezza la convinzione che l'unico dogma della fede sia l'obbedienza morale alla legge universale della *pietas*, il modo in cui l'uomo accetta tale dogma, se ne persuade e lo interiorizza non può non essere plurale e differenziato a

¹⁹ «Se, dunque, noi scorriamo i Sacri Volumi, vediamo che tutto ciò che Dio rivelò ai profeti, fu loro rivelato o con parole o con figure, o nell'uno e nell'altro modo insieme. Ma le parole, e anche le figure, o furono vere, e reali al di fuori dell'immaginazione del profeta in ascolto o in contemplazione, ovvero immaginarie, in quanto l'immaginazione del profeta, anche nello stato di veglia, si disponeva in modo che a lui sembrava chiaramente di sentire parole o di vedere cose». *Ibid.*, pp. 82-85, 34-5; trad. it. pp. 21-22. Per la differenziazione di Mosè dagli altri profeti si veda anche *ibid.*, p. 86-87, 3-19; trad. it. p. 25.

Il tema di Babel

seconda della diversa sensibilità, intelligenza, attitudine all'obbedienza e così via.

Ciascuno deve adattare, come abbiamo già detto, alla propria intelligenza questi dogmi della fede ed interpretarli nel modo in cui gli sembra di poterli più facilmente accettare senza alcuna esitazione e con piena adesione affinché conseguentemente obbedisca a Dio con pieno consenso dell'animo²⁰.

Non solo dunque le dispute filosofiche su Dio sono libere dall'anatema di eresia, ma anche le vie positive della Rivelazione sono plurali, differenziate, tutte legittime e ammissibili nella misura in cui possano rafforzare la persuasività della legge scritturale universale, possano facilitare il pieno consenso dell'animo di ciascuno all'esercizio dell'amore, favorendo così il diffondersi della giustizia e del rispetto reciproco nelle comunità.

Vi è dunque un aspetto della Rivelazione divina, quello legato alla sua efficacia persuasiva, fondamentale per la pratica dell'obbedienza (ideale etico-politico di una comunità coesa, giusta e pacifica), del tutto secolarizzato e storicizzato, affidato alla diversità individuale e culturale degli uomini. In questo gli uomini non fanno che ripetere l'esperienza dei profeti, sia di quelli che udirono la vera voce di Dio sia di quelli che si rappresentarono in modo immaginifico e fantastico, onirico i suoni, la voce e le immagini di Dio.

A quel modo – infatti – che la fede fu una volta rivelata e scritta in conformità all'intelligenza e alle opinioni dei profeti e del volgo di quel tempo, così ora ciascuno è tenuto ad adattarla alle proprie opinioni in modo da poterla accettare senza alcuna resistenza da parte della mente e senza alcuna esitazione. Abbiamo dimostrato, infatti, che la legge non esige tanto verità quanto pietà e che soltanto in rapporto all'obbedienza essa è pia e salutare e che perciò nessuno può dirsi fedele se non in rapporto all'obbedienza. Non chi espone le migliori ragioni, quindi, *dimostra* necessariamente la fede migliore, ma chi presenta le migliori opere di giustizia e carità²¹.

Diviene senz'altro molto interessante vedere come l'efficacia per-

²⁰ *Ibid.*, pp. 478-479, 4-9; trad. it. pp. 350.

²¹ *Ibid.*, pp. 478-479, 10-19; trad. it. pp. 350-351.

suasiva delle interpretazioni secolari della Scrittura, adattate alla diversa sensibilità e intelligenza degli uomini nelle loro diverse epoche storiche, abbia un ruolo centrale nel definire la fedeltà e per opposizione l'infedeltà, la ribellione, in definitiva l'eresia.

Non le migliori ragioni, ma le migliori opere di giustizia e *pietas* distinguono il virtuoso dall'empio, il giusto dall'ingiusto, il fedele dall'infedele. È infedele (eretico) non chi adatta alla propria mente (sensibilità e intelligenza) la rivelazione della Scrittura, non dunque la pluralità e storicità interpretativa della Scrittura dà adito ad eresie, ma la disobbedienza alla legge universale dell'amore, della benevolenza e della pace (la religione cattolica intesa come religione naturale). E così l'Anticristo è identificato – differentemente da Grozio – con quell'autorità che «perseguita gli uomini onesti e amanti della giustizia (dunque compiono opere buone e mostrano così di essere veri fedeli) per il fatto che professano opinioni diverse dalla proprie e non si associano a lui nella difesa dei medesimi dogmi di fede»²². La vera eresia coincide dunque con il prevalere dogmatico e autoritario della ricerca del vero nell'ambito della fede, il prevalere autocratico dell'opinione “vera” sulle pratiche etico-politiche della benevolenza e della giustizia.

Senza questi passaggi spinoziani non sarebbe potuta nascere buona parte della riflessione di Lessing sulla religione.

Lessing e la religione laica

Nel frammento *Sulla genesi della religione rivelata* del 1763-1764, Lessing affronta il problema del rapporto fra religione naturale e sue rivelazioni positive radicalizzando in senso sociale e storico le premesse poste da Spinoza nel suo *Trattato*. In primo luogo la religione naturale è identificata con quei concetti «degni» del divino in grado di guidare tutte «le azioni e i pensieri» dell'uomo²³. L'uomo, però, sa attingere in maniera diversa e con

²² *Ibid.*, pp. 474-476, 15-22; trad. it. p. 348.

²³ G.E. LESSING, *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VII, a cura di P. Rilla, Aufbau Verlag, Berlin 1957, p. 280; trad. it. *Sulla genesi della religione rivelata*, in *La religione dell'umanità*. Laterza, Roma-Bari 1991, § 1, p. 39.

Il tema di Babel

forza diversa ai concetti divini e dunque sa tradurre e mettere in pratica in modo diverso, secondo la propria sensibilità e intelligenza – direbbe Spinoza – la loro dignità. Le religioni positive hanno il compito di organizzare in modo coeso le diversità recettive e interpretative della religione naturale. Esse assumono così il ruolo sociale e politico di garantire, grazie al culto, la coesione nell'«unione civile» dell'uomo con l'uomo²⁴. La religione positiva è un fatto sociale che si rapporta alla religione naturale e universale così come il diritto positivo si è costruito da quello naturale. Scrive Lessing:

[...] Come dalla religione naturale, la quale non consentiva un universale ed omogeneo esercizio di culto fra gli uomini, si dovette costruire una religione positiva, così per il medesimo motivo dal diritto di natura è stato costruito un diritto positivo²⁵.

Con queste parole la religione è vista, sempre più con uno sguardo laico, nella sua pluralità storica e antropologica e nella sua funzione etico-politica. Famoso è il § 8 del frammento sulla genesi delle rivelazioni, nel quale Lessing scrive che tutte le religioni rivelate sono al tempo stesso vere e false: sono vere proprio per la loro essenziale funzione socio-politica, ossia perché capaci di mettere d'accordo, di creare consenso e garantire omogeneità e uniformità nella prassi e nei costumi comunitari (costumi dettati dalla religione pubblica). Sono false nella misura in cui limitano e indeboliscono i dettami della religione naturale sostituendosi a essa, pretendendo dunque in modo dogmatico e autoritario una validità assoluta ed universale²⁶.

²⁴ *Ibid.*, §§ 2, 3.

²⁵ *Ibid.*, p. 281; trad. it. § 5 p. 40.

²⁶ Il senso pratico della fede religiosa in Lessing è mostrato acutamente da H. ARENDT, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968, pp. 15-16; trad. it., *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006, pp. 48-49. La filosofa ci offre una lettura in definitiva spinoziana delle concezioni di Lessing: «[...] laddove tutti gli altri dibattevano sulla “verità” del Cristianesimo, egli ne difendeva in primo luogo la posizione nel mondo; ora preoccupato che esso potesse rafforzare ulteriormente le sue pretese di dominio, ora timoroso che esso scomparisse completamente. Lessing fu notevolmente lungimirante quando si rese conto che la teologia illuminista del suo tempo “con il pretesto di fare di noi dei cristiani razionali, ci sta trasformando in filosofi estremamente irrazionali. [...] La preoccupazione primaria di Lessing in questo dibattito fu la libertà che gli sembrava “molto più minacciata da chi voleva imporre la fede con le prove” di quanto lo

Il processo di storicizzazione della religione, così intimamente legato alla sua laicizzazione, diventerà poi la base della filosofia della storia di Lessing²⁷, espressa nello scritto maturo l'*Educazione del genere umano*.

La trasformazione progressiva della coscienza umana, la sua storia e il *telos* di tale storia sono li esemplificati attraverso l'avvicinarsi delle diverse forme positive di rivelazione.

[...] Perché non vedere – chiede giustamente Lessing nell'*Avvertenza* – in tutte le religioni positive nient'altro che il cammino secondo cui unicamente era possibile, in ciascun luogo, lo sviluppo dell'intelligenza umana e secondo cui questo sviluppo ancora deve continuare piuttosto che irridere o inveire contro una di esse? Nulla, nel migliore dei mondi, merita questo nostro scherno o disdegno: dovrebbero meritarlo soltanto le religioni? La mano di Dio sarebbe presente ovunque tranne che nei nostri errori?²⁸.

Ogni rivelazione positiva – giudaica, turca, mussulmana, cristiana – appartiene a una fase della formazione spirituale, culturale dell'animo e della coscienza umani; nessuna prevale sull'altra, nessuna è più giusta dell'altra, nessuna è priva di dignità. Con queste parole cade completamente il concetto di dogma e a esso si sostituisce la funzione storico-spirituale, ma anche etico-politica di ogni forma religiosa.

Nei passi dell'*Avvertenza* riaffiora inoltre lo stesso concetto positivo e produttivo dell'errore già espresso nella difesa di Girolamo Cardano. Nella *Riabilitazione di Girolamo Cardano* l'approccio storico e comparato

fosse da chi considerava la fede un dono della grazia divina. C'era però anche la sua preoccupazione per il mondo, in cui sentiva che la religione e la filosofia dovevano avere il loro posto, ma un posto separato, di modo che “dietro alla parete divisoria” [...] ognuno possa andare per la sua strada senza ostacolare gli altri». Il richiamo a coloro che vogliono «imporre la fede con le prove» sembra proprio delineare la figura dell'Anticristo di cui parla Spinoza nel *Trattato teologico politico*.

²⁷ Per il processo di maturazione della concezione della storia in Lessing si vedano i lavori rispettivamente di M. BOLLACHER, *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, Niemeyer, Tübingen 1978 e di H. THIELICKE, *Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. Per la messa a fuoco del rapporto storia-religione in chiave escatologica si veda G. CUNICO, *Da Lessing a Kant: la storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.

²⁸ LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, a cura di P. Rilla, Aufbau Verlag, Berlin 1958, p. 590; trad. it. *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 130.

Il tema di Babel

alle religioni da parte dell'erudito rinascimentale è difeso contro l'accusa di eresia, sostenendo che «non è la retta via a istruirci circa le vie sbagliate, ma sono quest'ultime ad insegnarci la retta via»²⁹.

Nei confronti delle pretese dogmatiche, Lessing fa valere l'idea che solo lo studio comparato delle religioni, e dunque solo il coraggio di conoscere anche le vie ritenute erronee dall'ortodossia, può convincerci dell'adeguatezza di una di queste vie alle nostre esigenze etico-spirituali³⁰.

Forse è, però, possibile spingersi fino a dire: anche percorrere le vie erronee, in fondo, non ci può insegnare nulla sulla verità dogmatica, perché non è più questa la posta in gioco. La posta è diventata la formazione spirituale dell'uomo attraverso la positività delle rivelazioni. Formazione spirituale dell'individuo e della collettività che non vede nel cristianesimo il proprio apice, ma auspica una religione ulteriore.

Il cristianesimo è definito l'ultima religione positiva che cederà il posto a una futura religione dell'umanità in quanto religione razionale. Si tratta della religione del nuovo Evangelo eterno, spiega Lessing nel § 86 dell'*Educazione del genere umano*; una religione che andrà oltre e supererà l'intero apparato dogmatico del cristianesimo (immortalità dell'anima, Trinità) e porterà fino alle estreme conseguenze l'idea spinoziana della legge divina come prassi di amore e di giustizia poiché si baserà solo sull'ideale etico dell'autonomo esercizio della virtù, espressione della piena dignità dell'intelletto umano – scrive Lessing nel § 80 dell'*Educazione*. Ecco le sue parole:

Volere, a causa di questo egoismo del cuore umano, esercitare anche l'intelletto esclusivamente su cose relative ai nostri bisogni fisici, significherebbe infatti ottunderlo, anziché renderlo più acuto. Esso richiede assolutamente di venir esercitato su cose di ordine spirituale, se ha da giungere al completo rischiaramento di sé e se deve produrre quella purezza di cuore che ci rende capaci

²⁹ LESSING, *Rettung des Hieronimus Cardanus*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VII, a cura di P. Rilla, Aufbau Verlag, Berlin 1957, p. 205; trad. it., *Riabilitazione di Girolamo Cardano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 25.

³⁰ Sull'importanza della via negativa, intesa come negazione dei pregiudizi, per l'esercizio della tolleranza non solo religiosa, ma culturale e politica si è espresso Habermas, facendo diretto riferimento a *Nathan il Saggio* di Lessing. Cfr. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2005, p. 214; trad. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 158.

di amare la virtù per se stessa³¹.

Una religione, quella del nuovo Evangelo eterno che – tra l'altro – propone una rivalutazione della figura del visionario³² (§§ 87-92), cui Lessing aveva dedicato un breve saggio critico verso la fine del 1776³³. Nonostante la messa in guardia contro quei visionari entusiasti che negano e avversano la forza chiarificatrice e persuasiva del *logos* e cercano solo di trascinare e imbonire le folle, già nello scritto del 1776 dal titolo *Über eine zeitige Aufgabe* Lessing afferma come vi siano fra i visionari uomini coraggiosi che si entusiasmano per i diritti dell'umanità con cui il filosofo, se necessario, si unirebbe volentieri almeno con la stessa disposizione con cui analizza le idee.

Alcuni visionari sono portatori di passioni civili e capaci di contagiare gli stessi filosofi spesso bisognosi di trasformare il pensiero in azione o ancor meglio di esprimere la loro libertà di pensiero nell'azione per la libertà.

Al visionario – trattato nell'*Educazione del genere umano* – mancherebbe però la capacità di attendere lo stesso futuro che è in grado di anticipare con la sua passione etica e civile, quel futuro in cui i diritti dell'umanità siano compiutamente attuati. A questo limite Lessing intenderebbe sopperire volgendo lo sguardo alla teoria pagana della metempsicosi, la più antica delle ipotesi religiose, proprio per far sì che il visionario abbia fiducia nella realizzabilità dell'ideale pratico-politico dei diritti umani³⁴. Il paganesimo è posto così al servizio della prassi

³¹ LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, cit., p. 611; trad. it. *L'educazione del genere umano*, cit., pp. 150-151.

³² Una significativa allusione al ruolo del visionario e a quello del filosofo «di sangue freddo» nelle teorie di Lessing è offerta da N. MERKER, *Introduzione* a G.E. LESSING, *La religione dell'umanità*, cit., p. XVII.

³³ Una critica ai 'visionari' è presente anche in *Nathan il Saggio*, quando all'inizio del dramma Nathan descrive la reazione di sua figlia Recha all'incendio e al salvataggio da parte del templare apparentemente sconosciuto: «Eh testa e cuore/ devono litigare a lungo, prima/ che l'una o l'altro prenda il sopravvento/e l'abbia vinta la malinconia/ o invece la misantropia. Ma spesso non la vince nessuna delle due:/ e nel conflitto resta impegnata/la fantasia: e crea quei visionari/ nei quali troppo spesso il cuore fa la parte della testa/ e la testa la parte del cuore. Pessimo scambio [...]». Cfr. LESSING, *Nathan der Weise*, in *Lessings Werke*, Bd. IV, hrsg. von F. Muncker, G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890, p. 133; trad. it., *Nathan il Saggio*, Marietti, Genova 1991, p. 78.

³⁴ Nicolao Merker ha molto insistito sull'impegno etico-politico di Lessing; a questo riguardo si veda in particolare MERKER, *L'illuminismo etico-politico di Lessing*, in Id.,

Il tema di Babel

etica per la divulgazione e l'affermazione dei diritti dell'umanità.

[...] Il visionario vede spesso il futuro con molta esattezza, ma non è capace di attenderlo. Desidera che questo futuro venga affrettato, e desidera che lo sia ad opera sua. Ciò a cui la natura si prende un tempo di millenni, dovrebbe secondo lui maturare nell'istante della sua personale esistenza. Che cosa gli conta, infatti, se ciò che egli riconosce come il meglio non diventa il meglio già durante la vita sua? Tornerà egli forse? Crede di tornare?³⁵

Della metempsicosi ironicamente Lessing afferma come sia «singolare che proprio fra i visionari» tale «esaltazione visionaria» non voglia diventar di moda.

Interpretata come provvidenza eterna, l'«esaltazione visionaria» insegnerebbe, infatti, qualcosa sulla stessa visione illuminista del perfezionamento dell'umanità. Grazie a tale visione il cammino verso la piena realizzazione dell'egualitarismo etico non deve essere necessariamente lineare; non è vero, infatti, «che la linea più breve sia sempre quella retta», scrive Lessing. L'appello dunque all'eternità della metempsicosi è anche un insegnamento critico nei confronti di una visione ingenua del progresso dell'umanità che non sa cogliere il ruolo dei vuoti, degli scarti storici, delle inversioni e retrocessioni che certe epoche storico-spirituali sembrano compiere nei confronti del perfezionamento dell'umanità. Il progresso verso la realizzazione dell'ideale etico dell'uguaglianza si preparerebbe carsicamente anche nella sua apparente assenza.

Questa lezione lessinghiana, che *in nuce* contiene l'abbozzo del rapporto fra apparenza ed essenza (realtà) storica³⁶, ci deve far riflettere sulla possibilità odierna di emanciparsi dalla contrapposizione dogma/eresia ancora operante nella tradizione 'eretica' che ha unito Lutero a Spinoza: la religione rivelata va vista con il disincanto dello sguardo

Marxismo e storia delle idee, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 105-138 e Id., *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989.

³⁵ LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in *Gesammelte Werke*, cit., p. 614; trad. it. *L'educazione del genere umano*, cit., p. 153.

³⁶ Un'interessante riflessione sul rapporto fra apparenza e realtà e sul tema della maschera si trova nella commedia lessinghiana che riproduce situazioni tipiche della commedia dell'arte dal titolo *Gli ebrei*. Cfr. LESSING, *Die Juden*, in *Lessings Werke*, Bd. II, hrsg. von F. Muncker, G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890, pp. 109-148; trad. it., *Gli ebrei*, Bompiani, Milano 2002.

storico-culturale, come in definitiva ha fatto Kant nel suo breve scritto *Inizio congetturale della storia degli uomini*³⁷. Grazie all'interpretazione storico-antropologica della parola veterotestamentaria 'genesì', Kant descrive il passaggio dell'uomo dalla naturalità edenica al riconoscimento di sé e dell'altro come fine, fornendoci così la descrizione del processo storico culturale della formazione etica delle comunità umane. Seguendo il «racconto» biblico, Kant parte dai fondamentali bisogni corporei biologici dell'uomo: nutrizione e impulso sessuale, per descrivere poi il rapporto con la morte e la speranza nel futuro e giungere infine all'uomo storico, inteso come essere comunitario libero. Egli intreccia così l'indagine sulla corporeità (l'antropologia fisiologica) con l'intento pratico-educativo dell'antropologia pragmatica – rivolto sia alle facoltà del singolo (*Didattica antropologica*) sia alla specie (*Caratteristica antropologica*) – e con molti temi delle *Lezioni di etica*. L'agire comunitario viene, infatti, regolato dal concetto di fine che è alla base della dinamica intersoggettiva del riconoscimento dell'uomo come essere solidale dotato di dignità. Possiamo così considerare la lezione lessinghiana gonfia di futuro e capace di trovare uno sbocco nell'interpretazione antropologica della Scrittura che molto può insegnare alla modernità.

³⁷ A questo proposito mi sia concesso rimandare a M. FAILLA, *Poter agire. Letture kantiane*, ETS, Pisa 2012.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Anna Lisa Schino

Gli dei figli degli uomini: l'impostura della religione secondo i libertini

Abstract:

Free thinkers of the 17th century, identified as «erudite libertines», present religion under two aspects: as a product of passions and credulity of man, and as utilisation of this product by astute politicians that have deceived men in order to build new societies and empires on the solid base of the religious charisma. The phenomenology of religion delineated by the libertine critique starts from an attentive analysis of belief-formation mechanisms, makes interesting references to mass psychology and reformulates the idea of religion as imposture and *instrumentum Regni*.

Key-words: Libertinage érudit; Religions; Passions; Credulity; Imposture

Passioni e credulità all'origine delle religioni

I libertini eruditi del XVII secolo non costituiscono una scuola né un movimento, e la stessa etichetta *libertinage érudit* (coniata da René Pintard nella sua opera pionieristica del 1943¹) è una categoria storiografica da maneggiare con prudenza. Si tratta, infatti, di pensatori, scrittori, studiosi assai eterogenei e con esiti molto diversi

¹ R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Boivin, Paris 1943; rist. anast. Slatkine, Genève 1983. Per una ricognizione completa delle fonti e della letteratura critica sul *libertinage*, oltre al classico S. ZOLI, *L'Europa libertina, secc. 16^o-18^o: bibliografia generale*, Nardini, San Domenico di Fiesole 1997, si rimanda alla bibliografia *on line*, a cura di J.-P. CAVAILLÉ, continuamente aggiornata e molto ricca, anche se non esaustiva: *Bibliographie: Libertinage, libre pensée, irréligion, athéisme, anticléricalisme* (1- Bibliographie des travaux d'historiographie et de critique; 2- Sources et sites web consacrés à ces questions), *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], *Les dossiers de Jean-Pierre Cavallé*, <<http://dossiersgrihl.revues.org/632>> (ultimo accesso 03.10.2018). Strumento importante è anche la rivista annuale «Libertinage et philosophie au XVII^e siècle».

tra loro; due cose, però, li caratterizzano tutti: una profonda irreligiosità e uno stile obliquo di scrittura. Il libertino erudito (che definisce se stesso *esprit fort* o *déniaisé*) non parla quasi mai in prima persona ma per lo più attraverso citazioni opportunamente selezionate, spesso molto dotte, a volte amputate degli incisi cautelativi inseriti dagli autori; inoltre il libertino mette sul tavolo una serie di elementi, ma non compie l'ultimo passo, lasciando al lettore il compito di trarre da solo una conclusione dissacrante. Questo tipo di scrittura sollecita nel lettore un ruolo attivo di decrittazione: è pertanto una lettura da iniziati, non è una lettura per tutti².

È in quest'ottica che vanno lette le pagine di alcuni liberi pensatori che svolgono peculiari riflessioni sul tema della religione. Autori quali François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Hécator Savinien de Cyrano de Bergerac, Pierre Gassendi, o l'anonimo estensore del trattato clandestino *Theophrastus redivivus* riflettono su come nascono le religioni e con quali subdoli meccanismi alcuni uomini, avidi di potere, sfruttano la naturale debolezza e la credulità dei loro simili. Gli esempi proposti mettono a fuoco prevalentemente i casi delle religioni antiche e pagane, imposte da un capo dalla forte personalità che si propone di mantenere gli uomini in uno stato di soggezione utilizzando spregiudicatamente falsi miracoli e false profezie e facendo leva sulla parte più facilmente suggestionabile dell'uomo, cioè le passioni e l'immaginazione. In alcuni casi il discorso si allarga alle gesta del «furbo» Maometto e, in maniera più sfumata, ai portenti operati da Mosè e ai miracoli di Cristo, a proposito

² A partire dalle ricerche di Jean-Pierre Cavaillé sull'azione libertina come pratica della dissimulazione (da ID., *Dis/simulations: Jules-César Vanini, François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon, Torquato Accetto*, Champion, Paris 2002 fino a ID., *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Garnier, Paris 2013), tali tematiche sono state riprese e discusse da S. GOUVERNEUR, *Prudence et subversion libertines. La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Champion, Paris 2005, I. MOREAU, «Guérir du sot». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Champion, Paris 2007; J.-M. GROS, *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique*, Champion, Paris 2009 e L. CATTEUW, *Censures et raisons d'État. Une histoire de la modernité politique. XVIe-XVIIe siècle*, Albin Michel, Paris 2013. Per un'analisi di questi temi rimando al mio lavoro A.L. SCHINO, *La critique libertine de la religion: mécanismes de formation des croyances et psychologie des masses*, in «ThéoRèmes» [online] 9, 2016, di cui qui richiederò alcuni spunti.

Il tema di Babel

dei quali vengono riportati i giudizi critici di autori pagani. Sta poi al lettore smaliziato trarre quelle conseguenze cui apertamente arriva il mitico trattato clandestino *De tribus impostoribus* in cui si sostiene che il mondo è stato ingannato dai tre più grandi impostori della storia, i fondatori delle religioni monoteistiche: Mosè, Cristo e Maometto³.

La riflessione libertina sulla religione si presenta innanzi tutto come esame dei meccanismi di persuasione e di formazione delle credenze; tali meccanismi sono fortemente influenzati da processi passionali e dalla credulità prodotta dall'ignoranza, che costituiscono quindi il fondamento primo di ogni religione. In secondo luogo i libertini analizzano come la religione sia stata utilizzata da parte di abili «legislatori» che hanno ingannato gli uomini per fondare su solide basi nuove società e nuovi imperi. È in questa sintesi di ricerca psicologica (riferita sia all'uomo sia alla *multitudo*) e di indagine politico-religiosa che sta la peculiare cifra e la novità del pensiero libertino: in un mondo che ha perso l'ancoraggio a valori universali assoluti, l'analisi psicologica precede e fonda quella politica.

François de La Mothe le Vayer nei *Dialogues faits à l'imitations des anciens par Oratius Tubero* (due raccolte di 4 e 5 dialoghi pubblicate, senza il nome dell'autore, tra 1630 e il 1633 con falsi luogo e data di edizione), utilizzando la tecnica del catalogo di diverse e contrastanti opinioni, mette in luce la molteplicità e l'enorme varietà delle credenze religiose e la loro dipendenza dalle passioni umane⁴. Osserva che nelle loro prime credenze religiose gli uomini sono stati fortemente motivati dalle passioni, e in primo luogo dalla meraviglia davanti a grandi fenomeni naturali; tale stupore è stato rafforzato anche dall'immaginazione che durante il sonno ci fornisce visioni prodigiose. Ed è proprio di questi sentimenti, abilmente manipolati, che si sono serviti i legislatori per dominare i popoli:

les uns estiment que les merveilles de la Nature, les eclipses des Astres, les tremblemens de terre, l'esclat des tonnerres, et choses

³ Per la storia e il testo del leggendario trattato sui tre più grandi impostori della storia, cfr. G. MINOIS, *Le traité des trois imposteurs [Texte imprimé]: histoire d'un livre blasphématoire qui n'existait pas*, Michel, Paris 2008.

⁴ Si veda, in particolare, il dialogo *De la divinité*, in F. DE LA MOTHE LE VAYER, *Cinq autres dialogues du mesme auther, faits comme les precedents à l'imitation des Anciens*, par Jean Sarius, Francfort 1606. Qui si cita da ID., *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, texte revu par A. Pessel, Fayard, Paris 1988.

semblables ayent donné la première impression à nos esprits d'une divinité. *Primus un orbe Deos fecit timor, ardua coelo Fulmina dum caderent*. Les autres sont à peu près de l'avis d'Epicure, qui rapporte cette première connoissance aux visions prodigieuses que nous fournit nostre imagination pendant le sommeil (sans admettre pourtant ces simulachres divins) dont à nostre resveil, nous nous sentons souvent extraordinairement esmeus. Mais tous conviennent entr'eux que les plus grands Legislatteurs ne se sont servis de l'opinion vulgaire sur ce sujet (laquelle ils ont non seulement fomentée, mais accrue de toute leur possible) que pour emboucher de ce mors le sot peuple, pour le pouvoir par après mener à leur fantaisie⁵.

Questa religione primaria, terrena e naturale (ai limiti dell'ateismo), è professata anche da uomini saggi di paesi lontani, per esempio dai Mandarin «qui gouvernent la Chine, et contiennent le peuple dans la religion du païs, ne croyans quant à eux point d'autre Dieu que la Nature, d'autre vie que celle-cy, d'autre enfer que la prison, ny d'autre Paradis que d'avoir un office de Mandarin»⁶. Lo stesso punto di vista fu condiviso da Aristotele: «il a tellement attaché son Dieu aux necessitez Naturelles dans la direction et gouvernement de l'univers, que la pluspart a estimé qu'il ne reconnoissoit point d'autre Dieu que la Nature mesme»⁷.

Nel formarsi delle credenze religiose ha pure giocato un ruolo il sentimento di gratitudine per i vantaggi ricevuti: in un'ottica utilitaristica sono stati deificati oggetti e individui che avevano fatto del bene agli altri, ed è altresì frequente «l'adoration du Soleil, par tant de peuples qui esprouvent sa beneficence (à la reserve de ces Ethiopiens et peuples Atlantides, qui le maudissent et detestent à cause de sa trop grande ardeur)»⁸. Ma ha agito potentemente anche il sentimento contrario, cioè la paura: gli uomini, timorosi di molti mali, hanno deificato i pericoli che incombevano su di loro e hanno venerato quelle divinità che desideravano placare⁹. Dopo un elenco

⁵ DE LA MOTHE LE VAYER, *De la divinité*, cit., pp. 318-319. La citazione è di Petronio Arbitro (*Frammenti*, 27), o di Publio Papinio Stazio (*Tebaide*, III, 661).

⁶ *Ibid.*, p. 319.

⁷ *Ibid.*, p. 320.

⁸ *Ibid.*, p. 319.

⁹ «pource que nous ne sommes pas seulement desirieux du bien, mais que nous apprehendons grandement son contraire, on inventa ces Divinitez qu'on desiroit appaiser, ces *Véjoves*, *laeva numina*, un *Averruncus*, un *Robigus*, et autres tels *apotropaioi*, *depellentes daemones*. Ainsi les Lacedemoniens esleverent des autels à la Mort, et à la Crainte;

Il tema di Babel

di divinità lungo e stravagante¹⁰, si arriva facilmente alla conclusione che le religioni non siano che «persuasioni». Certamente – si caute la La Mothe – queste sono le opinioni degli atei, secondo i quali «les hommes se sont eux-mêmes fabriqués ces Dieux toutpuissans, et qu'ils en sont vraiment les auteurs»¹¹. In conclusione se, a partire dalla necessità di un culto della divinità, dimostrata dalla consuetudine e dalla larga diffusione, si passa poi a esaminare le varie forme di tali culti («le nombre immense et prodigieux des Religions humaines»), l'oggetto d'indagine si presenta così diversificato e relativo ai singoli popoli da non poter essere accettato come vero, e gli dei ci appaiono come una creazione degli uomini.

Un ulteriore elemento della critica religiosa di La Mothe, di larghissima diffusione in ambiente libertino, è la negazione dell'argomento del *consensus gentium*, secondo cui la nozione di Dio è naturale e innata perché il culto della divinità è universale. La Mothe contesta il valore di testimonianza probante del consenso universale adducendo sia l'esistenza di interi popoli che non hanno alcuna nozione degli dei¹², sia la tesi che l'opinione di molti (cioè un mero criterio quantitativo) non può essere assunta come criterio di verità in quanto è proprio della massa essere ingannata con facilità: «plus je vois un sentiment esloigné du vulgaire, plus volontiers je luy tends les bras, comme au contraire, *argumentum mihi pessimi turba est*. Le mot de *plebiscitum* me fait faire trois pas en arriere; ne croyant pas qu'il y ait rien de si populaire que de se tromper»¹³.

Nel dialogo *De la divinité* La Mothe analizza molti aspetti del problema religioso. Presenta un certo numero di filosofi atei, e sottolinea che anche coloro che professano di credere in Dio non sono d'accordo su nulla

les Atheniens à l'Impudence, à la Tempeste, et à l'Oppobre; les Espagnols de Gades à la Pauvreté et à la Vieillesse; les Romains à la Crainte, à la Paleur, à la Fiebvre, aux flots de la Mer, à la mauvaise Fortune, et autres semblables maledictions» (*ibid.*, pp. 319-320).

¹⁰ «la terre ne produit, et ne nourrit rien, voire ne contient rien en soy de si vil, qui n'ait esté par quelques uns canonisé» (*ibid.*, cit., p. 344).

¹¹ *Ibid.*, p. 320.

¹² Cfr. *Id.*, *De la divinité*, cit., pp. 316-317; Orasius conclude: «Or si cette connoissance d'un Dieu dependoit de la lumiere naturelle, personne n'en seroit privé, et il semble que nous y devrions estre tous clairvoyans. On ne peut donc pas dire qu'elle soit née avec nous, et que naturellement nous la possedions». Il lettore trae la conseguenza che si tratta quindi di una creazione dell'uomo.

¹³ *Le banquet sceptique*, secondo dei *Quatre dialogues faits à l'imitations des anciens par Orasius Tubero*, in *Id.*, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, cit., p. 111.

riguardo alla natura divina. Le tante religioni del mondo non hanno neppure un dogma in comune, a cominciare dalla fede nell'immortalità dell'anima o in una provvidenza ordinatrice del cosmo, tema a proposito del quale vengono anzi avanzate moltissime obiezioni. Per ammettere la provvidenza e credere in un Dio saggio e onnipotente, bisognerebbe che tali attributi divini si rivelassero apertamente nello spettacolo del mondo:

Or est-il que nous y remarquons des défauts infinis; mille monstres qui font honte à la nature; tant des fleuves qui gastent des pais, ou tombent inutilement dans la mer, lesquels fertiliseroient hereusement des contrées desertes pour leur trop grand aridité; tant de coups de foudre qui tombent inutilement sur les cimes du Caucase, laissant toute sorte de crime impunis, [...] bref, il s'y observe par ceux qui se sont voulu estendre sur ce sujet des manquemens innombrables, soit dans l'ordre general, soit dans le particulier¹⁴.

Se non c'è provvidenza, allora è la Fortuna che dispone di tutto a suo piacere, o in base al caso o secondo una ferrea legge deterministica, rendendo in entrambi i casi del tutto inutili culti e preghiere:

Que si toutes choses sont prédestinées inevitablement du sort ou de la fortune, sans que les Dieux s'entremettent, comme les desordres presupposez le mostrent assez, il s'en suit d'une consequence necessaire que toutes nos devotions, nos prieres et oraisons, sont choses vaines et ridicules, inventées par ceux qui vouloient profiter de leur introduction, et confirmées en suite par l'accoustumance aveugle et populaire, voire mesme des plus clairvoyans, qui estimoient cette fiction fort utile à reprimer les vicieux¹⁵.

Quale religione allora scegliere tra tutte quelle che sono state proposte alla nostra fede? Anche se la conclusione del dialogo è edificante (lo scetticismo è l'anticamera della fede), in realtà al lettore non appare chiaro neppure se non sia preferibile essere atei piuttosto che superstiziosi. A questo proposito La Mothe, avanza l'ipotesi che l'ateismo non sia poi un male peggiore dell'idolatria e della superstizione. La Mothe oppone due gruppi, i religiosi talmente zelanti da essere superstiziosi, e gli atei: «Les uns estiment qu'on ne peut estre trop religieux, l'excès estant

¹⁴ *Ibid.*, pp. 328-329.

¹⁵ *Ivi.*

Il tema di Babel

louable aux choses bonnes, et qu'en tout cas il vaut mieux estre superstitieux qu'impie ou athée. Les autres favorisent l'opinion de Plutarque, qui a fait voir en un traicté exprés les revers de cette medaille»¹⁶. La sua conclusione ribadisce l'opinione di Plutarco secondo cui l'ateismo è preferibile alla superstizione, opinione sostenuta in tempi recenti da Francesco Bacone con specifico riferimento alla vita politica degli Stati, che mai è stata messa in crisi e sovvertita dagli atei:

L'Atheïsme, dit le Chancelier Bacon, dans ses Essais Moraux Anglois, laisse à l'homme le sens, la philosophie, la piété naturelle, les loix, la reputation, et tout ce qui peut servir de guide à la vertu, mais la superstition destruit toutes ces choses, et s'érige en tyrannie absoluë dans l'entendement des hommes. C'est pourquoy l'atheïsme ne troubla jamais les Estats¹⁷.

Dunque, secondo La Mothe, la religione con i suoi eccessi offusca l'intelletto e impedisce la virtù, mentre l'ateismo non fa questi danni, e dunque è pienamente compatibile con uno Stato ben ordinato. Infatti, argomenta La Mothe, sempre riferendo questa osservazione a Bacone,

les temps inclinez à l'atheïsme, comme le temps d'Auguste Cesar, et le nostre propre en quelque contrées, on testé temps civils, et le sont encores; là où la superstition a esté la confusion de plusieurs Estats, ayant porté à la nouveauté le premier mobile, qui ravit toutes les autres sphere de gouvernemens, c'est à sçavoir le peuple¹⁸.

In conclusione, dal punto di vista dell'ordine pubblico, l'ateismo è un male minore rispetto alla superstizione, perché permette comportamenti moderati e virtuosi, mentre lo zelo religioso eccita e scatena il popolo. Questa opinione scandalosa trova almeno due importanti testimonianze su cui fondarsi: Plutarco nei tempi antichi e Francesco Bacone in quelli moderni.

Sulla stessa linea di La Mothe, ma con altri mezzi espressivi, Héctor Savinien de Cyrano de Bergerac scandalizza il pubblico per l'audacia delle tesi sostenute a proposito degli dei «fatti dagli uomini» nella tragedia *La mort d'Agrippine* (messa in scena nel 1654):

¹⁶ Id., *De la divinité*, cit., p. 339.

¹⁷ *Ivi*, il riferimento è al Saggio *Of superstition*.

¹⁸ *Ivi*.

Ces enfans de l'effroy, ces beaux rien qu'on adore, et sans sçavoir
pourquoy,
ces altérez du sang des bestes qu'on assomme,
ces Dieux que l'homme a faicts, et qui n'ont point faict l'homme,
des plus fermes Estats ce fantasque soustien,
va, va, Térentius, qui les craint, ne craint rien¹⁹.

Un'altra pagina di *Cyrano* deve poi essere ricordata, ed è il passo degli *Estats et Empires de la Lune* che contiene la negazione dell'esistenza di Dio e che fu censurato nella prima edizione pubblicata postuma nel 1657. In questa opera il racconto fantascientifico di un viaggio sulla Luna è il pretesto per esporre punti di vista assai radicali sulla libertà, la guerra, la scienza, il sesso, la spiritualità e immortalità dell'anima e la religione. *Cyrano* spiega naturalisticamente i miracoli facendo ricorso alla forza dell'immaginazione intesa come autosuggestione e contesta apertamente il sistema aristotelico-tolemaico, con il suo vecchio antropocentrismo e geocentrismo, prospettando le stesse idee di Giordano Bruno sull'infinità del cosmo e di Pierre Gassendi sull'atomismo. L'ordine del mondo risulta dal caso e l'universo consiste in un numero infinito di mondi infiniti. La combinazione degli atomi non basta, però, a *Cyrano* che descrive l'universo nella sua unità di essere vivente e organico: dal vegetale all'animale, fino all'uomo, ogni forma di vita tende verso una forma più perfetta in un movimento ascensionale. *Cyrano* addita l'immortalità come un'illusione e prospetta un passaggio continuo di esseri, da una forma a un'altra. Difficile è in questo contesto collocare Dio se non come fonte di energia e di fecondità, potenza infinita ma nascosta e indifferente:

Dieu, tout inébranlable, s'emportera-t-il contre nous pour ne l'avoir pas connu, puisque c'est Luy-mesme qui nous a refusé les moyens de le connoistre. Mais [...] si la créance de Dieu nous estoit si nécessaire, enfin si elle nous importoit de l'éternité, Dieu luy-mesme ne nous en auroit-il pas infus à tous des lumières aussy claires que le soleil, qui ne se cache à personne! Car de feindre qu'il ayt voulu jouer entre les hommes à cligne-musette, faire comme les enfans: Toutou, le voilà, c'est-à-dire tantost se masquer,

¹⁹ F. LACHÈVRE (éd. par), *Les oeuvres libertines de Cyrano de Bergerac*, 1922, vol. II, rist. anast. Slatkine, Genève 1968, p. 120.

Il tema di Babel

tantost se démasquer, se desguiser à quelques-uns pour se manifester aux autres, c'est se forger un Dieu ou sot, ou malicieux, veu que si ç'a esté par la force de mon génie que je l'ay connu, c'est luy qui mérite et non pas moy, d'autant qu'il pouvoit me donner une âme ou des organes imbécilles qui me l'auroient faict mesconnoistre. Et si, au contraire, il m'eust donné un esprit incapable de le comprendre, ce n'auroit pas esté ma falulte, mais la sienne, puisqu'il pouvoit m'en donner un si vif que je l'eusse compris²⁰.

Come La Mothe, anche Pierre Gassendi delinea una sorta di storia naturale dell'idea di Dio a partire dalla visione degli astri «incessanter currentia» che pertanto i primi uomini chiamarono *theoús* o *deos*. Segue la divinizzazione di benefattori e di entità «ad vitam utilia», come fonti, fiumi, etc., personificate nelle divinità pagane, e poi di principi ed eroi; viene anche messa in risalto l'opera dei poeti che riempiono il cielo di tante divinità e quella dei «Legumlatores» che fecero della paura degli dei un efficace mezzo per indurre i popoli all'obbedienza delle leggi indispensabili alla vita civile²¹.

I meccanismi di formazione e diffusione delle false credenze

Nate dai sentimenti e dai bisogni degli uomini, le credenze sulla divinità e su esseri e poteri sovranaturali (e dunque su angeli e beati, miracoli e profezie, demoni e magia) si propagano assai facilmente per contagio e per crescente consenso. Tale processo è favorito dal fatto che il popolo è una massa di *esprits faibles*, dominati da pulsioni irrazionali e dall'immaginazione, e dotati di una ragione passiva (cioè dogmatica) e servile che sa solo assorbire le opinioni trasmesse senza alcuna capacità di controllo, senza cioè passarle al setaccio della ragione²². Il

²⁰ H.S. CYRANO DE BERGERAC, *L'Autre Monde, ou les estats et empires de la Lune e du Soleil*, texte integral publié pour la premiere fois, d'après les manuscrits de Paris et de Munich, avec les variantes de l'imprimé de 1657, Champion, Paris 1921, in J. PRÉVOT, *Libertins du XVIIe siècle*, édition établie, présentée et annotée par, Gallimard, Paris 1998, p. 988.

²¹ P. GASSENDI, *Disquisitio metaphysica*, in *Opera Omnia*, Lugduni 1658, F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, vol. III, pp. 326B-327A.

²² Secondo Gabriel Naudé compito dell'*esprit fort* è invece «repasser par l'estamine de la raison» tutte le conoscenze acquisite e le opinioni ricevute dalla tradizione (G. NAUDÉ,

popolo è affetto da ignoranza e di conseguenza da una spaventosa credulità; si abbandona facilmente alla passività del fatalismo; è invidioso e malevolo nei confronti di chi, per cultura e per meriti, si solleva al di sopra della massa. La *populace* è una bestia iraconda, facile preda di mestatori che suscitano passioni e manipolano le menti, tra questi ci sono, in prima fila, i predicatori e i profeti:

Ceux qui ont fait la plus entiere et la plus particuliere description de la populace – annota Gabriel Naudé – la representent à bon droit comme une beste à plusieurs testes, vagabonde, errante, folle, estourdie, sans conduite, sans esprit, ny iugement. [...]. Mais moy ie passe plus outre, et dis qu'elle est inferieure aux bestes, pire que les bestes, et plus sottte cent fois que les bestes mesmes, car les bestes n'ayant point l'usage de la raison, elles se laissent conduire à l'instinct que la Nature leur donne pour regle de leur vie [...]. Là où le peuple [...] estant doué de la raison, il en abuse en mille sortes, et devient par son moyen le Theatre, où les orateurs, les predicateurs, les faux Prophetes, les imposteurs, les rusez politiques, les mutins, les seditieux, les despitez, les superstitieux, les ambitieux, bref tous ceux qui ont quelque nouveau dessein, representent leurs plus furieuses et sanglantes tragedies²³.

Naudé, nell'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie* (pubblicata nel 1625), analizza accuratamente i meccanismi di formazione e di diffusione delle false credenze in fatto di magia, cioè in relazione a eventi in cui si postula l'intervento di una forza sovranaturale (nei casi di magia divina e di magia nera o diabolica) senza verificare né che le testimonianze siano attendibili, né che il fatto sia realmente accaduto o quanto meno sia verisimile. Le prime cause dell'errore sono l'ignoranza e la meraviglia, l'abitudine e la paura. Un evento naturale che esce dagli schemi della consuetudine viene scambiato per un prodigio, e le opere di menti geniali sono prese per macchinazioni diaboliche, così fecero gli ingenui abitanti del Nuovo Mondo all'arrivo delle navi degli Spagnoli:

Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie, chez Fr. Targa, Paris 1625, p. 639).

²³ NAUDÉ, *Considerations politiques sur les coups d'Etat*, par G.N.P., à Rome 1639, pp. 152-153.

Il tema di Babel

Tout ce que les plus subtils et ingenieux d'entre les hommes peuvent faire en imitant ou aidant la Nature, a coustume d'estre compris sous le mot de Magie, iusques à ce que l'on ait descouvert les divers ressorts et moyens qu'ils pratiquent pour venir à bout de ces operations extraordinaires: ce que l'on a peu remarquer parmy nous à l'invention des Canons et de l'Imprimerie, et à la descouverte du nouveau monde, les peuples duquel croyoient de prime face que nos navires fussent faictes par Magie, nos voutes par enchantement, et que les Espagnols fussent des Diables qui les venoient destruire avec les foudres et la tonnerre de leurs arquebuses et pistolets²⁴.

Successivamente l'errore nato dalla credulità si diffonde perché viene accettato senza verifica e propagato da un individuo all'altro per contagio e per reciproco trascinamento, rafforzato da un ipotetico consenso generale; tutti a questo punto seguono il gregge, e non solo il popolo ma anche gli uomini colti, in primo luogo i demonologi:

La fausseté s'accroist ainsi par contagion et applaudissement donné non par iugement et cognoissance de cause, mais à la suite de quelqu'un qui a commencé la danse, sans considerer que celuy qui veut estre iuge sage et prudent doit tenir pour suspect tout ce qui plaist au peuple, *pessimo veritatis interpreti*, et est approuvé du plus grand nombre, prenant bien garde de ne se laisser emporter au courant des opinions communes et populaires²⁵.

Per abbattere l'errore Naudé, nell'*Apologie*, affina una ben precisa procedura di indagine storica, che chiama «censura» o critica: essa consiste nel verificare le fonti, accettare solo testimoni affidabili e procedere a ricostruzioni verisimili²⁶. Applica tale procedura anche al fenomeno più rilevante della credulità, la stregoneria, e prende in esame la credenza nell'esistenza dei demoni a partire dalla necessità di distinguere accuratamente eventi realmente verificatisi da «deliramenta»

²⁴ *Id.*, *Apologie*, cit., p. 72.

²⁵ *Ibid.*, p. 637.

²⁶ Le regole dell'investigazione storica sono esaminate nell'*Apologie*, in particolare nella *Preface*, nel cap. I (*Des conditions necessaires pour iuger des Autheurs, et principalement des Historiens*) e nel cap. XXII e ultimo (*Par quels moyens toutes ces faussetez se maintiennent, et ce que l'on doit attendre d'icelles si on ne les reprime*). In proposito rinvio alla mia monografia A.L. SCHINO, *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*, Le Lettere, Firenze 2014.

prodotti da immaginazione e autosuggestione, nonché da un eccesso di «atra bile». La sua indagine approda a una doppia, radicale, negazione: quella dell'esistenza di intelligenze separate dal corpo (condotta filosoficamente all'interno del sistema aristotelico²⁷), e quella delle possessioni demoniache e della stregoneria (condotta operativamente sul piano medico). Il volo delle streghe, il sabba, i sortilegi non sono mai esistiti nella realtà; non sono fatti ma prodotti dell'immaginazione, e dunque non devono neppure essere spiegati, se non come sogni e visioni di esaltati da curare e non da punire²⁸.

I libertini parlano con cautela dei miracoli cristiani, preferendo concentrarsi su esempi tratti dalle religioni pagane o extraeuropee. Ma lo schema proposto a proposito dei *portenta* degli antichi, poi smascherati come prodotto o dell'ingenuità del volgo o della destrezza del mago, può facilmente essere applicato da un lettore «déniaisé» anche ai miracoli dei santi cristiani. Divertente è un episodio riportato nei *Naudaeana* (miscellanea di giudizi, detti, ricordi di Naudé raccolti dall'amico Guy Patin), relativo al culto del nuovo santo Filippo Neri, spiegato attraverso il consueto schema della credulità e del bisogno di protezione:

L'Italie est un país de fourberie et de superstitions, les uns n'y croyent pas assez, les autres y croyent trop et à toute heure sans raison et sans verité on y suppose des miracles. Je me souviens qu'un certain pauvre homme pensa y être noyé, qui fut retiré de l'eau presque mort: en n il en revint, et le tout fut proclamé pour

²⁷ «il n'y a rien de si certain dans la doctrine d'Aristote, et de si constant parmy tous ses Interpretes, qu'il n'a iamais admis d'autres intelligences que celles qu'il donnoit à un chacun des globes de la machine celeste pour luy causer son mouvement, reiettant toutes autres sortes de Demons et d'Anges pour demeurer ferme en ses principes, et n'admettre aucune chose qui ne luy fust cogneue ou par le mouvement ou par l'operation». Naudé stabilisce a un punto fermo a proposito di forme e sostanze separate, che siano angeli, demoni o divinità intermedie: «Aristote les avoit tousiours negligees *tamquam Sphingis et Chimerae inania nomina*, et il rapportoit tout ce que l'on a coutume de leur attribuer, à la Nature, c'est à dire aux proprietes des choses naturelles, aux humeurs et au temperament des animaux, à la condition des lieux, et à leurs vapeurs et exhalaisons, ne laissant rien à faire à ces substances, desquelles l'on ne trouve veritablement aucune dispute dans ses oeuvres» (Id., *Apologie*, cit., pp. 320-322).

²⁸ Per la critica della stregoneria, cfr. NAUDÉ, *De Nipho iudicium*, in A. NIFO, *Opuscola moralia et politica*, sumptibus Roleti le Duc, Parisiis 1645, ff. 27r-v non numerati; e Id., *Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le cardinal Mazarin, depuis le sixième ianvier iusqu'à la declaration du premier avril 1649*, noto come *Mascurat*, s.l. s.d. Paris 1649, 2a edizione in 718 pp., Paris 1650, pp. 310-322.

Il tema di Babel

miracle à cause que cet homme avoit en son Chapelet une Medaille de S. Philippe *de Neri*. Pour moi qui ne reconnoissois point en cela de miracle, je leur disois: Ce n'est point un miracle toutes les fois qu'un homme n'est pas noyé, et à quoi peut-être n'a pas pensé S. Philippe ni cet homme non plus: il n'y a que trois mois que l'Eglise de ce nouveau Saint tomba à Trepani en Sicile, plus de douze cens personnes qui y prioient Dieu, et qui l'invoquoient, y furent accablées: c'étoit-là que ce Saint devoit montrer sa vertu miraculeuse et sauver tous ces bons Chrétiens qui prioient Dieu et invoquoient sa faveur en ce Temple, et en ce cas-là c'eut été un beau miracle, et qui eut pû être bien averé par beaucoup de témoins. *Plures enim habuisse laudatores*²⁹.

L'uso politico della religione

Nelle analisi libertine, dopo aver ridotto miracoli, oracoli, profezie, divinazioni a eventi puramente naturali, viene sistematicamente messo in luce come essi siano stati sfruttati, nel passato come nel presente, per esigenze e finalità eminentemente politiche. La religione viene così assimilata a impostura di straordinaria efficacia e costituisce lo strumento migliore per fondare un nuovo regno: il richiamo a Dio è sempre il modo più sicuro per rafforzare il proprio potere presso il popolo. È quello che Naudé, il più politico dei libertini, illustra, spingendosi fino a Mosè, nel suo breviario per politici di successo:

Ainsi voyons nous que tous les anciens Legislateurs voulant authoiser, affermir et bien fonder les Loix qu'ils donnoient à leurs peuples, ils n'ont point eu de meilleur moyen de le faire, qu'en publiant et faisant croire avec toute l'industrie possible, qu'ils les avoient receuës de quelque Divinité, Zoroastre d'Oromasis; Trismegiste de Mercure; Zamolxis de Vesta; Charondas de Saturne; Minos de Iupiter; Lycurgue d'Apollon; Draco et Solon de Minerve; Numa de la Nymphé Egerie; Mahomet de l'Ange Gabriel; et Moÿse qui a esté le plus sage de tous, nous décrit en l'Exode, comme il receut la sienne immédiatement de Dieu³⁰.

²⁹ *Naudaeana et Patiniana, ou singularitez remarquables prises des conversations de Mess. Naudé et Patin*, chez Fr. vander Plaats, Amsterdam 1703, pp. 104-105. Sulla storia delle trasformazioni del concetto di miracolo, cfr. C.A. VIANO, *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni*, Einaudi, Torino 2005.

³⁰ Naudé, *Considerations politiques*, cit., pp. 118-119.

Naudé mette anche in luce i costi, in termini di violenza e di sangue, che l'origine teologico-politica dei nuovi regni comporta: «si nous considérons quels ont esté les commencemens de toutes les Monarchies, nous trouverons tousiours qu'elles ont commencé par quelques-unes de ces inventions et supercheries, en faisant marcher la Religion et les miracles en teste d'une longue suite de barbaries et de cruautéz»³¹.

Conseguenza della sintesi di impostura, religione e politica è la demistificazione del sacro, ma anche la totale dissacrazione del potere. L'autorità politica non ha origine o finalità trascendenti, bensì storiche e umane: Naudé spiega che il potere nasce da un colpo di Stato e si conserva con la forza e con l'astuzia; però il rapporto autorità/obbedienza, anche se non è più garantito dalla sua fondazione religiosa secondo la tesi paolina dell'*omnis potestas a Deo*, ha tuttavia costantemente bisogno della religione come strumento per mantenersi e rafforzarsi. La religione, dunque, nasce per fondare l'obbedienza e soddisfa un bisogno di ordine e di regole. Se la sua origine sta nelle passioni e nella credulità (in particolare nella credenza nei demoni e negli eccezionali poteri di quegli individui che sanno servirsene), la sua funzione è di addomesticare tali passioni e rendere l'uomo associabile. Per i libertini non è possibile una vita sociale ordinata senza la religione, lo strumento più efficace per indurre a obbedire alle leggi di questo mondo per timore delle pene dell'altro mondo.

La tradizione machiavelliana, ripresa dai libertini, presentava la teoria politica come studio dei meccanismi interni del governo e come istruzioni al principe per addestrarlo a prendere il potere, a mantenerlo e a estenderlo; da qui la necessità di ricorrere a colpi di Stato e *arcana Imperii*, oppure all'utile impostura della religione. Ma il problema che ora i libertini pongono è quello del fondamento etico della società, del perché ciascun individuo rispetti delle norme di comportamento non-aggressive anche in assenza di un potere coercitivo: come è possibile che gli uomini coesistano in una società ordinata, e necessariamente gerarchica, senza cadere nell'anarchia, senza soccombere alla violenza? Secondo gli *esprits forts* questo è possibile soltanto perché c'è una religione, cioè un

³¹ *Ibid.*, pp. 84-85.

Il tema di Babel

vincolo interno di coscienza, che obbliga per paura al rispetto dei dieci comandamenti anche in condizioni di impunità.

Questo vincolo però vale per il popolo, non per i filosofi. C'è, infatti, un elemento da tenere in considerazione per capire il punto di vista libertino, ed è un'antropologia negativa, fortemente polarizzata: da una parte gli *esprits forts (déniaisés, guéris du sot)*, dall'altra gli *esprits faibles (multitudo, le vulgaire, la populace)*. I primi sono pochissimi, gli altri la gran massa. I primi obbediscono alla ragione, gli altri sono dominati dalle passioni. Contrariamente a Descartes, secondo cui il buon senso (cioè il lume naturale o facoltà di distinguere il vero dal falso) è innato e diffuso tra tutti gli uomini, i libertini affermano l'incolmabile distanza tra spiriti forti, che fanno uso di procedimenti razionali, e spiriti deboli, sopraffatti da impulsi irrazionali: la ragione è uno strumento che si perfeziona attraverso un lungo processo educativo finalizzato a «polir le iugement», è quindi un'arma a disposizione soltanto di una minoranza di dotti che potranno servirsene per superare ogni confusione tra naturale e sovrannaturale, e combattere superstizione, fanatismo, impostura³².

Né la conoscenza, né la vita morale sembrano appannaggio della moltitudine. Il punto di vista libertino è profondamente anticristiano per questa naturalizzazione dei comportamenti: l'uomo non è segnato dal peccato, non è caduto, bensì è la sua natura a essere costituita da pulsioni egoistiche, gregarie e da una forte propensione alla credulità. Solo la religione può fare di questo animale, un animale socievole mettendo un freno a tali pulsioni e rendendo governabile la sua irrazionalità. L'uso della ragione è riservato a pochi, che vivono ben nascosti e ben protetti; la massa, senza speranza, è dominata da passioni e paure che possono essere vinte solo da altre passioni. Quindi soltanto la paura di una pena oltremondana potrà vincere aggressività, egoismo, invidia e fornire a

³² «L'on peut iuger par toutes ces conditions requises à la censure des Historiens, qu'elles ne peuvent estre légitimement mises en pratique par ces esprits stupides et grossiers, que l'Onocephale animal qui ne bouge d'une place nous representoit dans les lettres mysterieuses des Egyptiens, c'est à dire par ceux qui n'ont jamais sorty les bornes de leur patrie, qui ne lisent aucunes Histoires, qui ne sçavent ce que l'on fait ailleurs, et qui sont tellement rudes et ignorans, que s'ils entendent nommer quelque grand personnage ils croyent le plus souvent que l'on leur parle de quelque monstre d'Aphrique ou du nouveau monde» (NAUDÉ, *Apologie*, cit., pp. 19-20).

uomini ignoranti un semplice ma efficace codice di comportamento. Solo pochi sono in grado di trovare da soli dei principi naturali e razionali per orientare e dare un senso alla propria vita. Senza la religione, che fornisce un codice morale, non ci sarebbe obbedienza alle leggi, socievolezza e pace. La religione è pertanto il cemento della società.

Ecco perché il saggio, pur incredulo, dovrà sempre essere devoto, o mostrarsi tale. A questo proposito, l'amico Guy Patin ricordava «l'avis de M. Naudé qui se moquoit des uns et des autres et qui disoit qu'il falloit faire comme les Italiens, bonne mine sans bruit, et prendre en ce cas là pour devise 'intus ut libet, foris ut moris est'»³³. Alla religione, intesa come sincero sentimento religioso, può dunque essere riservato uno spazio solo personale e riservato. Le scelte dei libertini possono andare in direzioni diverse, dal fideismo al deismo, ma si sottraggono comunque alla dimensione sociale e al confronto, sia per quanto riguarda le credenze, strettamente individuali e private, sia per il controllo del comportamento, sempre improntato a un formale conformismo in modo da non entrare in conflitto con le opinioni comuni³⁴.

Molte di queste riflessioni rifluiscono, rimodulate in senso marcatamente erudito e (per la prima volta) apertamente ateo, nel *Theophrastus redivivus* (manoscritto clandestino anonimo redatto nel 1659). È questo il primo testo in cui non si faccia più alcuna distinzione tra le religioni pagane e il cristianesimo. Anche qui, nel primo dei sei trattati da cui è composta l'opera, viene delineata una storia naturale delle religioni: l'anonimo autore sostiene che gli dei (qualsiasi divinità, non solo gli dei pagani) non esistono e sono una creazione degli uomini. Aggiunge che il sapiente, lontano dalle opinioni del volgo e nella tranquilla contemplazione della verità, deve saper ricostruire, seguendo la sola *ratio naturalis*, come tale credenza sia nata. Essa è «imbecillitas et ignorantiae

³³ J.-H. REVEILLÉ-PARISE, *Lettres de Guy Patin*, nouvelle édition augmentée de lettres inédites par, 3 vols., chez J.-B. Baillièrre, Paris 1846, vol. II, lettre CCLXCVII, p. 277.

³⁴ In proposito rimangono un punto di riferimento le ricerche di A.M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne et Charron*, Giuffrè, Milano 1979; ID., *Morale privée et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle*, in *Le pouvoir et la raison d'État*, Puf, Paris 1992; ID., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Name, Genova 1998 e di D. TARANTO, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600*, Franco Angeli, Milano 1994.

Il tema di Babel

humanae propugnaculum inexpugnabile», frutto della paura sostenuta dall'ignoranza e dal senso della propria fragilità³⁵.

La radicale conclusione del trattato è che il culto degli dei si fondi su un *figmentum* (nozione che ha un riscontro nullo o molto parziale nella realtà sensibile), cioè sulla creazione da parte dell'uomo di un nome cui non corrisponde alcun essere, se non la proiezione nella sfera del divino degli astri, cioè di realtà puramente naturali: «deorum nomen nil nisi figmentum esse, ut supra declaravimus, et nullum verum ens habere propter illud quod soli, lunae, omnibusque astris et ipsi caelo convenit»³⁶. Le credenze religiose sono «fabulae», prive di qualsiasi fondamento di verità, e traggono origine da una generale tendenza degli uomini alla favola e alla credulità, che li conduce dalla contemplazione dei fenomeni celesti alla divinizzazione degli astri, e poi alle superstizioni favolose e infine al culto di uomini illustri (capi, sovrani, eroi), con finalità e funzioni politiche sempre ben rimarcate dall'autore.

Con riferimento al *Cratilo* platonico, l'etimologia della parola greca *theós* viene ricondotta al «correre» degli astri: l'origine dell'idea di dio viene dalla visione dei cieli da parte di uomini le cui menti erano colme di meraviglia e di sgomento. Ma poi credulità e paura sono state abilmente sfruttate a scopo politico da uomini ingegnosi e prudenti, al fine di controllare i popoli e impedire «scelera» e «occulta crimina». Qui ritorna il tema della manipolazione delle passioni e dei bisogni, come elemento essenziale al costituirsi della religione astrale: i primi legislatori divinizzarono gli astri sfruttando l'angoscia di popolazioni contadine assai ignoranti, attonite di fronte a eventi naturali, quali tuoni, folgori, piogge e venti, dal cui manifestarsi dipendeva il loro raccolto, e quindi ricchezza o povertà:

Atque haec est prima de diis notio et inventio a legislatoribus
orta, quos autem statuerint et dixerint esse deos, ex ipsa huius

³⁵ Cfr. *Theophrastus redivivus*, trattato I *Qui est de diis*, cap. II *In quo de prima deorum notione agitur et declaratur quomodo al homines pervenerit*, edizione prima e critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, La Nuova Italia, Firenze 1981-1982, vol. I, pp. 46-66. Per la ricostruzione del quadro della cultura libertina del Seicento attraverso l'analisi del *Theophrastus redivivus*, cfr. T. GREGORY, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Morano, Napoli 1979.

³⁶ *Theophrastus redivivus*, cit., vol. I, p. 57.

vocis ethymologia liquet. Et solem, lunam, astra caetera, coelumque omne pro diis habuisse certum est eosque deos rudibus et agrestibus hominibus colendos et adorandos praecepisse, ab illisque bona et mala ad homines venire, bona bonis largire, mala malis mitti docuisse. Quae opinio eo facilius hominum animis insedit, quo e coelo tonitrua et fulgura itemque pluvias foecundas aurasque salubres proficisci conspiciebant³⁷.

Dunque la radice della religione sta nella psicologia dell'uomo, nelle sue passioni, ansie, aspettative, e nei suoi bisogni materiali. Se i primi legislatori hanno creato gli dei, i teologi hanno poi ampliato e dato ordine a queste credenze, elaborando una serie di poetici racconti mitologici e di raffinati sistemi dottrinali, fino a formare una *consuetudo* capillarmente diffusa e passivamente accolta, diventata una seconda natura più forte della prima. Tutte queste favole superstiziose relative agli dei vengono inculcate ai bambini e poi ripetute fino all'assuefazione, rafforzate dalla paura degli spettri, fino alla generale diffusione e all'unanime consenso³⁸. Oltre al pantheon delle divinità, sono stati inventati i demoni, anch'essi entità sovrasensibili, e le due scienze parallele che con queste realtà di fantasia hanno a che fare, cioè la teologia e la magia³⁹.

Se le singole divinità possono essere nate da quello stupore reverenziale – che ha condotto a proiettare in una dimensione sovranaturale le forze della natura – tuttavia l'istituzione di un patheon gerarchicamente organizzato e dei riti e cerimonie a esso collegati, è il prodotto della «prudentum astutorumque sagacitas»; è quindi un fatto storico legato all'organizzazione politica della società, e in particolare a quello specifico processo che ha portato gli uomini ad abbandonare l'originario stato di natura in cui vigeva una radicale eguaglianza. La religione diventa così uno strumento di connessione tra gli individui e di affermazione di

³⁷ *Ibid.*, pp. 58-59.

³⁸ «Et theologia iis omnino fundamentis innititur fabulosis, cuntaeque hodie disputationes ac quaestiones, quae super hac re moventur, has fabulas hominum animis altius infingunt. Ita ut harum disputationum autoritate, cui nullus obsistit, fabulis mundum implevere theologi larvasque, ut ita dicam, ad terrorem animis incutiendum cum quadam autoritate finxerunt, iisque nos a primis annis assueferi curant, ut scilicet profundiores teneris adhuc mentibus radices agat error» (*ibid.*, pp. 62-63).

³⁹ Cfr. *Theophrastus redivivus*, cit., trattato I, cap. III *In quo declaratur quid et qualis sit deus*, pp. 68-69.

Il tema di Babel

un gruppo di dominatori che impone norme prima sconosciute, del tutto assenti nel primitivo stato di libertà naturale⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, il trattato III *Qui est de religione*, dove si analizza la funzione politica della religione, creazione umana e opera di saggi e astuti legislatori.

Stefano Petrucciani

Eresia e ortodossia nel marxismo

Abstract:

In the history of Marxism, the dialectic between orthodoxy and heresy has played, at least as long as Marxism has remained a politically effective reality, a fundamental role. The dialectic between orthodoxy and heresy had not only a political significance, on the contrary, the thesis of the article is that the most interesting developments of theoretical Marxism stemmed precisely from the break with the orthodoxies and the capacity for innovation: the best of 20th Century Marxism was precisely the product of great ‘heretics’ such as Lukács, Bloch, Gramsci, Adorno, Debord.

Key-words: Heresy; Orthodoxy; Marx; Revisionism; Lukács

Marx tra apertura e settarismo

Nella storia del marxismo la dialettica tra ortodossia ed eresia ha giocato, almeno finché il marxismo è rimasto una realtà politicamente efficace, un ruolo fondamentale. Ma per svolgere qualche considerazione pertinente su questo tema sterminato, e per cercare di affrontarlo in modo non troppo approssimativo, è bene partire da un paradosso ovvero da una situazione problematica di fondo.

Prendiamo le mosse da Marx: rispetto alla dialettica tra eresia e ortodossia Marx costituisce, secondo me, un pensatore assai problematico o forse addirittura contraddittorio. Penso, infatti, che si potrebbe dire senza tema di errore, che Marx contiene sicuramente in sé entrambi gli aspetti: per un verso egli è, come studioso, un personaggio assolutamente problematico; scrive e riscrive, corregge continuamente, non conclude le sue opere. Il concluso e il pubblicato, nell’opera di Marx, è una minima parte.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Il tema di Babel

Ciò significa evidentemente che Marx non è affatto un pensatore che si ritenga soddisfatto dei risultati raggiunti. Al contrario: li rimette in questione e li rivede incessantemente. Basti pensare a quanto faticosa sia stata la stesura della sua ‘critica dell’economia politica’: a partire dal 1857-1858, quando compila quel brogliaccio che sarà pubblicato postumo col titolo *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica* (noti anche come *Grundrisse*)¹ Marx riscrive più volte il sistema della sua ‘economia’. E quando nel 1867 giunge finalmente a una pubblicazione compiuta (il primo libro del *Capitale*) lascia indietro i libri secondo e terzo (che usciranno postumi a cura di Engels). E rimette mano al primo modificandolo ogni volta che lo deve rieditare. Scientificamente, Marx è sempre alla ricerca pur mantenendo ovviamente alcuni solidi punti fermi.

Politicamente le cose sono un po’ più complicate. In Marx si trova sicuramente un certo fastidio per l’ortodossia. Come ha ricordato Nicolao Merker

né a Marx né a Engels risaliva la paternità di un ‘marxismo’ inteso come una dottrina sacrale a cui il movimento socialista si dovesse conformare. Nei congressi della Prima Internazionale, nonché nei partiti operai francesi e tedeschi, dirsi ‘marxisti’ significava che si votava e agiva in un certo modo pensando che così avrebbe forse votato o agito Marx. Di fronte a questi atteggiamenti, diffusi soprattutto nel partito francese, Marx diceva che ‘tutto quello che so, è che non sono marxista, io’: come Engels in una lettera del 27 agosto 1890 ricordò a Paul Lafargue (1842-1911), il genero di Marx².

Non si deve però dimenticare anche l’altro aspetto: Marx, consapevole della sua superiorità scientifica su molti altri leader del movimento dei lavoratori, affermava la sua dottrina anche con atteggiamenti fortemente polemici e settari verso chi la pensava diversamente da lui; non era insomma, propriamente, uno spirito molto dialogico.

La tendenza della dottrina verso l’irrigidimento ortodosso, d’altra parte, stava in una certa misura nelle cose stesse: il ‘marxismo’ infatti,

¹ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1968 (I vol.) e 1970 (II vol.).

² N. MERKER, *Ortodossia e revisionismo nella socialdemocrazia*, in *Storia del marxismo*, a cura di S. Petrucciani, Carocci, Roma 2015, vol. I, pp. 33-72.

se vogliamo usare questo termine, nasce (pensiamo al *Manifesto del partito comunista* del 1848) come una dottrina che è tanto un pensiero critico e creativo, quanto il riferimento statutario di un gruppo, una lega, un'organizzazione e infine un partito. E in quanto tale non può essere 'flessibile' ma diventa la posta in gioco di una lotta politica dove ci si può scontrare e scindere anche sulle virgole. La vita politica di Marx è la storia di queste scissioni, di questa lotta per combattere le concezioni inadeguate (pensiamo alla grande battaglia contro gli anarchici) e per dare al conflitto di classe una base 'veritativa' e 'scientifica'.

Forse si potrebbe dire perciò che quella tra il pensatore 'problematico' e il politico settario è una delle grandi contraddizioni di Marx, dalla quale deriveranno anche le contraddizioni del marxismo. Nel marxismo, infatti, si svilupperà una dialettica tra ortodossia ed eresia non dissimile da quella che si determina talvolta nelle Chiese. La cosa si spiega molto bene perché anche nel caso del marxismo abbiamo a che fare con un pensiero che non è fine a se stesso, non è una pura escogitazione teorica, ma che sente di essere impegnato per un'enorme posta in gioco: non la salvezza dell'anima (tema sul quale si dividevano le Chiese), ma la liberazione della classe lavoratrice, rispetto alla quale l'errore teorico diventa sabotaggio pratico, e dunque deve essere combattuto con la massima asprezza 'inquisitoriale'.

Il sapere però, anche quello filosofico, storico e sociale, se vuole essere scientifico, progredisce per rotture e innovazioni, dunque è incompatibile con ogni rigidità 'dottrinale'. Proprio per questo possiamo dire che la storia vivente del marxismo, cioè la vicenda del marxismo come tentativo di cogliere e comprendere le dinamiche e le trasformazioni della società, è una storia di 'eresie', cioè di rotture con la dottrina consolidata, dunque di dispute tra ortodossia ed eresia. Una storia ricchissima, sulla quale qui possiamo limitarci a gettare soltanto alcune sonde.

La storia del marxismo come storia di eresie

La prima grande rottura con l'ortodossia, che si era venuta formando soprattutto grazie all'opera sistematizzante di Engels, è quella del

Il tema di Babel

cosiddetto ‘revisionismo’. Mentre la visione ortodossa si consolida con l’*Anti-Dühring* di Engels³, una raccolta di articoli che esce in volume nel 1878, e che è un vero e proprio sistema del socialismo, la prima frattura arriva alla fine del secolo, con il libro di Eduard Bernstein del 1899, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*⁴, che traccia le linee di base di quello che sarà lo sviluppo del marxismo socialdemocratico novecentesco, contrapposto al marxismo ‘comunista’.

Bisogna anche ricordare però che, per quanto riguarda specificamente la teoria politica, qualche anticipazione della tendenza revisionista si trova già nell’ultimo Engels. Nel 1895, l’anno della sua morte, egli pubblica, infatti, una *Introduzione* alla ristampa delle marxiane *Lotte di classe in Francia*⁵ dove mostra molto chiaramente quanto sia superata la strategia rivoluzionaria quarantottesca e quanto invece siano importanti, nel nuovo quadro che si delinea con la fine del secolo, i progressi conseguiti dalla socialdemocrazia tedesca sul piano elettorale e parlamentare.

Ma Bernstein, che era stato esule in Inghilterra e stretto collaboratore di Engels, con la serie di articoli che vengono poi raccolti nel citato volume del 1899, si spinge molto più avanti, perché la sua critica giunge a mettere in discussione quelli che egli riteneva essere dei capisaldi della interpretazione marxiana della dinamica sociale. Le contraddizioni dell’economia capitalistica non sono catastrofiche come era sembrato a Marx, perché il capitalismo ha mostrato grandi capacità di trasformazione e di autoregolazione. Soprattutto non si sono realizzate, secondo Bernstein, quelle tendenze verso la polarizzazione dei rapporti di classe e verso l’immiserimento del proletariato che Marx aveva creduto di vedere. Al contrario, lo sviluppo dei ceti medi e la diffusione di un relativo benessere confutano un certo catastrofismo verso il quale Marx e i marxisti si erano orientati. La strategia politica del movimento operaio deve essere pertanto rivista in senso democratico, riformista e gradualista. Le tesi di Bernstein incontrarono una dura opposizione nel

³ F. ENGELS, *Anti-Dühring*, in K. MARX, F. ENGELS, *Opere*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 1-314.

⁴ E. BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 1968, con una *Introduzione* di Lucio Colletti.

⁵ La si può leggere in MARX, ENGELS, *Opere*, cit., pp. 1255-1275.

partito socialdemocratico tedesco, guidata soprattutto da Karl Kautsky⁶. Sta di fatto, però, che esse divennero la base per le strategie politiche sviluppate dai socialisti democratici nel Novecento.

Se quella di Bernstein era palesemente un'eresia, tale era in un certo senso anche quella opposta di Lenin, sviluppatasi negli anni immediatamente successivi. Si può senz'altro affermare dunque che le forme del marxismo politico novecentesco, la socialdemocrazia e il comunismo, nascono, se guardiamo alle cose senza occhiali preconcezioni, da due rotture rispetto alla 'ortodossia' marxiana; da una parte c'è l'eresia 'revisionista' e socialdemocratica, dall'altra vi è anche un'eresia leninista e bolscevica (anche se Lenin si presenta come interprete autentico del pensiero di Marx contro gli errori e i tradimenti dei socialdemocratici). Lenin rompe con assunti fondamentali del pensiero marxiano: la concezione del partito composto da 'rivoluzionari di professione', che egli sviluppa nel *Che fare?*⁷, è molto lontana dal modo in cui Marx aveva prospettato l'organizzazione operaia.

Altrettanto lo è la tesi leninista secondo la quale la coscienza di classe deve essere portata alla classe operaia dall'esterno, dagli intellettuali e dai militanti rivoluzionari. Rispetto alla rivoluzione d'ottobre, peraltro, l'ortodossia marxista poteva ben sostenere che una rivoluzione proletaria e socialista era impensabile in un paese nel quale non si era ancora sviluppato sufficientemente il capitalismo (un'eco di questa discussione la si trova, per esempio, nel famoso articolo intitolato *La rivoluzione contro il Capitale*, che Gramsci pubblica sull'*Avanti* del 24 novembre 1917)⁸.

Due eresie dunque segnano la nascita delle due grandi correnti politiche che si richiameranno al marxismo del Novecento. A partire da qui, però, è soprattutto nell'ambito della corrente rivoluzionaria che si sviluppa la più aspra dialettica tra eresia e ortodossia. Essa assume valenze tanto più drammatiche in quanto, con la rivoluzione sovietica, il marxismo non è più soltanto la dottrina di un partito, ma addirittura di uno Stato dittatoriale, che cerca di dettare la sua linea al movimento operaio e comunista

⁶ Cfr. in proposito N. MERKER, *Ortodossia e revisionismo nella socialdemocrazia*, cit., e la ricca bibliografia che accompagna il saggio.

⁷ Lo si può leggere in LENIN, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 81-232.

⁸ Lo si può leggere nella bella antologia A. GRAMSCI, *Le opere*, a cura di A. Santucci, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 43-46.

Il tema di Babel

mondiale, e che irrigidisce progressivamente il materialismo storico fino a codificarlo nel cosiddetto *Diamat* (materialismo dialettico sovietico).

Le grandi innovazioni teoriche del marxismo novecentesco coincidono dunque per questa fase, in buona misura, con le eresie che si sviluppano all'interno del movimento comunista. Si tratta di un arcipelago vastissimo, che recentemente un'impresa editoriale ciclopica ha provato a ricostruire⁹.

Quando si tenta la mappatura di una galassia così vasta, tuttavia, è molto facile smarrire un filo conduttore, perdersi in un arcipelago di teorie senza mettere a fuoco delle linee precise. Proviamo perciò a richiamare per sommi capi quali sono state le esperienze davvero decisive che hanno segnato in modo profondo lo sviluppo del marxismo novecentesco.

Un percorso a suo modo eretico fu sicuramente quello di Antonio Gramsci, che già nei suoi primi articoli giornalistici, risalenti a un periodo in cui era ancora fortemente influenzato dal neoidealismo italiano, scriveva che «Marx non è un Messia che abbia lasciato una filza di parabole cariche di imperativi categorici, di norme indiscutibili, assolute, fuori dalle categorie di tempo e spazio»¹⁰. Ma la messa in crisi, da parte di Gramsci, dell'ortodossia marxista, si svilupperà soprattutto nei *Quaderni del carcere*¹¹, dove il pensatore sardo elaborerà un'originale riflessione sulla politica e sulla storia che costituirà una delle esperienze più innovative e importanti del marxismo novecentesco. Naturalmente sul carattere 'eretico' della riflessione gramsciana si potrebbe molto discutere; sembra comunque che come tale egli venisse percepito dai suoi compagni di detenzione nel carcere di Turi, che a quanto pare lo accusavano addirittura di essere diventato un socialdemocratico e un crociano¹².

Il punto fondamentale che comunque deve essere sottolineato, almeno a mio modo di vedere, è che le esperienze teoriche più interessanti che si sviluppano nell'ambito del marxismo sono indubbiamente

⁹ Cfr. P.P. POGGIO (a cura di), *L'Altro Novecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, 5 voll., Jaca Book, Milano 2011.

¹⁰ A. GRAMSCI, *Il nostro Marx*, in *Le opere*, cit., pp. 46-50.

¹¹ ID., *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino 1977.

¹² Sulla controversa questione si può leggere P. SPRIANO, *Gramsci in carcere e il partito*, Edizioni L'unità, Roma 1988.

quelle profondamente innovative e di rottura, e dunque in questo senso eretiche, o comunque percepite come tali. Emblematica in questo senso è certamente la figura di Lukács. Con il suo testo fondamentale del 1923, *Storia e coscienza di classe*¹³, il pensatore ungherese intende collocarsi decisamente nell'ambito del leninismo, come dimostra tra l'altro l'enfasi conferita al tema della coscienza di classe, ma nei fatti si pone con la sua filosofia del tutto al di fuori dalla ortodossia comunista dominante.

Si tratta di un vero e proprio caso di eresia (tecnicamente definibile come tale) perché le teorie di Lukács vengono esplicitamente condannate nel quinto congresso dell'Internazionale Comunista (Mosca, 17 giugno-8 luglio 1924) da Zinoviev che si scaglia contro il revisionismo dei 'professori' (Lukács, Korsch, l'economista italiano Graziadei). Dalle critiche durissime che gli vengono rivolte Lukács si difende con un testo molto articolato, un vero e proprio libretto, che rimarrà inedito e verrà ritrovato negli archivi di Mosca solo nel 1996¹⁴.

Del resto non si deve dimenticare che Lukács aveva aperto il suo libro del 1923 con un saggio intitolato proprio: *Che cos'è il marxismo ortodosso?* Rivendicava dunque anche lui una ortodossia, ma contrapposta a quella dominante, perché per lui ciò che caratterizzava il marxismo ortodosso non era il 'materialismo', ma il fatto di assumere il punto di vista della totalità, dell'intero.

È interessante mettere bene a fuoco la peculiarità della posizione del pensatore ungherese: per un verso Lukács aspira a presentare la «formulazione filosoficamente coerente della prassi rivoluzionaria leninista»¹⁵, vuole cioè offrire al leninismo una filosofia in grande, consapevole del ruolo del soggetto e della prassi, lontana dai materialismi rozzi, deterministici, passivi. Ma per altro verso, perseguendo questa intenzione, Lukács arriva a una nuova consapevolezza filosofica del marxismo, incompatibile con l'ortodossia: butta a mare diversi pezzi della vecchia coscienza marxista, come la gnoseologia del 'rispecchiamento' e la engelsiana *Dialettica della natura*, per lavorare alla costruzione di

¹³ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano 1971.

¹⁴ Cfr. ID., *Coscienza di classe e storia. Codismo e dialettica*, Edizioni Alegre, Roma 2007.

¹⁵ M. MAURIZI, *Introduzione a LUKÁCS, Storia e coscienza di classe*, cit., p. 12 [corsivo dell'autore].

Il tema di Babel

una assai più sofisticata filosofia marxista basata (attraverso la riscoperta di Hegel) sulla dialettica soggetto-oggetto come asse portante della conoscenza e della prassi e, di conseguenza, sulla critica delle forme di pensiero che restano prigioniere dell'apparente oggettività dei rapporti sociali capitalistici, dando luogo alla loro 'reificazione'. Tutto ciò in un quadro che lo stesso Lukács nella sua tarda autocritica definirà 'messianico'¹⁶, nell'ambito del quale il proletariato è destinato, in quanto soggetto che si fa autore consapevole della propria storia, a colmare lo iato tra soggetto e oggetto sul quale si è arrovellata, a partire da Cartesio, la gnoseologia borghese¹⁷.

Da Lukács al marxismo critico del Novecento

Ma perché questo snodo è così importante? Per il semplice motivo che, volendo provare a tracciare un quadro sintetico, possiamo prendere il testo di Lukács come la vera e propria fonte sorgiva dalla quale (leggendola ovviamente insieme ai testi del Lukács premarxista, come *L'anima e le forme* e la *Teoria del romanzo*) si diramano molte delle linee più interessanti del marxismo teorico eterodosso novecentesco.

Il testo di Lukács è in sostanza l'atto di nascita del cosiddetto 'marxismo occidentale'; o meglio, per lasciare da parte questa categoria un po' abusata, è un punto di passaggio essenziale per la nascita del marxismo filosoficamente sofisticato del Novecento: quello di Ernst Bloch, di Herbert Marcuse, di Theodor Adorno, di Lucien Goldmann, il quale, come è noto, interpretò anche *Essere e tempo* di Martin Heidegger come una risposta alla teoria lukacciana della reificazione sviluppata nel libro del 1923¹⁸.

In consonanza col messianismo del giovane Lukács si sviluppa dunque un marxismo eretico a forte caratterizzazione utopica come quello rappresentato da Walter Benjamin e da Ernst Bloch. Quest'ultimo, legatissimo a Lukács fino al 1918, pubblica in quell'anno uno dei suoi

¹⁶ LUKÁCS, *Prefazione* del 1967 a ID., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXVI.

¹⁷ Su Lukács e sulle discussioni teoriche nel marxismo dei primi decenni del Novecento si legga il saggio di G. CESARALE, *Filosofia e marxismo tra II e III Internazionale*, in *Storia del marxismo*, a cura di S. Petrucciari, cit., pp. 169-228.

¹⁸ Cfr. L. GOLDMANN, *Lukács e Heidegger*, Bertani, Verona 1976.

capolavori, lo *Spirito dell'utopia*, e nel 1923 scrive una bella e profetica apologia di *Storia e coscienza di classe*: «Invero, non sarà facile trovare dei buoni lettori per questo libro. I russi, che agiscono filosoficamente, ma pensano come cani incolti, subodoreranno l'eresia» e, continua Bloch, «diranno che Marx non ha certo rimesso in piedi Hegel perché Lukács mettesse di nuovo sulla testa Marx»¹⁹. Anche Bloch si può definire 'tecnicamente' una grande figura di eretico marxista: dopo l'esilio americano, da lui vissuto malissimo, prende nel 1948 la cattedra a Lipsia, tenta di lavorare nella Germania comunista, ma presto entra in rotta di collisione con il regime della Repubblica Democratica Tedesca. Costretto a lasciare l'insegnamento, nel 1961 si rifugia nella Germania Ovest, dove ottiene una cattedra a Tubinga²⁰.

Ma l'apporto più significativo del giovane Lukács allo sviluppo del marxismo critico ed eretico non è tanto nel messianismo, quanto nella teoria della reificazione e del feticismo. Per dirla con le stesse parole di Lukács, il concetto della reificazione indica il fatto che

nella società capitalistica la realtà che l'uomo stesso (in quanto classe) ha 'fatto' gli si presenta dinanzi come una natura che gli è nella sua essenza estranea; egli è in balia delle sue 'leggi' e l'attività dell'uomo può consistere soltanto nell'utilizzazione in funzione dei propri interessi egoistici del decorso di singole leggi. Ma, per l'essenza stessa della cosa, anche in quest'attività egli resta oggetto e non soggetto dell'accadere²¹.

In sostanza la società si trasforma da rapporto umano in processo oggettivo e cosale (reificazione) mentre il prodotto dell'uomo si muta in una realtà estranea che lo domina (estraniazione, *Entfremdung*).

I temi della reificazione e del feticismo verranno ripresi soprattutto nella Scuola di Francoforte, in particolare da Adorno. Nella sua riflessione il feticismo delle merci si articola ulteriormente dando luogo alla critica della società dei consumi, che si potrebbe definire come la situazione

¹⁹ E. BLOCH, *Attualità e utopia*. 'Storia e coscienza di classe' di Lukács, in AA.VV., *Intelletuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, introduzione e cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 148-167.

²⁰ Sulle vicende di Bloch si può leggere il libro di A. MÜNSTER, *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014.

²¹ LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 178.

Il tema di Babel

dove la merce perde sostanzialmente il suo valore d'uso conservando soltanto il suo carattere di feticcio²².

Ma dal feticismo di Lukács prende le mosse anche un'altra grande corrente di pensiero critico-eretico, il situazionismo di Guy Debord, dove la teoria marxiana si sviluppa come un'attualissima riflessione su quella che l'autore chiama nel suo capolavoro del 1967 la *Società dello spettacolo*. Le prime righe di questo libro ripetono, introducendo però una variazione significativa, quelle con cui si apre il *Capitale* di Marx. Se Marx aveva scritto che tutta la ricchezza della società attuale si presenta come «un'immane raccolta di merci», Debord lo trasforma così: «Tutta la vita delle società nelle quali predominano le condizioni moderne di produzione si presenta come un'immensa accumulazione di spettacoli»²³.

Lo spettacolo, scrive Debord in uno dei primi aforismi del volume, «è il cuore dell'irrealismo della società reale. In tutte le sue forme particolari, informazione o propaganda, pubblicità o consumo diretto di distrazioni, lo spettacolo costituisce il *modello* presente della vita socialmente dominante»²⁴. La società dello spettacolo è il compimento del feticismo della società mercantile, dove si afferma il principio sotto il cui imperio, forse, ancora oggi noi tutti viviamo. Debord lo formula così: «ciò che appare è buono, ciò che è buono appare»²⁵. L'antica degradazione dell'essere in avere si completa con la degradazione dell'avere in apparire²⁶.

Dall'ambito dei marxismi eretici, tuttavia, non nascono soltanto delle fruttuose prospettive di analisi teorica. Possiamo dire che, soprattutto negli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta del Novecento, lo sviluppo di una galassia differenziata di marxismi eretici si accompagna alla ricerca di nuove ipotesi di cambiamento della società, e s'intreccia con il determinarsi di conflitti e di lotte anche molto aspre sia contro gli assetti

²² Tra i molti testi di Adorno si può leggere, per il suo valore emblematico, il saggio del 1938 TH. W. ADORNO, *Il carattere di feticcio in musica e la regressione nell'ascolto*, in ID., *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano 1959.

²³ G. DEBORD, *Commentari sulla società dello Spettacolo*, Sugarco, Milano 1990; ID., *La società dello Spettacolo*, Sugarco, Milano 1990.

²⁴ *Ibid.*, p. 86.

²⁵ *Ibid.*, p. 89.

²⁶ *Ibid.*, p. 90.

del capitalismo occidentale che contro quelli del ‘socialismo realizzato’ burocratico orientale. Volendo provare a riassumere in un’unica formula (certo con non poca semplificazione) questo processo si potrebbe dire che i marxismi eretici europei del dopoguerra vogliono mantenere ferma la critica marxista dell’alienazione o dello sfruttamento capitalistico, ma al tempo stesso costruire una critica del socialismo autoritario che prelude a un diverso socialismo, che sia sempre socialismo, ma umanista e radicalmente democratico. Le esperienze di pensiero e di azione che vanno in questa direzione sono moltissime e qui posso accennare solo a qualche figura emblematica.

Per quanto riguarda l’Europa dell’Est si può ricordare il cecoslovacco Karel Kosik, filosofo autore di un’importante *Dialettica del concreto* (1962)²⁷, imprigionato e allontanato dall’insegnamento universitario dopo la primavera di Praga. Oppure il tedesco Robert Havemann, autore nel 1964 di una *Dialettica senza dogma*²⁸, che passerà diversi anni della sua vita agli arresti domiciliari. Si rammentino anche le difficoltà che vissero gli allievi di Lukács della cosiddetta Scuola di Budapest.

Di notevole valore furono anche diverse esperienze teorico-pratiche che si svilupparono dall’altra parte della cortina di ferro. Pensiamo per esempio alla ricerca del gruppo francese di *Socialisme ou barbarie*, che si sviluppò tra il 1949 e il 1965 e le cui personalità di maggior spicco furono Claude Lefort e Cornelius Castoriadis²⁹.

Oppure alla ricchissima e assai differenziata vicenda dell’operaismo italiano, che vive la sua migliore stagione (almeno a mio modo di vedere) negli anni Sessanta e che si caratterizza, a differenza di molte altre esperienze marxiste, per un continuo intreccio tra pensiero e lotte sociali, cioè per il tentativo di costruire una teoria che apprende e si misura con il conflitto sociale in corso. L’operaismo italiano, tuttavia – con tutte le sue infinite mutazioni e anche acrobazie e funambolismi teorici – fa storia a sé e richiederebbe un discorso a parte.

Quel che invece si può dire, nel complesso, sulla vicenda teorica

²⁷ K. KOSIK, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965.

²⁸ R. HAVEMANN, *Dialettica senza dogma*, Einaudi, Torino 1965.

²⁹ Per un’esauriente e accurata presentazione del pensiero di Castoriadis si legga E. PROFUMI, *L’autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis, Milano 2010.

Il tema di Babel

dei marxismi eretici del secondo Novecento è che in essa convivono due dimensioni molto diverse: da un lato una notevolissima ricchezza intellettuale, che ha fatto sì che ne siano scaturite alcune prospettive di filosofia sociale che meritano ancora oggi di essere studiate e approfondite. Dall'altro lo scacco completo di quella che era l'intenzione di fondo, e cioè quella di aprire la via a un diverso socialismo, che restasse ancorato alla critica marxiana del capitalismo ma fosse al tempo stesso radicalmente democratico e umanista. Un'idea che era sembrata farsi concreta in momenti come il '68 europeo o la primavera di Praga³⁰, ma che è stata presto ricacciata nell'ambito delle utopie lontane dalla realtà. Molti grandi esponenti di quello che era stato il marxismo eretico (all'Est e all'Ovest) ne hanno preso atto, congedandosi, come hanno fatto per esempio Kosik, Heller, Castoriadis, dalle originarie radici marxiste.

L'utopia del socialismo libertario e democratico è rimasta tale. Ma forse è andata così proprio perché si trattava di un composto teorico che non poteva funzionare. Per pensare un socialismo diverso da quello fallimentare dell'Est forse sarebbe stato necessario mettere in discussione più radicalmente alcuni presupposti marxiani che anche gli eretici prendevano per buoni. Ovvero intraprendere una più coraggiosa opera di trasmutazione teorica, di smontaggio e rimontaggio della visione di Marx, che allora non sembrava necessaria, perché ci si poteva accontentare di cercare un Marx autentico sotto le incrostazioni ortodosse. Chi volesse avventurarsi oggi nel ripensamento di un'idea di socialismo (ci prova, per esempio, Axel Honneth nel suo ultimo libro³¹) dovrebbe forse procedere con un tasso maggiore di radicalità.

³⁰ Cfr. in proposito R. GATTI, *Praga 1968. Le idee della primavera*, Manifestolibri, Roma 2018.

³¹ Cfr. A. HONNETH, *L'idea di socialismo*, Feltrinelli, Milano 2015.

Paola Mastrantonio

*Il caso Semmelweis.
La tragica storia di uno scienziato eretico*

Abstract:

The paper retraces the singular and dramatic personal and professional vicissitudes of the Hungarian physician Ignaz Philipp Semmelweis, who in order to fight the puerperal fevers, faced the medical establishment of the time and the dominant scientific paradigm, ending up being tragically misunderstood and marginalized. According to Khun's model, Semmelweis, unfortunately, was a revolutionary doctor in a phase of 'normal science'.

Key-words: Semmelweis; Hempel; Khun; Scientific paradigm; Scientific heresy

Introduzione

La vicenda del dottor Ignaz Philipp Semmelweis (1818-1865) e delle sue scoperte sulla febbre puerperale rappresenta ancora oggi un caso molto interessante e paradigmatico della storia della medicina, soprattutto per il modo singolare in cui i risultati che egli riuscì a ottenere grazie a un lavoro tanto metodico quanto dolorosamente partecipato, si intrecciarono con le sue stesse drammatiche vicissitudini personali. Le implicazioni reciproche di queste circostanze offrono la possibilità di condurre una riflessione almeno su due livelli: quello del vissuto dello scienziato che si trova a dover fronteggiare le incomprensioni, l'ostilità e le resistenze al cambiamento dell'*establishment* medico e quello prettamente scientifico-sperimentale ed epistemologico della ricerca. Cercherò qui di sviluppare alcune considerazioni su entrambi i temi, ricorrendo, per il primo, a una 'narrazione' storicizzata



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Il tema di Babel

degli eventi¹ e discutendo, per il secondo, l'analisi effettuata sulla ricerca di Semmelweis dal filosofo della scienza Carl Hempel, con l'aggiunta di una sua valutazione nell'ottica epistemologica kuhniana².

Antefatti e fatti

Il destino di questo eretico pioniere della medicina moderna si compie tra Vienna e Budapest negli anni che vanno dal 1846 al 1861. Trasferitosi nell'autunno del 1837 da Buda, dove era nato in una ricca famiglia di origine tedesca, nella capitale dell'impero austriaco per studiare diritto e diventare giudice militare, Ignác Fülöp – così suona il suo nome in ungherese – lasciò quasi subito la facoltà di legge e si iscrisse a medicina, iniziando a seguire regolarmente le lezioni all'Ospedale Generale di Vienna. Non conosciamo il motivo di questo repentino

¹ Il mio interesse per Semmelweis deriva dalla lettura, precocissima, di un vecchio testo che ho potuto ancora consultare direttamente, per averlo tra i libri di famiglia, ovvero P. DE KRUIF, *Uomini contro la morte*, Mondadori, Milano 1938, pp. 55-78 (ed. or. *Men against Death*, Harcourt, Brace & World Inc., New York 1932), dove la sua storia è presentata, insieme a molte altre, come quella di un eroe e di un 'salvatore di madri'. Essenziale il testo di L.F. CÉLINE, *Il dottor Semmelweis*, Adelphi, Milano 1975, ovvero la tesi di laurea in medicina dello scrittore francese, costruita come una biografia romanzata, quasi un'agiografia, del geniale e sfortunato medico. Molto particolare è il trattamento della storia di Semmelweis fatto da G. SERMONTI, *Scienziati nella tempesta. Poeti e professori. Sette "Commedie da Tavolo"*, Di Renzo Editore, Roma 1997, pp. 80-100 da cui ho tratto, con un altro insegnante, un testo teatrale su Semmelweis messo in scena qualche anno fa con una mia classe del Liceo Taletti di Roma. È da segnalare M. FIORANELLI, M.G. ROCCIA, *Medici eretici*, Laterza, Roma-Bari 2016, pp.80-94, in cui gli autori si limitano sostanzialmente a proporre una sorta di riassunto del libro di Céline. L'opera più importante di Semmelweis è I. PH. SEMMELWEIS, *Die Aetiologie, der Begriff und die Prophylaxis des Kindbettfiebers*, Pest-Wien-Leipzig 1861, pubblicata originariamente in ungherese nel 1858; ad essa si farà riferimento nella sua unica traduzione, molto parziale, in italiano: SEMMELWEIS, *Come lavora uno scienziato. Eziologia, concetto e profilassi della febbre puerperale* (introduzione di D. ANTISERI), Armando, Roma 1977. Dal punto di vista di una corretta analisi storica della vicenda, nonché come 'controllo' per la biografia di Semmelweis, ho utilizzato GY. GORTVAY, I. ZOLTAN, *Semmelweis. His Life and Work*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1968, a cui si rimanda anche per la ricca bibliografia.

² Cfr. C.G. HEMPEL *Filosofia delle scienze naturali*, Il Mulino, Bologna 1980, soprattutto pp. 15-22; D. GILLIES, *Hempel and Kuhnian approaches in the philosophy of medicine: the Semmelweis case*, in «Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 36, 2005, pp. 159-181.

cambiamento di idee, ma non è improbabile che il giovane abbia avuto modo di assistere alle dimostrazioni autoptiche che si tenevano nel teatro anatomico dell'università e sia rimasto affascinato dal modo in cui il mistero del corpo umano gli si offriva allo sguardo³. In realtà ciò che qui importa sottolineare è che le conseguenze di questa decisione avrebbero cambiato la storia della medicina e segnato indelebilmente la sua esistenza.

Comunque sia, dividendosi fra Pest e Vienna, Semmelweis portò avanti i suoi studi sotto la guida di insegnanti che ne apprezzarono la passione e la curiosità⁴ e si laureò in medicina con una tesi sulle virtù terapeutiche delle piante⁵. Nei due anni successivi alla laurea il neo dottore fu tirocinante sia nella clinica ostetrica che in quella chirurgica dell'Ospedale Generale di Vienna, riuscendo a conseguire entrambe le specializzazioni alla fine del 1845.

Oltre a portare avanti gli studi specialistici, Semmelweis frequentava assiduamente l'Istituto di Anatomia Patologica e ben presto divenne un esperto anche in questo campo, cosa che in seguito, come egli stesso racconta, gli fu di aiuto nella soluzione del problema della febbre puerperale:

Dal giorno in cui ho deciso di dedicare la mia vita allo studio dell'ostetricia, [...] prima delle visite professionali al mattino, ho regolarmente esaminato i corpi delle donne nel teatro anatomico dell'Ospedale Generale. Tutto questo grazie al professor Rokitansky, che

³ È quello che sostiene Céline: «Un giorno, senza avvertire il padre della sua decisione, seguii un corso all'ospedale, poi un'autopsia in un sotterraneo, quando la scienza interroga un cadavere con un coltello [...]». Cfr. CÉLINE, *Il dottor Semmelweis*, cit., pp. 28-29.

⁴ Tra questi vi erano Joseph Škoda (1805-1881) e Carl von Rokitansky (1804-1878), illustri rappresentanti della rinascita della Scuola Medica Viennese. Škoda era un clinico di fama, esperto di auscultazione e percussione, che rimarrà sempre vicino a Semmelweis, sostenendolo e accordando, con pochi altri, la massima fiducia alla sua teoria. I suoi studi sono raccolti in J. ŠKODA, *Abhandlung über Perkussion und Auskultation*, L.W. Seidel, Wien 1842. Rokitansky guidava la prima cattedra di Anatomia patologica all'università di Vienna e Semmelweis ne frequentò assiduamente le lezioni. La sua opera più importante è C. ROKITANSKY, *Handbuch der allgemeinen pathologischen Anatomie*, Braumüller & Seidel, Wien 1846.

⁵ Il titolo della tesi, redatta secondo l'uso, in latino, era *Tractatus de vita plantarum*. Come epigrafe, quasi per uno scherzo del destino, Semmelweis aveva scelto la frase «*Nullum venenum in manu medici*». Qualche tempo dopo fu costretto a concludere che era esattamente vero il contrario, almeno per quanto riguarda l'eziologia della febbre puerperale. Cfr. GORTVAY, ZOLTAN, *Semmelweis. His Life and Work*, cit., p. 33.

Il tema di Babel

ha mostrato amicizia nei miei confronti, e al quale esprimo la mia profonda gratitudine. Con il suo permesso ho potuto eseguire le autopsie su tutti i cadaveri di ostetricia e, anche se non erano destinati a questo scopo, io stesso ho fatto le autopsie per mettere a confronto le mie osservazioni con i risultati di queste ultime [trad. mia]⁶.

Nell'introduzione del libro sulla febbre puerperale Semmelweis ci informa di essersi presentato al professor Johann Klein, direttore della prima divisione di ostetricia del nosocomio viennese «in qualità di aspirante al posto, allora vacante, di assistente medico» e di averlo ottenuto il 27 febbraio 1846. Tuttavia, come riferisce subito dopo, il 20 ottobre di quello stesso anno, dopo otto mesi di totale dedizione al suo lavoro, l'incarico gli fu revocato senza alcun preavviso, per una proroga del servizio concessa al dottor Breit, il suo predecessore. Il 20 marzo 1847, però, grazie al fatto che Breit nel frattempo aveva vinto una cattedra di ostetricia a Tubinga, Semmelweis riebbe il posto, che gli venne confermato per altri due anni⁷. È ragionevole supporre che sia stato proprio Klein, che trovava il nuovo assistente troppo impulsivo e insubordinato nel condurre le sue 'stravaganti' iniziative, a trovare il modo per liberarsi temporaneamente di lui.

Il ruolo di assistente, all'epoca, prevedeva diverse incombenze: al mattino presto, Semmelweis aveva il compito di visitare le ricoverate per prepararle al giro di visite del primario, assisteva alle operazioni e si occupava del dipartimento. Tranne le lezioni, svolte dal professore, era il responsabile del tirocinio degli studenti: la giornata iniziava con le autopsie e continuava con il lavoro in reparto, dedicato alle visite e alle dimostrazioni pratiche.

Contiguo al padiglione di Klein ne sorgeva uno gemello, che ospitava la seconda divisione ostetrica diretta dal dottor Franz Xaver Bartsch, sotto la cui supervisione si esercitavano le future levatrici; i due reparti si alternavano in turni giornalieri per l'accettazione delle partorienti, che avveniva in una sala comune dalla quale si accedeva poi alla sala parto

⁶ *Ibid.*, p. 39. Oltre alle capacità osservative acquisite grazie alla pratica autoptica, vi fu sicuramente un altro elemento che egli seppe mettere a frutto nel suo metodo di ricerca, ovvero la 'diagnosi per esclusione' che aveva reso famoso il professor Škoda, dal quale Semmelweis l'aveva appresa.

⁷ Cfr. SEMMELWEIS, *Come lavora uno scienziato*, cit., pp. 81-82.

e alle stanze di degenza delle due cliniche.

Ma le somiglianze finiscono qui: tutti a Vienna sapevano che la mortalità nel reparto di Klein era assai più alta che in quello di Bartsch, e Semmelweis lo aveva constatato amaramente fin dall'inizio, non appena aveva preso servizio nella prima clinica ostetrica.

La causa principale delle morti nel post-partum era allora la febbre puerperale, che uccideva migliaia di donne nei reparti di maternità di tutta Europa. Conosciuta e descritta fin dall'antichità⁸ questa malattia provocava quasi sempre la morte delle partorienti che ne erano colpite. La febbre delle puerpere era diventata endemica in epoca post-ospedaliera, a partire dal XVII secolo, con gravissimi e ricorrenti picchi epidemici, soprattutto da quando erano stati istituiti i reparti di maternità gratuiti che, da luoghi destinati a tutelare la salute delle madri povere e dei nascituri, potevano trasformarsi all'improvviso in una sorta di anticamera della morte, proprio per la possibilità di contrarvi più facilmente il terribile morbo.

Certo, sporadici casi di febbre puerperale erano segnalati anche nella pratica di singole levatrici e ostetrici, ma l'incidenza della malattia e la mortalità associata erano molto più basse: quando la malattia si verificava dopo un parto in casa, ne moriva il 35 per cento delle donne; in ospedale, fra l'80 e il 90 per cento.

Il quadro che si presentò agli occhi di Semmelweis era dunque estremamente drammatico: nella prima clinica ostetrica, solo in aprile, su 208 ricoverate 36 erano morte nel fiore degli anni a causa della febbre da parto. Una testimonianza di questa situazione è il racconto della scena drammatica a cui assistette impotente nei primi giorni passati in reparto:

Una donna [...] verso le cinque del pomeriggio è assalita bruscamente dai dolori per la strada [...] Non ha domicilio [...] si precipita all'ospedale e capisce subito di essere arrivata troppo tardi [...] eccola a supplicare a implorare perché la si lasci entrare da Bartsch, in nome della sua vita⁹.

⁸ Cfr. ANTISERI, *Introduzione*, cit. pp. 45-48; T.M. CAFFARATTO, *La infezione puerperale: studio storico* in «Minerva Ginecologica» 18, 1966, pp. 977-996; GORTVAY, ZOLTAN, *Semmelweis. His Life and Work*, cit., pp. 40-46.

⁹ CÉLINE, *Il dottor Semmelweis*, cit., p. 44.

Il tema di Babel

Come si è detto, il maggior rischio che si correva da Klein non era solo *vox populi* ma una realtà concreta, della quale Semmelweis era determinato a capire la ragione. Per farlo aveva iniziato a mettere a confronto i dati della mortalità nelle due cliniche e aveva trovato che, prima del 1840, ostetrici e levatrici erano distribuiti in numero uguale in entrambi i reparti; ma dopo di allora, per decreto ministeriale, gli studenti vennero assegnati in blocco al primo reparto e le studentesse al secondo. Ebbene, a partire da quello stesso anno, nella prima divisione la mortalità era improvvisamente aumentata ed era rimasta sempre più elevata che nella seconda. Ad esempio, secondo i suoi calcoli¹⁰, nel 1844 ben 260 delle 3.157 madri che avevano partorito nel primo reparto, cioè l'8,2 per cento, erano morte per la malattia, nella seconda clinica invece solo il 2,3; per il 1845 il tasso di mortalità era stato rispettivamente del 6,8 e del 2 per cento; alla fine del 1846 nella seconda divisione di Maternità il numero di morti per febbre da parto era il 2,7 per cento, mentre saliva all'11,4 per cento nel primo reparto dove, quello stesso anno, le morti arrivarono a 451. Perché questa differenza? Semmelweis si arrovellava alla ricerca di una spiegazione e tempestava di domande i colleghi e soprattutto il suo primario. Onestamente bisogna riconoscere che Klein non si era risparmiato e aveva fatto tutto quanto era possibile per contrastare la malattia, ma è anche vero che nell'ambiente medico ci si era in qualche modo assuefatti alla situazione e la si accettava come una fatalità a cui era inutile tentare di opporsi. Ma Semmelweis no, lui non poteva rassegnarsi e per questo era sempre lì a tentare di scuotere le certezze degli altri medici come un certo tafano socratico, e più andava avanti a cercare, più se li inimicava.

Nel frattempo ogni giorno, secondo la prassi abituale, passava dalla sala settoria al reparto di ostetricia per visitare scrupolosamente le pazienti in travaglio insieme agli studenti, ben sapendo che purtroppo tante di quelle giovani donne ora perfettamente sane si sarebbero ammalate senza rimedio. Ma se non aveva i mezzi per opporsi a quel tragico destino, l'unica cosa che gli rimaneva da fare era continuare a

¹⁰ La tabella relativa questi dati è riportata in SEMMELWEIS, *Come lavora uno scienziato*, cit., p. 86 e le percentuali lì fornite sono riproposte da HEMPEL, *Filosofia delle scienze naturali*, cit. p. 15.

ragionarci sopra perché, pur brancolando ancora nel buio, intuiva che la risposta ai suoi interrogativi doveva trovarsi proprio nella differenza di mortalità fra il primo e il secondo reparto.

La ricerca

Il punto di partenza della ricerca fu dunque l'apparentemente inesplicabile eccesso di mortalità nella prima clinica, che però doveva pur avere una causa. In effetti proprio questa discrepanza si sarebbe rivelata essenziale, perché gli avrebbe consentito di utilizzare il secondo reparto come una base 'naturale' per il controllo delle variabili da testare.

Il metodo di ricerca praticato da Semmelweis è un esempio di quello popperiano per congetture e confutazioni: varie ipotesi vengono messe alla prova l'una dopo l'altra e, mentre quelle contraddette da fatti stabiliti in modo certo sono immediatamente rigettate, vengono poi prese in considerazione solo le congetture coerenti con le osservazioni empiriche, da sottoporre a esami specifici. L'ipotesi che resiste alle confutazioni deve essere infine confermata sperimentalmente, senza che venga meno la possibilità di falsificarla¹¹.

Semmelweis esaminò tutte le teorie eziologiche allora in voga. La prima, confutata dallo scienziato con notevole sarcasmo, era la convinzione che le stragi compiute dalla febbre nel primo reparto fossero causate da «influenze epidemiche» dovute a «cambiamenti atmosferico-cosmico-tellurici». I loro miasmi, diffondendosi su intere regioni, avrebbero infettato le donne predisposte dal puerperio¹². Ma se la teoria delle influenze epidemiche avesse avuto un qualche fondamento, per quale ragione i miasmi avrebbero colpito per anni solo il primo reparto risparmiando il secondo? E se la febbre decimava le donne ricoverate in ospedale, perché quasi nessuna tra quelle che partorivano in casa, a Vienna e nei dintorni, si era mai ammalata? Le obiezioni di Semmelweis

¹¹ Cfr. K.R. POPPER, *Problemi, scopi e responsabilità della scienza*, in *Scienza e filosofia*, trad. it. M. Trincherò, Einaudi, Torino 1969, p. 146.

¹² Cfr. SEMMELWEIS, *Come lavora uno scienziato*, cit., p. 88 e le note di GILLIES, *Hempel and Kuhnian approaches in the philosophy of medicine: the Semmelweis case*, cit., pp. 161-163.

Il tema di Babel

chiarivano che la febbre puerperale non aveva alcuna causa epidemica. Piuttosto, i dati raccolti e le osservazioni empiriche lo portarono a concludere che si era in presenza di «endemie, cioè di malattie insorte in seguito a cause circoscritte entro i confini della clinica ostetrica»¹³.

Tra le cause endemiche della febbre puerperale poteva esserci il sovraffollamento; eppure da quando i due reparti erano stati divisi e nel primo la mortalità era aumentata in modo abnorme, il reparto più affollato era sempre stato il secondo, nonostante fosse meno capiente dell'altro, (anche per gli sforzi disperati fatti dalle poverine per evitare di essere assegnate al reparto della morte). Se questo fosse stato la causa, allora la mortalità avrebbe dovuto essere maggiore nel secondo padiglione, e invece era vero proprio il contrario.

Della lista completa delle ipotesi messe alla prova e falsificate una ad una dal medico ungherese non è qui possibile fornire tutti i dettagli, ma alcune, oltre alle prime due di cui si è già parlato, sono tanto stravaganti quanto paradossali.

Una teoria sosteneva, per esempio, che un ambiente dove tante migliaia di donne erano state colpite dalla febbre dopo avervi partorito ed esservi morte, dovesse essere tanto infestato che non c'era da meravigliarsi se la malattia vi imperversava in modo così virulento, ma Semmelweis obiettò nel modo seguente:

Se le cose però stessero così, allora di nuovo la mortalità dovrebbe essere maggiore nella seconda clinica ostetrica, poiché nel locale della seconda clinica, già dai tempi di Boer, infuriavano delle violente epidemie di febbre puerperale: ai tempi di Boer, in un tempo cioè in cui l'edificio del primo reparto ostetrico non era ancora stato costruito¹⁴.

Altre due ipotesi si potrebbero definire rispettivamente 'psicologica' e 'sociologica'. La prima consisteva nell'idea che la paura provocasse la febbre nelle donne più sensibili; se questo fosse stato vero, allora, quando il prete passava nei corridoi del primo reparto per portare l'estrema unzione alle moribonde, il suono sinistro della campana che lo

¹³ SEMMELWEIS, *Come lavora uno scienziato*, cit., p. 90.

¹⁴ *Ibid.*, p. 96.

accompagnava avrebbe potuto impressionare le pazienti predisposte e influenzare così l'esito del parto. Preso anche lui dall'angoscia ogni volta che davanti alla sua porta sentiva il suono della campanella, Semmelweis arrivò a pregare il sacerdote di passare altrove con il suo corteo, ma non per questo le morti diminuirono.

I sostenitori dell'ipotesi 'sociologica' si focalizzavano invece sulla condizione socio-economica delle donne obbligate a partorire in ospedale. Si trattava solitamente di ragazze madri, prostitute o donne del popolo che non potevano permettersi l'assistenza privata in casa e avevano passato la gravidanza nello squallore e nella povertà e che, forse, avevano tentato di ricorrere all'aborto. Anche in questo caso, però, se le preoccupazioni e il senso di colpa fossero stati davvero la causa della febbre, allora non avrebbero dovuto esserci differenze con il secondo reparto, dato che vi erano ricoverate persone della stessa estrazione sociale e con simili problemi.

Dopo aver messo a tacere un'assurda ipotesi come questa, da molti ritenuta attendibile ancora in pieno Ottocento positivista, sotto la sua logica stringente caddero le spiegazioni che chiamavano in causa la qualità del cibo, la biancheria infettata e la cattiva areazione degli ambienti: tutti questi fattori erano comuni a entrambi i reparti e dunque non spiegavano le differenze di mortalità. Pur pensando che molte complicanze patologiche della gravidanza e del parto potevano essere, in qualche modo ancora sconosciuto, correlate alla febbre da parto, egli era intanto arrivato alla prima, importante, conclusione: nessuna delle ipotesi eziologiche considerate fino ad allora riusciva a spiegare la macroscopica differenza dei rapporti di mortalità fra i due reparti.

Quando una commissione imperiale nominata appositamente nel 1846, attribuì la prevalenza della malattia nel famigerato primo reparto alle lesioni provocate dalle visite rudi e malamente condotte dagli studenti di medicina, Semmelweis confutò facilmente anche questa teoria: intanto il processo della nascita era ben più traumatico di qualsiasi visita, e poi le tirocinanti ostetriche del secondo reparto adottavano procedure identiche a quelle degli uomini senza che vi fossero effetti dannosi e, infine, la decisione dei commissari di allontanare gli studenti più rozzi (tra cui tutti gli stranieri), si rivelò del tutto inutile perché le morti,

Il tema di Babel

dopo un temporaneo calo, risalirono a livelli mai raggiunti prima.

Nella prima divisione si assisteva poi ad altri fenomeni inspiegabili, assenti del tutto nella seconda; la febbre puerperale insorgeva in modo più violento e rapido dopo un travaglio molto lungo e, in questi casi, oltre alle madri morivano quasi tutti i neonati. Le autopsie eseguite sui piccoli, sia maschi che femmine, mettevano in evidenza lesioni simili a quelle materne; ciò significava che la malattia, diversamente da quanto si pensava, non era esclusiva del puerperio. Ma anche questa scoperta, pur di grande valore euristico, non riusciva a spiegare i diversi tassi di mortalità nei due reparti; nella seconda clinica, infatti, la lunghezza dei travagli non era associata in alcun modo a un incremento dei decessi, né tra le madri né tra i figli. In più, la morte dei neonati per febbre puerperale confermava, se mai ce ne fosse stato bisogno, le osservazioni, dal tono ferocemente ironico, di Semmelweis:

E tutto ciò a prescindere dal fatto che tanti momenti eziologici, i quali possono venir considerati generatori della febbre puerperale per la madre, non è possibile ritenerli validi per i neonati. Così, per esempio, i neonati non hanno evidentemente paura della prima clinica ostetrica, dato che a loro è sconosciuta la cattiva fama della stessa; ed anche il pudore, offeso per esser loro nati in presenza di uomini, non dovrebbe aver avuto un effetto negativo sui neonati ecc.¹⁵

A confermare la sua sensazione che la vera causa delle febbre puerperale dovesse trovarsi all'interno del primo reparto c'erano i casi delle donne che partorivano per strada, durante il tragitto per l'ospedale; nonostante le difficili condizioni in cui avvenivano queste 'nascite stradali' la percentuale di morti per la malattia era molto più bassa che nella media del reparto. Che cosa, allora, proteggeva le partorienti dagli agenti infettivi sconosciuti che agivano dentro la clinica? Semmelweis non sa rispondere: «Tutto era in dubbio, tutto rimaneva senza spiegazione, tutto era oscuro, solo l'alto numero dei decessi era una realtà incontestabile»¹⁶. Per dare al lettore un'idea della sua disperazione, nel libro dice di essersi ridotto a mettere in pratica tentativi tanto irragionevoli quanto fantasiosi:

¹⁵ *Ibid.*, pp. 107-108.

¹⁶ *Ibid.*, p. 119.

aggrappandosi a un filo di speranza aveva abolito la posizione supina introducendo quella laterale, per il solo motivo che nella seconda clinica le donne partorivano su di un fianco; ma ovviamente anche questo espediente non aveva sortito alcun effetto.

La svolta e una nuova teoria risoltrice

Oltre alla possibilità di confrontare i dati delle due cliniche, un secondo evento, tragico e inaspettato, si rivelò decisivo nel fornire a Semmelweis la soluzione del problema.

Il suo racconto ci riporta all'inverno tra il 1846 e il 1847 quando, dopo essere stato costretto a lasciare il suo incarico, studiava l'inglese con l'idea di trasferirsi all'ospedale di Dublino ma, non appena aveva saputo che sarebbe stato richiamato in servizio, aveva deciso di concedersi una vacanza a Venezia in compagnia di due amici, «per rasserenare il mio spirito e il mio stato d'animo, così terribilmente angosciato per gli eventi della clinica ostetrica»¹⁷.

Era appena tornato e il 20 marzo aveva ripreso il suo posto, quando lo raggiunse la drammatica notizia che il dottor Kolletschka, professore di medicina legale e stimatissimo collega, ferito dal bisturi di uno studente durante un'autopsia, era morto manifestando sintomi che gli parvero immediatamente del tutto simili a quelli delle vittime della febbre da parto. Per Semmelweis, commosso dalla morte dell'amico e ancora sotto l'influsso 'liberatorio' delle bellezze artistiche veneziane, non vi furono più dubbi.

Infatti, se aveva già compreso che la causa delle morti delle madri e dei bambini era la stessa, ora a chiudere il cerchio erano arrivati due elementi nuovi e risolutivi: il primo era il fatto che i sintomi e il referto autoptico di Kolletschka erano identici a quelli delle puerpere, il secondo, il dato inequivocabile che la sua morte era avvenuta in seguito al taglio di un bisturi infetto. Così Semmelweis racconta quel momento:

¹⁷ *Ibid.*, p. 120.

Il tema di Babel

Nel caso di Kolletschka la causa della malattia erano state le particelle di cadavere che erano state introdotte nel suo sistema vascolare. Dovetti allora pormi questo interrogativo: alle donne che avevo visto morire per una identica malattia, sono state ugualmente introdotte delle particelle di cadavere nel loro sistema vascolare? A questa domanda dovetti rispondere di sì¹⁸.

La risposta affermativa di Semmelweis implicava una drammatica catena di effetti e chiariva tutto quello che nessuna teoria era ancora riuscita a spiegare. Intanto, se l'infezione proveniva dai cadaveri, era attraverso le mani che vi venivano in contatto che poi, durante le visite, si trasmetteva alle donne in travaglio: terminate le autopsie, prima di passare in reparto, ci si lavava solo con acqua e sapone, e il lavaggio non riusciva a eliminare il tipico lezzo della putrefazione, che rimaneva sulle mani per ore e ore. Questo spiegava anche la differenza di mortalità fra i due reparti: le levatrici che si esercitavano nella clinica di Bartsch, donne del popolo o ex prostitute, non avevano certo l'obbligo di eseguire autopsie durante il tirocinio! Tutto tornava: le ragazze che partorivano in strada di solito non subivano alcuna visita ostetrica e quindi restavano sane anche se erano ricoverate nella prima clinica; invece quelle che avevano i travagli più lunghi e venivano visitate diverse volte prima del parto, erano molto più esposte agli agenti patogeni, e di conseguenza anche i loro bambini, infettati direttamente attraverso la circolazione del sangue. E per la stessa ragione le morti erano diminuite dopo che la commissione imperiale aveva imposto l'allontanamento di un certo numero di studenti: meno visite, minore probabilità di venire in contatto con le particelle infette!

Semmelweis era ormai sicuro che lui e i suoi colleghi erano stati fino ad allora omicidi inconsapevoli, ma finalmente ora avevano a disposizione, oltre che una spiegazione plausibile dell'eziopatogenesi della febbre puerperale, anche delle pratiche concrete da mettere alla prova.

¹⁸ *Ibid.*, p. 122.

Una semplice e geniale soluzione

L'esperimento cruciale, che era la prima conseguenza della sua intuizione, era semplice e facile da realizzare: sarebbe bastato che prima di visitare le partorienti ci si sottoponesse a un lavaggio attento delle mani e la mortalità sarebbe certamente diminuita. A partire dal maggio 1847, quindi, Semmelweis impose a sé stesso, agli studenti e agli altri medici una accuratissima disinfezione delle mani con acqua e cloruro di calce, finché l'odore cadaverico non fosse sparito e, benché da subito tutti lo guardassero con ironia e malcelato disprezzo, nel giro di un mese la mortalità scese drammaticamente e in breve i dati del primo reparto furono sovrapponibili a quelli del secondo. È sufficiente qui ricordare un solo risultato per comprendere la straordinaria portata della soluzione di Semmelweis: nel 1848, il primo anno in cui nella prima clinica ostetrica i lavaggi delle mani con cloruro di calce vennero praticati sistematicamente, su 3556 puerpere ne morirono 45, ovvero l'1,27 per cento; nel secondo reparto, in quello stesso anno, la mortalità fu di poco superiore, arrivando all'1,33 per cento.

E quando, nell'ottobre 1847, nella sua clinica si registrò di nuovo un repentino aumento della mortalità, Semmelweis capì subito che ciò era accaduto perché, pur essendo state osservate tutte le procedure di disinfezione, lui e gli studenti avevano visitato per prima una donna affetta da un cancro in suppurazione, lavandosi solo superficialmente prima di passare alle visite successive, e in questo modo avevano trasmesso l'infezione ad altre 12 puerpere, delle quali una sola si salvò.

Al di là della tragedia e del senso di colpa che gliene vennero, grazie a questo terribile incidente Semmelweis concluse che la febbre puerperale poteva essere causata anche da «materiale in putrefazione proveniente da organismi viventi»¹⁹. Per escludere la possibilità di un'infezione bisognava dunque ripetere la disinfezione delle mani prima di ogni visita, e così fu fatto. In ogni caso, grazie a un semplice lavaggio delle mani, lo scienziato ungherese poteva dire di aver vinto la sua battaglia contro la morte.

¹⁹ *Ibid.*, p. 128.

Il tema di Babel

Eppure, quando l'incarico di assistente arrivò alla scadenza e Semmelweis chiese una proroga di altri due anni per continuare la ricerca, la domanda venne respinta. Fece domanda, allora, per la libera docenza in ostetricia, ma anche questo tentativo rimase senza esito.

Nel frattempo Semmelweis aveva presentato la propria scoperta alla società medica imperiale chiedendo che fosse istituita una commissione per l'esame imparziale dei suoi risultati, ma nelle riunioni che seguirono, sebbene diversi colleghi si fossero espressi a favore della nuova teoria²⁰ parlandone come di un vero trionfo della scienza medica, altri la osteggiarono con violenza.

Nei mesi successivi le difficoltà crebbero ulteriormente, tanto che Semmelweis, che non avrebbe mai accettato limitazioni alla sua ricerca, partì definitivamente per l'Ungheria senza nemmeno salutare gli amici²¹.

Malgrado il successo iniziale, dunque, le scoperte dello scienziato ungherese non erano riuscite a convincere, né a imporsi efficacemente nell'ambiente medico. Si attribuirono i risultati a semplici fluttuazioni statistiche, nonostante che ulteriori esperimenti di controllo effettuati sui conigli li avessero chiaramente confermati²², inoltre si guardava con sospetto una pratica malsana – così si diceva – come il lavaggio ripetuto delle mani; e i luminari europei a cui egli scrisse più tardi, attaccandoli pubblicamente per non aver accettato la sua scoperta, non gli risposero nemmeno o gli si rivoltarono contro²³.

²⁰ Fra questi vi erano i suoi maestri Škoda e Rokitansky e il suo amico Hebra, famoso dermatologo che, nel 1847, nello stesso anno della scoperta, pubblicò due importanti articoli in cui la paragonava a quella di Jenner. Cfr. *ibid.*, p. 74 e n. 4, p. 77.

²¹ Benché molti tra i biografi e gli storici della medicina abbiano sostenuto che tra i responsabili del suo allontanamento dalla clinica ci fosse Klein, descritto come un personaggio pedante, potente e di strette vedute, ostile a Semmelweis per l'incapacità di comprendere che i suoi risultati erano reali, nei suoi scritti non c'è alcun cenno di riprovazione nei confronti del suo capo; cfr. *ibid.*, pp. 65-66.

²² *Ibid.*, p. 57.

²³ È il caso di Scanzoni, il più famoso ginecologo della Germania, che Semmelweis accusò in questo modo, in una delle sue famose lettere aperte: «La Sua dottrina, professore poggia sui cadaveri delle partorienti assassinate per ignoranza. Se Lei ritiene errata la mia teoria, La sfido a comunicarmene le ragioni. [...] Ma se lei dovesse continuare, senza aver confutato le mie teorie, ad insegnare ai Suoi allievi la teoria della febbre puerperale epidemica, davanti a Dio e davanti agli uomini La dichiaro un assassino». Scanzoni, tra l'altro, aveva fatto premiare il lavoro di un altro medico che attaccava la teoria di Semmelweis. *Ibid.*, pp. 76-77.

Si arrivò a dire che aveva falsificato i dati, e tuttavia nessuno si impegnò a sottoporre ad una seria verifica le sue ipotesi e le sue soluzioni. Insomma Semmelweis era un disonesto o, ancor di più, un pazzo e un maniaco.

Ma riprendiamo il filo degli eventi. Stabilitosi a Pest, cercò di realizzare il suo progetto di antisepsi nell'ospedale di San Rocco, dove ottenne un immediato successo, ma quando divenne finalmente professore di ostetricia all'università, nel 1855, la scarsità dei fondi e le pastoie burocratiche gli impedirono di far applicare sistematicamente le sue misure profilattiche, e purtroppo, proprio in quel periodo, a causa delle pessime condizioni igieniche dei reparti, la mortalità crebbe più volte.

Nel 1861, a 13 anni dalla sua scoperta, Semmelweis pubblicò *Eziologia e profilassi della febbre puerperale*, un poderoso volume di 543 pagine che alla fine si era deciso a scrivere affinché, così dichiarava, «i medici assumano la mia medesima convinzione per il beneficio della salute delle persone»²⁴. Ma, a parte alcune brevi recensioni, quasi sempre negative, e benché il suo amico Markusovsky si fosse adoperato in tutti i modi per favorirne la diffusione, il libro passò praticamente sotto silenzio. Per Semmelweis fu l'inizio di un periodo drammatico: rimasto profondamente ferito dall'ostilità e dall'indifferenza con cui il volume era stato accolto, si lanciò in una crociata pubblica contro l'ottusità e la cattiva fede della classe medica. La reazione, come si è già accennato sopra, fu dura al pari delle accuse e, tranne rare eccezioni, anche i colleghi e gli amici che lo avevano appoggiato furono colpiti dal tono offensivo delle 'lettere aperte' inviate a molti tra i più importanti ginecologi europei, giudicandole, nel migliore dei casi, una forma di autolesionismo²⁵.

Negli anni seguenti la salute di Semmelweis peggiorò progressivamente: invecchiò prima del tempo e diventò sempre più introverso. Negli ultimi tempi passava da uno stato di depressione cronica a momenti di estrema eccitabilità e nervosismo; a volte vagava per la città fermando la gente per strada: accusava d'assassinio medici e ostetrici e raccomandava di non portare le donne a partorire in ospedale. A quanto pare, fino all'inizio dell'estate 1865 riuscì ancora a svolgere i propri compiti istituzionali e i familiari non avevano compreso la gravità del suo stato,

²⁴ *Ibid.*, p. 82.

²⁵ Cfr. GORTVAY, ZOLTAN, *Semmelweis. His Life and Work*, cit., pp. 143-158.

Il tema di Babel

ma in brevissimo tempo le sue condizioni psicofisiche si deteriorarono al punto che la moglie si dovette rivolgere a Hebra, che la aiutò a farlo ricoverare in un sanatorio a Vienna, dove Semmelweis morì il 13 agosto 1865 all'età di quarantasette anni.

Sulle cause della sua morte si spesero molte parole e si costruirono leggende: dalla paralisi cerebrale, ai maltrattamenti subiti in manicomio, all'infezione derivante da una ferita alla mano che si sarebbe procurata con un bisturi in un momento di follia²⁶. Le testimonianze si incrociarono e si contraddissero, ma in breve tempo il caso e anche il nome stesso di Semmelweis caddero nell'oblio.

Epistemologia del caso Semmelweis

Nel suo *Filosofia delle scienze naturali* Carl Hempel prende in esame la sperimentazione di Semmelweis come un esempio di ricerca scientifica condotta in modo efficace e sostanzialmente corretto. Il filosofo dà una sintetica descrizione della vicenda, passando poi ad analizzare il modo con cui le varie ipotesi vennero sottoposte a controllo: particolarmente interessanti dal punto di vista epistemico si rivelano le congetture i cui effetti non sono direttamente accertabili, come quelle che mettevano in relazione la febbre puerperale con il timore del sacerdote o con la posizione durante il parto; in questi casi Semmelweis aveva fatto ricorso a un metodo di controllo indiretto. I passaggi del suo ragionamento vengono così schematizzati da Hempel: se chiamiamo H l'ipotesi del cambiamento di itinerario del sacerdote o quella della posizione sul fianco e I la diminuzione della mortalità, avremo che se H

²⁶ Céline per esempio descrive un uomo devastato dalla demenza che irrompe nella sala delle autopsie di Budapest armato di uno scalpello e tenta, nel delirio, di sezionare un cadavere provocandosi, attraverso una profonda ferita alla mano, la stessa infezione che aveva debellato. Cfr. CÉLINE, *Il dottor Semmelweis*, cit., pp. 97-98. Dal referto autoptico e da un successivo esame dei resti effettuato nel 1968 sappiamo sicuramente che la causa immediata della morte di Semmelweis fu un'infezione cancrenosa a un dito che aveva invaso gli organi interni, mentre era presente una forma iniziale di Alzheimer e/o di arteriosclerosi cerebrale. Cfr. GORTVAY, ZOLTAN, *Semmelweis. His Life and Work*, cit., pp. 200-203; GILLIES, *Hempel and Kuhnian approaches in the philosophy of medicine: the Semmelweis case*, cit., p. 169.

è vera, anche I lo è. Ma (come dimostrano i dati probatori) I non è vera e dunque H non è vera. L'argomento, chiamato in logica *modus tollens*, è deduttivamente valido²⁷.

Quello che Hempel vuole dimostrare è che una concezione puramente induttivistica della ricerca scientifica ha dei limiti che la rendono insostenibile: a questo scopo si avvale ancora del caso di Semmelweis per mettere in luce come, nel caso in cui a sostegno dell'implicazione sperimentale vengano posti soltanto l'osservazione o l'esperimento, anche un risultato favorevole non prova in modo decisivo che l'ipotesi sia vera.

È quanto accadde con la congettura che la febbre da parto fosse un avvelenamento del sangue causato da materiale cadaverico. L'inferenza che la disinfezione delle mani avrebbe ridotto le morti è in effetti confermata dall'esperimento, e Semmelweis aveva ragione a imporla; nondimeno la sua ipotesi si rivelò falsa perché, come egli scoprì in seguito, la febbre da parto può essere provocata anche da materia putrida proveniente da organismi viventi.

In questo secondo caso, il modo di ragionamento, definito come 'fallacia dell'affermare il conseguente', non è deduttivamente valido e dunque, anche se le premesse sono vere, la sua conclusione può essere falsa. Ovviamente una serie di risultati favorevoli ottenuti sottoponendo a controllo differenti implicazioni sperimentali di una certa ipotesi, come fece Semmelweis, mostra che per queste particolari implicazioni, l'ipotesi è confermata dall'esperienza e quindi, sebbene questo fatto non sia sufficiente a confermarla in modo definitivo, tuttavia le assicura una certa corroborazione²⁸.

Hempel è interessato fondamentalmente a mettere in luce i pregi e i difetti del metodo sperimentale di Semmelweis, ma rimanda ad altre letture per capire il personaggio e la sua vicenda umana²⁹. Nel libro, però, manca del tutto il tentativo di dare una spiegazione del rifiuto da parte della comunità medica di accettare le pionieristiche intuizioni del medico ungherese, osteggiate e messe a tacere nonostante la loro

²⁷ Cfr. HEMPEL, *Filosofia delle scienze naturali*, cit., pp. 19-21.

²⁸ Cfr. *Ibid.* pp. 22-23.

²⁹ Cfr. *Ibid.* n. 1, pp. 15-16. In effetti il libro di Hempel si avvale del caso di Semmelweis, come di molti altri nella storia della scienza, per ragionare sulla logica della scoperta scientifica, ma non è un libro su Semmelweis.

Il tema di Babel

evidente correttezza. Infatti, se Hempel sa riconoscere l'importanza di questo caso per la storia della scienza, tuttavia non sembra essere interessato a evidenziarne la portata 'eretica' e l'esemplarità riguardo alla resistenza che le idee rivoluzionarie incontrano quando si tratta di farle accettare alle gerarchie, ai detentori del sapere in qualsiasi campo³⁰. Secondo questo punto di vista, il caso potrebbe essere meglio compreso alla luce della concezione epistemologica kuhniana³¹.

Come abbiamo già visto, a ostacolare la ricezione della scoperta di Semmelweis intervennero fattori 'accidentali' e contestuali rilevanti. In primo luogo il medico di Buda non fu, per usare un eufemismo, un buon comunicatore delle sue idee e il volume sull'eziologia della febbre puerperale, per quanto oggi sia reputato un classico, è ripetitivo e spesso pesante; è poi vero che talvolta, invece di cercare il confronto, egli vi si sottrasse³². Nell'ambiente medico viennese, inoltre, le circostanze che Semmelweis fosse ungherese e che avesse partecipato ai moti del 1848³³ gli resero la vita ben più difficile che se fosse stato un austriaco devoto al suo imperatore. In più aveva un carattere impulsivo, del tutto incapace di mediazione e, infine, sebbene egli stesso non lo dica mai esplicitamente, il rapporto conflittuale con Klein, che divenne uno dei principali oppositori della sua teoria, ebbe certamente a che fare con l'ostilità dell'amministrazione e con il suo allontanamento da Vienna.

Ebbene, tutti questi aspetti ebbero sicuramente un peso ma, in una prospettiva kuhniana, dovrebbero essere considerati elementi di contorno

³⁰ Cfr. GILLIES, *Hempelian and Kuhnian approaches in the philosophy of medicine: the Semmelweis case*, cit., pp. 168-171.

³¹ Cfr. T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969. Per questo approccio, le sue implicazioni e i suoi limiti nel caso Semmelweis si è fatto riferimento principalmente a GILLIES, *Hempelian and Kuhnian approaches in the philosophy of medicine: the Semmelweis case*, cit., in particolare pp. 171-181.

³² All'inizio furono soprattutto Hebra e Skoda a pubblicizzare la sua teoria. Uno o due ginecologi in effetti la ritennero valida, per esempio il professor Tilanus di Amsterdam, ma specialmente il dottor Michaelis di Kiel, uno dei cui assistenti aveva studiato nella clinica di Semmelweis. Sfortunatamente l'accettazione della teoria da parte di Michaelis ebbe una per lui terribile conseguenza; infatti, convinto di aver trasmesso la febbre puerperale a una sua amatissima cugina che aveva assistito durante il parto e ne era morta, si tolse la vita per la disperazione. Semmelweis perdette così qualcuno che avrebbe potuto essere un suo influente sostenitore. Cfr. GILLIES, *Hempelian and Kuhnian approaches in the philosophy of medicine: the Semmelweis case*, cit., p. 178.

³³ Cfr. GORTVAY, ZOLTAN, *Semmelweis. His Life and Work*, cit., pp. 62-64.

che non giocarono un ruolo decisivo nella vicenda.

Secondo questa visione il motivo principale del rifiuto della teoria di Semmelweis consisterebbe nel fatto che essa contraddiceva il paradigma allora dominante in medicina. In altre parole, Semmelweis era uno scienziato rivoluzionario che si trovò ad avanzare una teoria che non poteva essere accettata in una fase di ‘scienza normale’.

Le due ipotesi eziologiche della febbre puerperale allora prevalenti erano la teoria delle influenze epidemiche, altrimenti detta del miasma, e quella del contagio, sostenuta dagli inglesi: in generale, l’ipotesi di Semmelweis non concordava né con l’una, né con l’altra. Ma, mentre la prima era del tutto incompatibile con le sue conclusioni³⁴, i cosiddetti ‘contagionisti’, che raccomandavano anch’essi il ricorso a misure igieniche di profilassi, non la capirono, sostenendo che in quella teoria non c’era nulla di nuovo. Questo dimostra come i fraintendimenti delle idee rivoluzionarie siano molto comuni tra coloro che aderiscono a un paradigma dominante: per quasi tutti è infatti naturale reinterpretare le affermazioni della nuova teoria nei termini dei concetti del vecchio paradigma.

In effetti Semmelweis aveva intuito che la febbre puerperale non era un morbo *sui generis* come il vaiolo, che è contagioso nella misura in cui provoca solo il vaiolo e nessun’altra malattia, ma poteva essere trasmessa a pazienti sani a partire da patologie diverse o attraverso materiale organico in decomposizione. Egli aveva anche capito che malattie con sintomi apparentemente differenti potevano essere provocate dallo stesso agente infettivo, e viceversa. Questo nuovo approccio eziologico si sarebbe poi rivelato molto vantaggioso, grazie alla focalizzazione del trattamento terapeutico sull’eliminazione della causa dannosa, ma la sua stessa novità deve aver reso difficile per i contemporanei comprenderlo e accettarlo.

Non è così sorprendente, quindi, dato un modello di scienza kuhniano, che le opinioni di Semmelweis siano state tanto osteggiate.

³⁴ Nel 1859 perfino il grande Virchow si dichiarò contro Semmelweis in una lezione sulla febbre puerperale tenuta alla Società Ostetrica di Berlino. Nella sua eziologia della malattia egli considerò fattori quali: ‘condizioni atmosferiche’, disturbi della secrezione del latte, eccitazione del sistema nervoso, ecc. Cfr. GORTVAY, ZOLTAN, *Semmelweis. His Life and Work*, cit., p.164.

Conclusioni

Oggi consideriamo la febbre puerperale come una forma di infezione batterica causata principalmente da streptococchi e stafilococchi e sappiamo che il contatto con ‘particelle cadaveriche’ e altre sostanze organiche putride è potenzialmente infettivo solo se in quel materiale è presente una forte carica batterica attiva. Tuttavia, poiché un substrato di questo genere è un buon terreno di coltura per i batteri, Semmelweis non ha sbagliato di molto. Per di più il ruolo dei microorganismi nella patogenesi venne scoperto da Pasteur tra il 1850 e il 1860 e fu riconosciuto dalla comunità medica solo intorno al 1880.

Nel 1865, l’anno in cui Semmelweis moriva, Lister sperimentò per la prima volta l’antisepsi sistematica in chirurgia. Il suo destino fu completamente diverso da quello dell’ungherese, eppure pochi anni li separavano. Mentre Semmelweis fu ignorato e dimenticato dai contemporanei, Lister divenne presidente della Royal Society e ottenne numerosi riconoscimenti sia a livello nazionale che internazionale.

In un approccio kuhniano questa differenza sarebbe da attribuire al fatto che la scoperta di Lister è avvenuta in un periodo di ‘scienza rivoluzionaria’, ovvero di cambiamento dei paradigmi, quando per Semmelweis era ormai tardi.

Bisogna però dire che, se è vero che questo fallimento trova una spiegazione accettabile all’interno di una cornice epistemologica kuhniana, anche questa teoria è del tutto insufficiente a dare ragione e a giustificare quello che avvenne. Per rimanere nell’ambito del dibattito epistemologico ‘classico’, il modello dell’autore della *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* viene contestato nettamente da Feyerabend come esempio di una costruzione dogmatica ‘falsa’. La scienza per il filosofo austriaco non è una ‘successione’ di periodi di ricerca ‘straordinaria’ e di periodi di ‘monismo’ in cui un paradigma si impone su tutti gli altri: quello che ogni giorno constatiamo è l’attività ‘normale’ di coloro che «di continuo si impegnano in ‘minuti rompicapo’», ed è «con l’attività della minoranza che si dà alla proliferazione delle teorie» che cresce la conoscenza; d’altra parte, anche durante una rivoluzione la ‘palude’ insisterà ottusamente sui vecchi rompicapo³⁵,

³⁵ Cfr. P.K. FEYERABEND, *Consolazioni per lo specialista*, in *Critica e crescita della*

come abbiamo visto nel caso di Semmelweis.

E comunque, nonostante la teoria dal medico ungherese fosse in contrasto con il paradigma dominante sull'eziopatogenesi della febbre puerperale, esistevano prove statistiche concrete e reali che confermavano l'efficacia delle procedure di antisepsi da lui ideate e dunque, se i suoi disperati appelli perché negli ospedali si adottasse la disinfezione delle mani non fossero caduti nel vuoto, migliaia di donne si sarebbero salvate.

La tesi di Kuhn secondo cui gli scienziati, al di fuori dei periodi rivoluzionari, non dovrebbero considerare le teorie che contraddicono il paradigma dominante si rivela qui particolarmente incapace di inquadrare la realtà. Se questo modello, nonostante una certa rigidità, può funzionare con la fisica, la chimica e altre scienze naturali, per le quali è stato sviluppato, in medicina le cose stanno diversamente. La medicina, infatti, a differenza delle altre scienze le cui applicazioni pratiche sono un derivato 'secondario' del loro intento principale, che è quello di scoprire la verità sul funzionamento della natura, ha uno scopo eminentemente pratico, e si sostanzia soprattutto in attività progettate per prevenire e curare le malattie.

Perciò è evidente che qualsiasi nuova pratica di prevenzione e cura che si dimostri statisticamente più efficace delle terapie tradizionali e sia priva di effetti collaterali dannosi, dovrebbe essere adottata e testata, anche se la teoria da cui questa pratica deriva contraddice le ipotesi fino a quel momento ritenute valide.

In tali circostanze, infatti, è alla scienza che spetta il compito di tentare di spiegarne il successo, o per mezzo delle teorie dominanti, oppure, adeguandosi nel frattempo alla nuova pratica, indirizzando la ricerca verso una modifica delle asserzioni teoriche precedenti. Purtroppo è proprio ciò che non accadde al clinico ungherese.

Concludendo, se si può convenire che questo caso è un chiaro esempio del modo in cui la storia della scienza può influenzare l'epistemologia³⁶, tuttavia rimane il madornale errore compiuto dalla comunità scientifica nei confronti di Semmelweis, che pure ne era un membro degno e competente.

conoscenza, a cura di I. Lakatos, A. Musgrave, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 277-312.

³⁶ Cfr. GILLIES, *Hempelian and Kuhnian approaches in the philosophy of medicine: the Semmelweis case*, cit., p. 180.

Il tema di Babel

Le sue scoperte lo fanno ricordare ancora oggi come ‘un salvatore di madri’³⁷, ma probabilmente un tale riconoscimento non gli sarebbe bastato a sentirsi assolto dal senso di colpa per aver provocato con le proprie mani la morte di tante donne e, soprattutto, per non essere riuscito a fermare quelle stragi. A noi rimane almeno la speranza che errori come questi, pur tragici per chi ne ha subito le conseguenze, possano rivelarsi preziosi nel suggerire agli scienziati nuovi metodi e regole pensati per renderli meno probabili in futuro.

³⁷ Cfr. DE KRUIF, *Uomini contro la morte*, cit., p. 55.

Giulietta Ottaviano

Rileggere la Riforma protestante nell'ottica di un contributo alla didattica nella scuola superiore¹

Abstract:

The article deals with the revision and renewal of teaching contents related to the origins of the Protestant Reformation. It intends to point out the relationships between the philosophical formation of the reformers in comparison with Humanism, as well as the influence of the Reformation on the contemporary and subsequent eras and currents of thought. Considering the Reform as a paramount event in modern History, I propose an interdisciplinary perspective and the use of a reasoned glossary to address the multiple religious and philosophical concepts.

Key-words: Didactics; Protestant Reformation; Jan Hus; Martin Luther; Humanism

Con le Indicazioni Nazionali, il cui regolamento è stato approvato in G.U. il 15 giugno 2010, la Riforma della scuola superiore, scandita in due bienni e in quinto anno conclusivo, ha dato il via ai nuovi programmi rimodulati in tutte le discipline, mantenendo una netta demarcazione fra licei, istituti tecnici e istituti professionali. Sono stati riformulati gli obiettivi specifici di apprendimento, il profilo generale e le competenze di tutte le discipline insegnate nelle scuole superiori. Le Indicazioni nazionali, nel configurare gli assi portanti e le competenze disciplinari, hanno provveduto a sostituire la rigidità dei programmi precedenti, attraverso una rivisitazione dei contenuti, una

¹ Questo contributo riprende l'intervento presentato in occasione del seminario *La riforma protestante alle origini dell'età moderna* organizzato dalla Società Filosofica Romana - Sezione della Società Filosofica Italiana il 3 novembre 2017, presso l'Aula Matassi, della Scuola di Lettere Filosofia e Lingue dell'Università degli Studi Roma Tre, per ricordare i Cinquecento anni della Riforma luterana.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Il tema di Babel

diversa scansione temporale dei contenuti stessi e con lo snellimento dei programmi disciplinari tradizionali.

Per quel che riguarda l'insegnamento della filosofia e della storia nei licei, non emergono, all'interno delle Indicazioni Nazionali, riferimenti specifici relativi alla Riforma protestante, né per quanto riguarda le sue radici religiose e filosofiche, né per quel che riguarda la portata rivoluzionaria rispetto al piano storico-politico.

Per quanto riguarda l'insegnamento della storia nel secondo biennio della scuola superiore nelle Indicazioni si legge:

nella costruzione dei percorsi didattici non potranno essere trascurati i seguenti nuclei tematici: i diversi aspetti della rinascita dell'anno Mille; i poteri universali (Papato e Impero) comuni e monarchie; la Chiesa e i movimenti religiosi; società ed economia nell'Europa basso-medievale: la crisi dei poteri universali e delle Signorie, le scoperte geografiche e le loro conseguenze: la definitiva crisi dell'unità religiosa europea; la costruzione degli stati moderni e l'assolutismo [...]².

Prendendo come punto di partenza il lessico utilizzato nelle Indicazioni e il nucleo tematico che riguarda «la definitiva crisi dell'unità religiosa europea», in cui non compare esplicitamente la Riforma protestante, ci si propone in questo contributo di formulare una serie di riflessioni, attraverso un'analisi comparativa dei capitoli presenti nella maggior parte dei manuali scolastici di storia e filosofia in uso nella scuola superiore³. Tali considerazioni potrebbero essere foriere di possibili ulteriori analisi, su come venga affrontata la Riforma luterana nelle scuole italiane; lo spunto è stata colto in occasione delle celebrazioni della ricorrenza dell'affissione del 95

² Allegato B del Decreto 7 ottobre 2010, n. 211. Schema di regolamento recante «Indicazioni nazionali riguardanti gli obiettivi specifici di apprendimento concernenti le attività e gli insegnamenti compresi nei piani degli studi previsti per i percorsi liceali di cui all'articolo 10, comma 3, del decreto del Presidente della Repubblica 15 marzo 2010, n. 89, in relazione all'articolo 2, commi 1 e 3, del medesimo regolamento».

³ Per la redazione del presente articolo sono stati esaminati la maggior parte dei manuali di ultima edizione attualmente in uso nella scuola superiore, con la finalità di offrire un contributo di idee per avviare un ripensamento dei contenuti disciplinari relativi alla Riforma. In tutti i manuali si possono trovare trattazioni eccellenti oppure meno approfondite: la trattazione della Riforma protestante rientra, per lo più, in quelle meno approfondite. Il variegato universo editoriale delle ultime edizioni dei manuali di filosofia e di storia, anche in formato digitale, è presente nei comuni cataloghi online.

Tesi, evento con cui, per tradizione, si fa iniziare la Riforma protestante.

Alle radici della Riforma

La Riforma protestante, per la sua varietà e complessità di aspetti ha trasformato la storia politica europea dell'Età moderna e la storia successiva del mondo; ha influenzato la cultura dall'età rinascimentale e le successive correnti del pensiero filosofico, politico e scientifico. Essa ha sicuramente rappresentato la continuazione di tensioni, inquietudini e fratture della cristianità di età medievale, che erano comparse con maggiore forza nel Basso Medioevo. Solo nei manuali, dove si predilige la prospettiva di lunga durata, sono evidenziate le fratture religiose dell'Europa cristiana che hanno avuto una notevole rilevanza, quali lo Scisma d'Oriente fra la Chiesa latina e la Chiesa bizantina (1054) e lo scisma di Occidente – una scissione ricomposta a fatica fra il 1378 e il 1418 – che aveva avuto i suoi presupposti nel periodo della cattività avignonese.

Al termine del Grande scisma occidentale, nel momento in cui sembra imporsi il 'curialismo' sul 'conciliarismo', fra la fine del XV secolo e gli inizi del XVI secolo in Francia, in Germania e in Boemia si avvertono, infatti, sempre più negativamente l'ingerenza della Chiesa di Roma nelle politiche locali unitamente alla sua responsabilità della pressione fiscale sulle popolazioni locali.

In tutti i manuali si accenna all'Umanesimo, il cui fervore filologico è connesso non solo alla riscoperta della cultura classica ma anche al mito del ritorno al cristianesimo originario. Ne deriva, da più parti, la denuncia dei mali della Chiesa di Roma e l'esigenza di mettere ordine alla confusione teologica che regnava ormai da tempo. La spiegazione di termini come nicolaismo, concubinato, simonia, cumulo delle prebende e dei benefici accompagnano, talvolta, a margine o a piè di pagina, i contenuti dei capitoli dei manuali.

Sottolinea Lothar Vogel

In queste condizioni si poneva con forza la questione di che cosa fosse la chiesa, e le risposte furono pluriformi a seconda delle convinzioni profonde dei singoli pensatori. Il nominalista Guglielmo da

Il tema di Babel

Ockham, molto legato all'imperatore scomunicato Ludovico il Bavaro, identificò la chiesa nella congregazione dei credenti anche se sono solo due o tre (cfr. Matteo 18, 20). Qualche decennio più tardi il realista ovvero platonista John Wyclif, aspirando ad una riforma della chiesa in Inghilterra, ricercò la chiesa vera nella sfera della trascendenza, ossia nella comunità dei predestinati alla salvezza⁴.

Nella maggior parte dei capitoli dei manuali esaminati, sempre per quanto riguarda i presupposti della Riforma, compare la figura di Jan Hus (Huss) come riformatore religioso; talvolta viene messo a fuoco il suo ruolo di anticipatore della Riforma luterana per aver condotto una strenua battaglia contro la gerarchia ecclesiastica e contro il primato papale. Jan Hus può esser considerato un precursore della Riforma in quanto si è appellato alle Sacre Scritture, e avrebbe anticipato Lutero nel sostenere che la 'vera Chiesa' coincide con l'invisibile comunità degli eletti. Da sottolineare l'influenza che la sua predicazione e la sua figura di martire ebbero su larghi strati della popolazione boema, che lo resero il paladino di una orgogliosa rivendicazione della nazionalità boema contro l'alto clero di origine e di lingua prevalentemente tedesca.

Un filo rosso collega i movimenti riformatori del Quattrocento ai movimenti riformatori dell'età moderna; la repressione dell'ala più radicale degli hussiti nel 1434, ad esempio, non ne disperse l'elemento rivoluzionario, come ricorda Vogel⁵, tanto che la comunità denominata l'Unità dei fratelli boemi aveva recepito il taboritismo rivoluzionario in chiave pacifista che si sarebbe fuso con il valdismo della Boemia meridionale. Da questa contaminazione fra movimenti religiosi, che rivendicavano la loro discendenza dalla comunità apostolica, provenivano e si diffondevano le polemiche contro il culto dei santi, considerato idolatra, diffondendosi in una regione confinante con la Sassonia, di cui Wittenberg rappresentava la città più autorevole del ducato stesso.

L'Università di Wittenberg venne fondata nel 1502; la facoltà di teologia, per volontà del principe elettore Federico il Savio, venne affidata al teologo e maestro di Lutero, Johannes von Staupitz, agostiniano, sostenitore

⁴ L. VOGEL, *Wittenberg, la Bibbia come antidoto*, in «Protestantesimo» 72 (2-3), 2017, pp. 117-118.

⁵ *Ibid.*, p. 118.

della linea antipelagiana.

«Gli agostiniani dovevano provvedere alla cattedra di esegesi biblica, *lectura in biblia*, e a quella di filosofia morale, nella facoltà delle arti»⁶.

Nel 1508, il monaco agostiniano Martin Lutero venne chiamato a Wittenberg e incaricato dell'insegnamento dell'*Etica Nicomachea* nella Facoltà delle arti di quella città⁷. Dopo il ritorno dal viaggio in Italia durante il quale Lutero visitò Roma e i luoghi santi (la corte papale era assente visto che Giulio II, il 'papa guerriero', era impegnato nelle tormentate vicende delle guerre d'Italia) nell'estate del 1511 Lutero completò la sua preparazione, per ordine di Staupitz, fino ad ottenere nell'ottobre del 1512 il conferimento del grado dottorale in teologia. Il giovane Lutero, non ancora trentenne, succedeva a Staupitz nella cattedra di esegesi biblica che manterrà fino alla sua morte⁸.

La formazione del pensiero teologico di Martin Lutero

Bisogna dunque prendere congedo da due mistificazioni: da un lato l'idea di un 'medioevo' quasi pagano, sprovvisto di Bibbia e fede cristiana, dall'altro l'illusione di un'unità religiosa distrutta da Lutero in un colpo solo⁹.

In tutti i manuali è presente un capitolo dedicato alla biografia e alla formazione intellettuale di Martin Lutero: talvolta è ricordato l'episodio in cui Lutero si salva miracolosamente dalla tempesta, evento da cui avrebbe poi avuto origine la decisione di cambiare vita con la scelta di prendere i voti e di entrare nel convento agostiniano di Erfurt. Eppure, il giovane monaco Lutero sarà colui che produrrà fra le più memorabili requisitorie contro la vita monastica¹⁰.

La formazione religiosa è delineata generalmente in maniera sintetica dai manuali e viene circoscritta alla tormentata vicenda spirituale

⁶ G. MIEGGE, *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 47.

⁷ *Ivi*.

⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁹ VOGEL, *Wittenberg, la Bibbia come antidoto*, cit., p. 119.

¹⁰ I riferimenti sono agli scritti di Lutero: *De captivitate babilonica ecclesiae, praeludium Martini Lutheri* (1520) e al *De votis monasticis* (1521).

Il tema di Babel

vissuta da Lutero; si mette in rilievo il pessimismo antropologico in antinomia alla visione antropocentrica dell'Umanesimo e la sua ossessione nei confronti del peccato; viene solo accennato il percorso spirituale del riformatore nel superamento di tale lacerante condizione esistenziale attraverso la scoperta del Vangelo.

Alla formazione teologico-filosofica di Lutero si riservano brevi accenni, mentre sarebbe utile mettere in rilievo le influenze provenienti dalle correnti di pensiero medievali. Come infatti osserva Fulvio Ferrario¹¹ la sua formazione è influenzata dalla tradizione ockhamista; è una formazione in polemica con la Scolastica e in particolar modo con il pensiero tomista, e diverge nettamente dalla soluzione di San Tommaso che aveva decretato la *philosophia ancilla theologiae*.

Al di là della *vexata quaestio* sulla dottrina della 'doppia verità' e al di là della rivendicazione dell'autonomia della filosofia rispetto alla teologia secondo la tesi di Sigieri di Brabante, Lutero vuole difendere l'autonomia della teologia dall'invasione degli artifici dialettici della filosofia¹².

Il bersaglio polemico di Lutero è anzitutto l'occupazione della teologia da parte della filosofia; essa condurrebbe a rinchiudere la parola di Dio in categorie concettuali che la corrompono. Al contrario, alla rivelazione spetta il diritto di prendere possesso del pensiero umano e di plasmarlo in vista dei propri fini, cioè, in ultima analisi della salvezza. Chiarita questa gerarchia, non c'è ragione di sospettare un'opposizione di principio fra fede e pensiero, teologia e filosofia. Può esservi, però un'opposizione di fatto, in singoli casi. È il tema della tesi 15: la filosofia, presa di per sé (cioè non asservita a Cristo), è fatalmente soggetta a entrare in contrasto con la teologia. L'armonia celebrata da molta scolastica, secondo Lutero, è ingannevole: essa è il frutto della colonizzazione filosofica della rivelazione¹³.

La filosofia, pertanto, si deve sottomettere alla rivelazione ed è ingenuo pensare a un'armonia prestabilita fra fede e ragione che è comunque soggetta all'uomo corporale, peccatore e quindi fallibile.

¹¹ Cfr. F. FERRARIO, *Ragione*, in «Protestantesimo» 72 (2-3), 2017, pp. 201-202.

¹² *Ibid.*, pp. 199-210. Nel contributo Ferrario analizza le tesi di Lutero del 1539, *Il Verbo divenne carne*, WA 39 II, 1, 3-5.

¹³ *Ibid.*, p. 204. Tesi 15: «Certo la teologia si scontra contro le regole della filosofia, ma quest'ultima molto più con le regole della teologia».

L'umanesimo erasmiano e il pensiero luterano

Fra le premesse di carattere culturale, sia nei testi di storia che di filosofia, si opera il parallelismo fra Umanesimo e Riforma, mettendo in rilievo l'apporto offerto da Erasmo ai movimenti riformatori, come esponente eminente dell'Umanesimo; si riscontrano all'interno dei manuali pochi accenni a quei movimenti di rinascita religiosa quali la *Devotio moderna* e si mette talvolta in rilievo l'importanza dell'edizione critica del *Nuovo Testamento* erasmiana che sarà fondamentale per Lutero. L'edizione erasmiana ebbe, infatti, una rilevanza straordinaria. Come osserva Lucia Felici

La grammatica si rivelò una lama assai tagliente, applicata come fu alla revisione dell'intero libro neotestamentario. Non furono risparmiati i sacramenti, due soli dei quali (eucaristia e battesimo, ma non dei bambini) vennero riconosciuti come tali, ossia, come indicato dal termine *sacramentum* (segno efficace di santificazione) quali mezzi visibili di dispensazione della grazia salvifica. Né lo fu la pratica penitenziale tradizionale con tutto il suo armamentario di rituali esterni (e venali), che venne restituita all'atto di pentimento interiore, secondo l'esatto significato del termine *metanoia* (pentimento, non fare penitenza). [...] La strada per la Riforma era spianata¹⁴.

Nei manuali di filosofia sono presenti più di frequente alcuni capitoli dedicati alla polemica fra Lutero ed Erasmo riguardante il *servo arbitrio* e il *libero arbitrio*. Come è noto, dopo un'iniziale favore nei confronti delle tesi luterane, Erasmo polemizzò con Lutero, difendendo il libero arbitrio come dignità e come frutto della razionalità che Dio ha dato all'uomo che, nel suo immenso amore e con la sua misericordia, ha dispensato la grazia e la salvezza all'umanità che ha fede in Cristo e nella divina Provvidenza. Per Lutero, al contrario, la libertà del cristiano non è una categoria ontologica bensì 'soteriologica':

la libertà, insomma è l'effetto di una liberazione che viene dal di fuori dell'uomo, e della quale non sarebbe *naturalmente capace*.

¹⁴L. FELICI, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016, p. 43.

Il tema di Babel

È questo il punto in cui si svolse la polemica con Erasmo, nella quale Lutero, che sosteneva la volontà dell'uomo essere schiava, potrebbe essere scambiato per un cupo pessimista, di fronte alla serena convinzione dell'umanista, per il quale l'uomo "ha naturalmente" in sé le potenziali forze per operare il bene secondo la volontà di Dio, e così meritare la salvezza¹⁵.

La libertà del cristiano è dunque, nel pensiero luterano, connessa strettamente alla giustificazione per sola fede. «Le opere buone non fanno un uomo buono, ma un uomo buono fa opere buone»¹⁶.

La libertà del cristiano è l'ultima delle grandi opere del 1520, dopo *La cattività babilonese della Chiesa*, in cui Lutero affronta la questione sacramentale. Nel piccolo libro egli espone con determinazione la sua visione etico-religiosa, esistenziale dell'essere umano e delle due individualità che convivono insieme: l'uomo 'spirituale' è libero perché giustificato per fede, l'uomo 'corporale' vive e opera nel 'regno del mondo'. La coscienza del credente è libera rispetto alle opere, mentre 'l'empia coscienza' confida nelle opere per aspirare alla salvezza. Il cristiano opera gioiosamente, le opere sono liete e libere e la vita coincide con le opere libere e gratuite verso il prossimo, che derivano dalla gioiosa gratitudine nei confronti di Dio, mediante la fede.

Dunque la libertà è innanzitutto la libertà dalle opere, o meglio, dalla loro finalizzazione obbligata, quella alla quale le costringeva una distorsione teologica dimentica della gratuità della giustificazione¹⁷.

Contro il nemico della libertà che è l'egoismo, Lutero non invoca l'ascetismo medievale. Invece di affaticarsi dietro le opere meritorie, come prescrive la Chiesa (pratiche religiose, pellegrinaggi), il cristiano deve abbandonarsi a Dio «con salda fede e confidare in lui vigorosamente».

Lutero, nel suo incontro con il pensiero erasmiano, ne comprende le affinità ma anche le divergenze: «il travaglio della *theologia crucis* è

¹⁵ S. NITTI, *Libertà*, in «Protestantesimo» 72 (2-3), 2017, p. 232.

¹⁶ M. LUTERO, *La libertà del cristiano*, Claudiana, Torino 2005, p. 59, con introduzione, versione dal latino e note di P. Ricca, versione dal tedesco di G. Miegge, Claudiana, Torino 2005.

¹⁷ NITTI, *Libertà*, cit., p. 235.

assente dallo spirito di Erasmo»¹⁸. Dall'Umanesimo egli trae l'importanza del metodo filologico e della ricerca delle fonti e ne condivide l'avversione per la filosofia scolastica; tuttavia, la vera ispirazione per il teologo di Wittenberg, proviene, con ogni evidenza, dal messaggio evangelico paolino e dalla filosofia agostiniana.

Come sottolineava Lucien Febvre, nel mettere a confronto questi due grandi spiriti innovatori, va ricordato che

Lutero possedeva tutto per conoscere e giudicare Erasmo; la sua opera intera, già così vasta e incompiuta. Per conoscere Lutero, Erasmo non aveva nulla o quasi. Questo spiega perché egli abbia dapprima pensato di impiegare Lutero, il suo ardore, il suo talento, per il successo della causa che gli era chiara: la diffusione e il progresso della sua *Filosofia di Cristo*¹⁹.

Il programma di Erasmo era quello di una rinnovata filosofia cristiana (*philosophia Christi*) che doveva nascere da una purificazione della fede attuata attraverso l'eliminazione delle secolari incrostazioni che si erano sovrapposte nel corso dei secoli al messaggio evangelico e alla dottrina dei Padri della Chiesa; il ritorno alle origini, a una filosofia semplice, chiara, intellegibile, permeata e completata dal sapere dell'Età moderna.

Un punto nodale, non sempre affrontato in modo approfondito sia nei manuali di storia che di filosofia è la centralità della *theologia crucis* nella formazione del pensiero teologico luterano.

La *crux*, ossia la croce di Cristo è un principio della conoscenza di Dio che si manifesta per la nostra fede come un *Deus absconditus*, rivelandosi nel paradosso e nell'umiliazione della croce. Un Dio nascosto, in opposizione a un Dio trionfante, la cui essenza è un insondabile mistero. Si è molto discusso sulle influenze occamiste anche se sarà l'*Epistola ai Romani* a conferire certezza alla concezione luterana.

La centralità e la rilevanza dell'*Epistola ai Romani* con la citazione del versetto «ma il giusto vivrà per fede» (*Rom.* 1, 17) è generalmente riportata nei manuali, ma non sempre accompagnata da una spiegazione

¹⁸ MIEGGE, *Lutero giovane*, cit., p. 160.

¹⁹ L. FEBVRE, *Martin Lutero*, Laterza, Bari 1969, p. 122.

Il tema di Babel

che la colleghi al concetto di giustificazione per sola fede.

L'uomo, afferma Lutero negli *Scolii* all'*Epistola ai Romani* è *semper iustus et peccator*: la giustificazione è da concepire come un 'divenire', un tendere verso una realtà ultraterrena, che, come nota Miegge, deriva da una riflessione su tre punti fermi:

«Il peccato è un “non essere”. La giustificazione è un “divenire”.
La giustizia un “essere”²⁰.

Lutero ha compreso che il tema fondamentale della *Lettera ai Romani* è la giustizia di Dio e, come sottolinea Giancarlo Pani²¹, non è la giustizia che libera e punisce ma è la giustizia divina che libera e che salva l'umanità dal peccato. La salvezza non avviene attraverso le opere ma attraverso la fede, dono di Dio.

Singolare è la storia editoriale relativa alle lezioni di Lutero sulla *Lettera ai Romani*, come ricorda Pani, dimenticate per circa quattrocento anni, ritrovate agli inizi del secolo scorso, in una bacheca, nella Biblioteca Reale di Berlino ed edite per la prima volta nel 1908 da Johannes Ficker e definitivamente nel 1938 nell'*Opera omnia* di Lutero, la *Weimarer Ausgabe* di cui formano il 56° volume²².

Tali lezioni costituiscono un documento essenziale in cui Lutero mette in luce il rapporto fra salvezza umana e giustizia divina, grazie alle parole dell'apostolo Paolo e al suo proposito di sradicare nell'uomo la sicurezza di potersi salvare da solo dal peccato. Paolo fa risaltare la costitutiva essenza dell'uomo, “magnificando il peccato” e Lutero ne sottolinea con forza il peccato di *hybris* che consiste nel pensare da parte dell'uomo di salvarsi attraverso una giustizia umana. Nel riprendere lo scritto di Agostino *De spiritu et littera*, Lutero in chiave agostiniana, ribadisce l'importanza dell'esercizio delle virtù da parte dell'uomo interiore, illuminato dalla grazia di Dio.

La riflessione che ha dato luogo all'interpretazione di *Rom.* 1, 17, pur costituendo una vera svolta nella formazione del pensiero di Lutero,

²⁰ MIEGGE, *Lutero giovane*, cit., p. 146.

²¹ G. PANI, *Giustizia*, in «Protestantesimo», cit., p. 188. Pani sottolinea come la formula «giustizia di Dio» compaia in Paolo otto volte, di cui sette volte nella *Lettera ai Romani*.

²² *Ibid.*, p. 191.

non può essere considerata come una fulminazione, una mistica rivelazione. Come osserva Miegge²³ essa è innanzitutto la chiave esegetica di cui si avvale Lutero, nel suo magistero a Wittenberg, per identificare la giustizia di Dio con la sua infinita misericordia. Sarà l'affare delle indulgenze, sostenuto dalla teologia della 'Chiesa trionfante', che sosteneva la salvezza attraverso le opere, a innescare la rottura con la Chiesa di Roma.

Lo scandalo della vendita delle indulgenze

La trattazione della questione relativa alla vendita delle indulgenze non sempre viene affrontata con sufficiente chiarezza. Potrebbe essere utile, per svolgere una funzione esemplificativa, affiancare alla trattazione anche un approfondimento sul significato e sulla storia del termine 'indulgenza' – in una prospettiva di lunga durata – funzionale a chiarire sia il significato teologico del termine, sia l'evoluzione che la pratica delle indulgenze ebbe fra Quattrocento e inizi del Cinquecento, quando la vendita delle indulgenze raggiunse il suo apice con lo scambio di favori fra Alberto di Brandeburgo e il papa Leone X.

L'indulgenza, come tesoro dei meriti della Vergine e dei Santi riguarda anche la *querelle* relativa all'esistenza del Purgatorio. L'evoluzione delle indulgenze dall'epoca medievale fino all'età moderna, andrebbe sottolineata non solo per gli effetti prodotti in campo teologico, ma anche per gli effetti e per la ricaduta sulla società, sulle dinamiche politiche fra poteri signorili, stati nazionali nascenti e popolazione. La vendita delle indulgenze fu un vero e proprio affare economico, un'operazione finanziaria, nell'Europa del Cinquecento, in cui si stava consolidando il ruolo dei banchieri, come in questo caso i Fugger. La potenza del denaro dei Fugger e dei Welser garanti anche l'elezione imperiale di Carlo V, eletto il 28 giugno 1519 mentre si trovava in Spagna.

Nonostante il dibattito ancora attuale sull'evento riguardante l'affissione o meno delle *95 Tesi sulle indulgenze* avvenuta il 31 ottobre del 1517 sulla porta settentrionale della cattedrale di Wittenberg, l'atto

²³ MIEGGE, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms* (1883-1521), Claudiana, Torino 2008, pp. 137-138.

Il tema di Babel

compiuto da Lutero ebbe delle conseguenze dirompenti. L'azione di Lutero rientrava, tuttavia, nelle consuetudini accademiche:

Quando un dotto desiderava proporre qualche argomento alla discussione dei competenti, lo faceva appunto nella forma di tesi affisse in pubblico. La *Schlosskirche* era annessa all'Università e la sua porta serviva abitualmente ad affissioni di questo genere. In questo caso, è vero, non si trattava di una pura questione accademica: le tesi si riferivano ad un avvenimento pubblico di grande importanza, e intendevano compiere un atto solenne di protesta²⁴.

Se formalmente gran parte delle *Tesi* non era in contrasto con la teologia ufficiale, nel difendere la cristianità dagli abusi della predicazione delle indulgenze – l'aver messo l'accento sul valore della penitenza e l'aver criticato la concezione sacramentale, l'aver denunciato la compravendita delle indulgenze dispensata da Tetzl, l'aver denunciato l'approvazione da parte del papa di questo scandaloso procedimento – aveva condotto Lutero ad affermare che il papa stesso aveva il potere di rimettere solo la pena canonica ma non quella decretata da Dio. Lutero negava, quindi, la funzione delle indulgenze perché esse inducevano nell'uomo un'eccessiva sicurezza nelle proprie forze, mettendone a repentaglio la salvezza.

Il vero tesoro della Chiesa è il sacrosanto Evangelo della gloria e della grazia di Dio (Tesi 62).
I tesori delle indulgenze sono reti con cui si pescano le ricchezze degli uomini (Tesi 66).

Di grande interesse furono le reazioni dei teologi del tempo che indussero Lutero, dopo la rapida diffusione delle sue *Tesi*, ad affrontare due dispute teologiche memorabili: ad Heidelberg e a Lipsia. Ad Heidelberg nel 1518, nel capitolo degli agostiniani, Lutero espose la sua idea di servo arbitrio, inserendola nella *Teologia della croce*.

²⁴ Id., *Lutero giovane*, cit., p. 179. Nel testo è presente un ampio commento delle 95 *Tesi*.

La riforma luterana e alcuni dei suoi momenti salienti

Come nota Roland Bainton nella sua monografia considerata uno dei classici della storiografia sulla Riforma protestante:

La Riforma, nel suo svolgersi, determinò una proliferazione di sette analoga a quella che si ebbe nel tardo Medioevo. Ma la rivolta di Lutero non ebbe origini da concezioni settarie. Solo gradualmente egli si indusse a sottoscrivere talune opinioni dell'eretico boemo Giovanni Hus; e si sforzò costantemente di contenere gli impulsi settari che si manifestavano nell'ambito del protestantesimo²⁵.

Nelle trattazioni che i manuali riservano alla riforma luterana, la disputa di Lipsia, avvenuta nel luglio del 1519 fra Johannes Eck e Martin Lutero, è solo accennata mentre andrebbe affrontata poiché rappresenta un evento di raccordo fra le predicazioni dei riformatori del Basso Medioevo e la riforma luterana che apre l'Età moderna. Lutero negò proprio in quella sede l'origine divina del primato papale, l'infallibilità del papa e del concilio, dichiarando la Chiesa come un insieme di eletti.

Come sottolinea Giovanni Miegge:

Lutero, poco curante delle arti del disputare, addusse subito i suoi argomenti più forti: il silenzio dei primi padri e dei primi concili. Egli sosteneva che il primato papale non era di diritto divino, ma di diritto umano, e adduceva come esempio la Chiesa greca, di cui non si può disconoscere il carattere cristiano, per le migliaia di santi e di martiri, mentre la si dovrebbe considerare come eretica, se il primato romano fosse di diritto divino. [...] Eck non si trattenne più dal far osservare a Lutero, che la sua posizione era pericolosamente vicina a quella di Giovanni Huss e dei Boemi²⁶.

Pur non disconoscendo l'operato del Concilio di Costanza, Lutero affermò con coraggio che gli articoli del Concilio non avrebbero dovuto condannare l'affermazione di Hus sull'esistenza di una sola Chiesa Universale; il Concilio, ribatteva era di diritto umano e non di diritto divino e i suoi decreti erano suscettibili di interpretazioni errate²⁷.

²⁵ R.H. BAINTON, *La riforma protestante*, Einaudi, Torino 1958, p. 36.

²⁶ MIEGGE, *Lutero giovane*, cit., pp. 249-250.

²⁷ *Ivi*.

Il tema di Babel

Lutero affermò con forza il principio basilare della *sola Scriptura* contro la fallibilità del papa e del concilio.

Un altro evento emblematico, che andrebbe più ampiamente descritto e approfondito, è la convocazione di Lutero a Worms da parte dell'autorità imperiale. Il 17 aprile del 1521 Lutero è convocato a Worms al cospetto del neoimperatore Carlo V. Lutero non ritrattò, al contrario rispose con determinazione all'ufficiale di Treviri che gli aveva posto due domande: «se riconosceva sue tutte le opere pubblicate con il suo nome e se ritrattava o no le sue erronee affermazioni»²⁸. Il 18 aprile ebbe luogo la dichiarazione di Lutero che prese subito a circolare per la Germania e che rivestì un'importanza non solo dal punto di vista politico – Lutero messo al bando – ma soprattutto religioso. Egli aveva ribadito pubblicamente e di fronte alla più importante autorità politica del tempo di non credere né al Papa, né ai soli concili ma di concepire come unico riferimento la Scrittura, la parola di Dio e la propria coscienza.

Paolo Ricca, nella sua *lectio magistralis* dal titolo *Perché celebrare la Riforma?*²⁹ risponde alla domanda se l'esito ultimo della Riforma sia stato o meno la divisione della Chiesa di Occidente. La sua risposta è che non si dovrebbe parlare di divisione, semmai della nascita di un nuovo modello di chiesa: Lutero, infatti, non voleva creare una nuova chiesa ma 'emendarla'.

In questo senso la Riforma può essere considerata anche come un fenomeno di «ecclesiogenesi» (la parola è di Leonardo Boff), cioè una «produzione di chiesa» (se così si può dire), e non solo una sua riforma, per quanto profonda. All'inizio voleva essere una riforma, e persino meno di una riforma: Lutero, all'inizio parlava di un semplice «emendamento», cioè di una correzione degli abusi, nulla di rivoluzionario. Ma ben presto divenne qualcos'altro, qualcosa di nuovo, di imprevisto, di radicale: un ripensamento generale, a fondo, della teologia, dell'insegnamento e della prassi della chiesa alla luce della sacra Scrittura. [...] Le parole chiave del discorso cristiano (pentimento, fede, opere, legge, giustizia di Dio, libertà, verità, ubbidienza, santità, autorità, chiesa, mondo ecc.) sono state ridefinire e riempite di sostanza biblica³⁰.

²⁸ FEBVRE, *Martin Lutero*, Laterza, Bari 1969, p. 163.

²⁹ P. RICCA, *Perché celebrare la Riforma?*, in «Protestantesimo» 72 (2-3), 2017, pp. 101-111.

³⁰ *Ibid.*, p. 110.

Conclusioni

In tutti i manuali consultati si sottolinea la rivoluzione culturale prodotta dalla Riforma luterana che, attraverso l'invenzione della stampa aveva riscosso un vero e proprio successo editoriale. Le opere di Lutero vennero vendute in migliaia di copie; si sottolinea come la traduzione di Lutero della Bibbia in tedesco abbia rappresentato un evento di straordinario cambiamento e di modernizzazione nel processo di alfabetizzazione dei ceti popolari, fin anche negli sperduti villaggi della Sassonia; anche dal punto di vista della comunicazione e dell'immaginario collettivo la Riforma luterana ha impresso forme di propaganda innovative come la diffusione di manifesti (si pensi alla raffigurazione di Lutero come l'Ercole germanico) e alle caricature che mettevano in berlina gli stessi papi e l'alta gerarchia ecclesiastica.

Per quanto riguarda la terminologia, non sempre si sottolinea la derivazione del termine 'protestante' che non riguarda l'azione di riforma di Lutero ma la protesta dei sei principi luterani contro l'impedimento di professare la religione luterana da parte dei principi tedeschi cattolici, convocati da Carlo V a Spira del 1529, a cui seguirà nel 1530 la dieta di Augusta alla presenza di Carlo V e la Confessione Augustana.

Potrebbe rappresentare un utile sussidio didattico, la redazione di un glossario riguardante la Riforma protestante, che possa servire da agile strumento didattico sia per fornire chiarimenti concettuali, sia per affrontare il contesto storico secondo un'ottica sia sincronica che diacronica. La rilevanza della Riforma protestante va compresa anche nelle sue molteplici espressioni e per i suoi diversi esiti sulla storia europea e mondiale, sulla cultura del mondo moderno (le sette anabattiste, la Riforma in Svizzera, la Riforma in Italia, il calvinismo e la sua diffusione, l'anglicanesimo, etc.).

Sarebbe proficuo allargare le sezioni antologiche in cui tuttavia prevale una modesta selezione di scritti dei riformatori e di documenti coevi e sarebbe utile rinnovare la scelta e la selezione di brani tratti dalla storiografia ufficiale, allargandola con una scelta di contributi più recenti, che possano contribuire ad attualizzare il dibattito contemporaneo e informare sui contributi di ricerca e di studio più recenti riguardanti la Riforma.

Il tema di Babel

Di grande interesse e raramente affrontato è, ad esempio, il rapporto fra la Riforma italiana e quella europea: sono stati numerosi e diversi gli esponenti italiani che hanno dato alla sua diffusione un contributo di pensiero originale, che ha allargato gli orizzonti della Riforma protestante, con esiti importanti sia sul piano dottrinale che culturale.

Un'esigenza avvertita e condivisa è quella di ripensare la Riforma protestante, come suggerisce Lucia Felici³¹ a livello interdisciplinare, considerando il panorama variegato e le contaminazioni che hanno portato alla trasformazione della coscienza europea, influenzando la letteratura, l'arte, il diritto, la scienza. La Riforma protestante e la risposta che darà il Cattolicesimo con la propria Riforma hanno avuto insieme indiscutibili influenze sul pensiero e sulle categorie giuridiche e politiche che hanno riguardato i concetti-chiave della modernità: libertà, tolleranza, giustizia, lavoro (si pensi alla nota tesi weberiana).

Se per certi versi la Riforma diede un impulso al processo di secolarizzazione, il mondo protestante, nella sua variegata realtà, non fu immune da atti di intolleranza come la caccia alle streghe, fra fine Cinquecento e Seicento. Anche la sacralità assunse nuove forme sia nell'immaginario collettivo sia nelle forme artistiche. La stessa immagine del tempo mutò considerevolmente: basti pensare ai sistemi diversi dei calendari, giuliano e gregoriano, che convissero parallelamente, alla diffusione dei calendari ginevrini, alla nozione del tempo come dono di Dio che non va sprecato ma impegnato con disciplina e puntualità³².

³¹ FELICI (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*, Claudiana, Torino 2015, p. 13.

³² ID., *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, cit., pp. 239-240 e ss.

S spazio aperto

a cura di *Maria Teresa Pansera*

*La filosofia è già, di per sé,
uno spazio aperto del/dal pensiero
rispetto ad ogni forma di sapere
che si chiude nelle certezze dogmatiche.
Qui vogliamo anche, più semplicemente,
riservare uno spazio per argomenti
nati in occasioni diverse, rispetto a cui
la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile
futuro approfondimento.*

Elena Pulcini

Tra desiderio e cura: il diritto delle donne alla passione

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Elena Pulcini

*Tra desiderio e cura:
il diritto delle donne alla passione*

Abstract:

What do the emancipated women of the contemporary world have in common with the Rousseau women Sophie and Julie? The image of the wife-mother, dependent on the male and totally dedicated to the care of the other, today is opposed to that of a proud subject of her own autonomy and finally authorized to take care of herself, her own desires and expectations, able to pursue her life project. Many shadows still thicken on the emancipatory path of women, shadows that Rousseau, through his ambiguities, allows us to enlighten revealing, albeit indirectly, a disturbing truth that still persists: the fact that a legal emancipation, professional and public does not fully correspond to what could be called 'emotional emancipation'. The internalization of dependence persists, with the strength of a true modern archetype, in the sphere of sentiments and affective relationships, in spite of unquestionable goals in the material and social sphere

Key-words: Education; Rousseau; Public/Private Sphere; Self/Other Care; Women Emancipation

La nostra contemporaneità è percorsa da patologie e ombre oscure che riattualizzano arcaiche forme di violenza. La quotidiana comunicazione mediatica dell'ennesimo episodio di violenza sulle donne ci inquieta e ci indigna mobilitando reazioni collettive e solidali attraverso le quali riaffermiamo le nostre conquiste, la nostra dignità, i nostri diritti. Eppure permane un sospeso, un disagio profondo per qualcosa che non riusciamo del tutto ad affermare né a rivendicare. Perché in quella violenza si annida non solo la regressione delle nostre conquiste materiali e sociali, ma anche la negazione di un diritto che non siamo ancora riuscite pienamente a conquistare, e forse neppure a riconoscere: 'il diritto alla passione, all'amore come

passione'. Diritto in generale oscurato nonché, a mio avviso, sottovalutato dalla stessa riflessione femminista. Tuttavia, è anche nella negazione di quel diritto che, ancor oggi, possiamo cogliere il ritorno di forme di sopraffazione e di violenza sulle donne. Forse allora può gettare un po' di luce tornare all'origine, alla configurazione moderna dell'immagine della donna, nel momento in cui, riconosciuta per la prima volta come soggetto, essa viene paradossalmente mutilata di una parte vitale della sua identità.

Non c'è forse immagine più potente della donna nel pensiero occidentale, di quella costruita da Rousseau nell'*Emilio*, che si impone nell'intero percorso della modernità.

Il presupposto, decisamente innovativo rispetto allo scenario settecentesco, è il principio 'naturale' della 'differenza dei sessi', che si traduce in due percorsi educativi, opposti e speculari, per Emilio e per Sofia: l'uno fondato sulla conquista dell'autonomia e la capacità di agire nella sfera pubblica, l'altro fondato sull'educazione alla dipendenza e l'acquisizione di qualità necessarie a gestire la sfera privata. Sophie (e, come vedremo, la Julie de *La Nuova Eloisa*) incarna il modello ideale di quella che diventerà la soggettività femminile moderna: la figura della donna che è destinata a diventare moglie e madre, e deve essere educata essenzialmente alla 'cura dell'altro'. Un modello che peraltro resiste nel nostro immaginario a dispetto di trasformazioni radicali e dell'innegabile percorso emancipativo delle donne, perché – ed è questa la mia tesi di fondo – è profondamente radicato nella nostra sfera emotiva¹.

Nell'*Emilio*², Rousseau come ben sappiamo usa termini inequivocabili: fatta 'per piacere' all'uomo, nel quale essa trova il proprio compimento e la propria felicità, la donna deve costruire se stessa secondo le aspettative e i desideri dell'altro³. Il suo compito è quello di aderire alla sua più profonda natura: essa possiede infatti per natura le caratteristiche

¹ Per uno sviluppo dei temi qui trattati, cfr. E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990; EAD., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

² J.J. ROUSSEAU, *Emilio*, Armando editore, Roma 1989.

³ ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 541.

S spazio aperto

che la destinano ad essere ‘per l’altro’ come la grazia, la dolcezza, e soprattutto l’attitudine all’accudimento. Non è un caso che già in tenera età le bambine mostrino inclinazioni diverse da quelle dei bambini:

I fanciulli amano il movimento e il rumore: tamburi, trottole, carrozzelle; le fanciulle preferiscono ciò che colpisce l’occhio e serve all’ornamento: specchi, monili, fronzoli e soprattutto bambole; le bambole sono la più tipica passione di questo sesso e ciò mostra nel modo più evidente che la sua inclinazione è determinata dal compito a cui è destinato⁴.

Ma se è così, potremmo obiettare: se la donna mostra fin dall’inizio la tendenza innata a prendersi cura dell’altro, che bisogno c’è dell’educazione? Eppure l’educazione è necessaria: in primo luogo, per assecondare e valorizzare queste inclinazioni naturali; in secondo luogo, per contrastare altri aspetti della natura femminile, che potrebbero comprometterne la stessa vocazione destinale. C’è infatti nella donna – dice Rousseau rivelando una delle sue molteplici ambivalenze – quella che potremmo definire una endemica tendenza al disordine e all’eccesso, la quale può impedirle di «occupare il posto che le spetta nell’ordine fisico e morale»⁵, e minacciare in generale l’ordine del mondo.

La tendenza all’ozio e all’indolenza, la frivolezza e l’incostanza⁶ e soprattutto la sfrenata istintualità sessuale⁷, sono i difetti peculiari della natura femminile che l’educazione ha il compito di guarire e adomesticare, al fine di far prevalere le virtù di cui la natura l’ha principalmente dotata. Per prevenire questo eccesso, raccomanda Rousseau, «insegnate loro per prima cosa a dominare se stesse»⁸. Diversamente da *Émile*, Sophie deve imparare a esercitare un costante controllo su se stessa per tenere a bada gli aspetti eccessivi della sua natura, deve allenarsi, per così dire, ad accettare la costrizione: «Da questa abituale costrizione deriva una docilità di cui le donne hanno bisogno per tutta la vita, poiché non cessano mai di trovarsi soggette ad un uomo o ai giudizi

⁴ *Ibid.*, p. 554.

⁵ *Ibid.*, p. 539.

⁶ *Ibid.*, p. 557.

⁷ Sui ‘desideri illimitati’ della donna, cfr. *ibid.*, pp. 541-542.

⁸ *Ibid.*, p. 557.

degli uomini, e a loro non è consentito mettersi al di sopra di questi giudizi»⁹. Assoggettarsi alla costrizione consentirà a Sophie non solo di sopportare docilmente gli inevitabili soprusi e torti da parte del partner al quale è tenuta per tutta la vita a obbedire, ma anche di prepararsi a essere l'oggetto della «costrizione più continua e più severa, quella delle convenzioni sociali»¹⁰.

Emerge qui un aspetto di grande importanza che sancisce in modo radicale il principio della differenza dei sessi: mentre Émile deve essere tenuto scrupolosamente al riparo dal potere corruttore della società, Sophie deve al contrario uniformarsi a ciò che la società, il mondo si aspettano da lei. Essa deve in altri termini adeguarsi a quel potente soggetto collettivo che è l'«opinione», esponendosi costantemente al suo giudizio. L'opinione, condannata in generale da Rousseau come fonte di alienazione e di corruzione morale, da cui Emilio deve essere assolutamente preservato, viene paradossalmente riconosciuta come un parametro necessario e legittimo dell'educazione femminile. Tale è l'importanza del giudizio altrui per le donne che non è sufficiente che esse agiscano rettamente, è necessario anche che ciò sia riconosciuto e sancito dagli altri, dalla collettività:

Proprio per legge della natura le donne, sia per se stesse che per i loro figli, sono alla mercé del giudizio degli uomini: non basta che siano degne di stima, bisogna che siano effettivamente stimate; non basta che siano belle, bisogna che piacciono, non basta che siano sagge bisogna che siano riconosciute per tali; il loro onore non risiede soltanto nella loro condotta, ma nella loro reputazione¹¹.

Sophie, insomma, è destinata a vivere costantemente sotto lo sguardo dell'altro: non solo a praticare, ma a dare prova e conferma, ogni volta, della sua incontestabile virtù.

Sarebbe tuttavia un errore pensare che la sua educazione sia solo costrittiva e repressiva. Rousseau è un pensatore assolutamente moderno, convinto del valore universale della libertà. E ciò implica che, almeno in linea di principio, le donne godano quanto gli uomini della facoltà

⁹ *Ibid.*, p. 558.

¹⁰ *Ibid.*, p. 557.

¹¹ *Ibid.*, p. 550.

S spazio aperto

di compiere le proprie scelte: prima fra tutte quella matrimoniale. Contro il modello egemone e consolidato del matrimonio (aristocratico) di convenienza, l'unione coniugale deve essere basata per entrambi i sessi sulla libera scelta del partner, la quale non potrà che essere ispirata dall'amore¹². È il sentimento naturale verso l'altro, e non prosaiche considerazioni di rango o di ricchezza, a dettare i criteri della scelta reciproca, che viene peraltro legittimata dall'approvazione genitoriale. Si tratta di un passaggio rivoluzionario che, come hanno ben mostrato gli storici della mentalità¹³, apre una nuova epoca nella concezione del matrimonio. Diversamente insomma dalla Eloisa medievale o dalla monaca di Monza manzoniana – casi esemplari del codice premoderno fondato sulla costrizione familiare – Sophie può scegliere liberamente chi sposare e chi amare; semmai, come vedremo tra breve, il problema risiede piuttosto nel 'tipo di amore' che viene ritenuto adeguato a fondare la scelta matrimoniale.

È indubbio che a dispetto di questa libertà, Sophie deve comunque subire una forma più sottile e indiretta di costrizione la quale consiste, come dicevamo, nel fatto che essa dovrà possedere le qualità necessarie, socialmente riconosciute, per diventare la perfetta compagna di Emilio e la premurosa madre dei suoi figli. Ma più che di severo autocontrollo e imposizione di doveri si tratta di quella che potremmo definire una sapiente e capillare 'cura di sé', la quale, stimolata dallo sguardo vigile del precettore, assecondi di fatto le qualità e le inclinazioni naturali della donna, o meglio quelle qualità virtuose che ne confermano e ne esaltano la più autentica natura.

Rousseau si addentra a questo proposito in una dettagliata descrizione delle strategie per soddisfare questo obiettivo: egli auspica per la donna una cura in primo luogo 'fisica', un'attenzione al proprio corpo, compresa l'alimentazione, che dovrà essere diversa da quella dell'uomo privilegiando un regime vegetariano; in secondo luogo, una cura 'estetica' che ponga attenzione più alla grazia e alla gentilezza che ai

¹² *Ibid.*, pp. 604 e ss.

¹³ Basti citare PH. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari, Laterza 1976; L. STONE, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra '500 e '800*, Torino, Einaudi 1983.

fasti vistosi della bellezza¹⁴, magari attraverso l'apprendimento delle arti femminili come il canto e la danza; infine, una cura, per così dire, 'morale' che coltivi e potenzi le preziose qualità femminili come la saggezza pratica, l'intuizione e la finezza dell'osservazione.

Le donne insomma devono essere 'femminili' in ogni aspetto della loro esistenza: dalla scelta dei cibi, al comportamento, alla promozione capillare delle loro virtù naturali; devono aver cura di sé e della loro femminilità perché questo è il presupposto fondamentale per poter svolgere il ruolo a cui sono destinate. La 'cura di sé', in altri termini, tesa alla costruzione di un preciso modello di soggettività femminile, è essenzialmente finalizzata alla 'cura dell'altro'.

In ciò, ci dice Rousseau, a volte con toni a dir poco brutali e sconcertanti per la nostra coscienza contemporanea¹⁵, risiede non solo per la donna la più alta realizzazione di sé, ma anche un'immediata contropartita: la quale consiste nell'acquisire ed esercitare 'potere'. Paradossalmente, costruirsi in funzione dell'altro consente al soggetto femminile di esercitare una forma peculiare di potere che trova la sua fonte proprio nella cura: nella gestione quotidiana dei bisogni, desideri e aspettative dell'altro. Il potere femminile, infatti, non è una conquista, è anch'esso una dotazione naturale: «Se le donne esercitano un così grande potere non è perché gli uomini lo abbiano loro concesso, ma perché così vuole la natura»¹⁶. È il potere che scaturisce dalla gestione dei sentimenti e dalla cura della relazione, e con il quale la donna gioca per così dire anche d'astuzia per ottenere dall'altro ciò che vuole: «Il potere della donna è fatto di dolcezza, di accortezza, di compiacenza; i suoi ordini sono carezze, le sue minacce pianti. Ella deve dominare nella casa come un ministro nello Stato, facendosi comandare quello che vuole fare»¹⁷. È il potere passivo e indiretto di chi è avvezzo ad usare non la forza e la coercizione ma l'arma sottile della persuasione e perfino del sottile ricatto

¹⁴ ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 617.

¹⁵ In un passaggio molto eloquente, Rousseau afferma che la donna deve «[...] piacere e rendersi utili a loro, farsene amare e onorare, allevarli da piccoli, averne cura da grandi, consigliarli, consolarli, rendere loro la vita piacevole e dolce [...]» *Ibid.*, § L'educazione della donna.

¹⁶ *Ibid.*, p. 544.

¹⁷ *Ibid.*, p. 615.

S spazio aperto

affettivo, se questo è l'unico mezzo per assolvere alla funzione di governo della sfera intima. Si configura qui, evidentemente uno stereotipo, tuttora duro a morire in quanto iscritto nel nostro immaginario e nelle zone più profonde della nostra sfera emotiva, con cui è più difficile di quanto sembri riuscire a fare i conti.

Emerge dunque la profonda ambivalenza che connota il soggetto femminile rousseauiano: la donna è libera ma dipendente dall'altro e assoggettata all'opinione, esercita potere ma solo nella sfera privata e in forme indirette e compiacenti, provvede alla cura di sé ma soprattutto in funzione della cura dell'altro. Da questa ambivalenza conseguono due fondamentali mutilazioni dell'identità femminile.

La prima è stata ampiamente sottolineata dal pensiero femminista e riguarda il confinamento della donna nella sfera privata e la sua esclusione dalla sfera pubblica, la quale è unicamente riservata al soggetto maschile. Non si tratta certo di un principio inedito, perché l'intero pensiero occidentale e moderno si fonda sulla dicotomia pubblico/privato a sua volta sancita attraverso l'opposizione maschile/femminile¹⁸. Ne ritroviamo l'origine in Aristotele quando, in una visione nettamente gerarchica, oppone all'*oikos* quale regno della necessità riservato alle donne (oltre che a schiavi e bambini), la *polis* quale regno della libertà, spazio peculiare degli uomini e dell'azione politica¹⁹.

Rousseau, tuttavia, conferisce a questa dicotomia una diversa connotazione: in primo luogo perché nella modernità il privato, come ha ben sottolineato Hannah Arendt, non è più solo l'ambito nel quale si soddisfano i puri bisogni riproduttivi ma assume una inedita dignità²⁰, e gode, mi preme aggiungere, di una indubbia valorizzazione come sfera degli affetti; in secondo luogo, perché la donna non è più la creatura inferiore gerarchicamente destinata alla soddisfazione dei bisogni elementari degli uomini liberi, ma, come abbiamo appena visto, un soggetto dotato di una sua peculiare sovranità che si esercita appunto nella casa.

¹⁸ J.B. ELSHTAIN, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1981.

¹⁹ ARISTOTELE, *Politica*, Laterza, Roma 1997.

²⁰ H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.

Basti richiamare l'appassionato omaggio che Rousseau rivolge alle donne nel *Discorso sulla disuguaglianza*:

Come potrei dimenticare quella preziosa metà della repubblica che fa la felicità dell'altra, e che con la sua mitezza e saggezza, vi mantiene la pace e i buoni costumi? Amabili e virtuose cittadine, destino del vostro sesso sarà sempre di governare il nostro. Noi fortunati quando il vostro casto potere, esercitato esclusivamente nell'unione coniugale, si fa sentire per la gloria dello Stato e la felicità pubblica!²¹.

Attraverso la sapiente gestione del tessuto delle relazioni intime, essa provvede a garantire il benessere e la felicità del partner e dei propri figli assicurando il delicato equilibrio e la coesione della famiglia, quale luogo esclusivo di esercizio del suo potere. C'è peraltro, come si è già accennato, una preziosa dotazione naturale che spinge spontaneamente le donne a ritrarsi nell'ambito dell'*oikos*: ed è il sentimento del 'pudore', che in Rousseau assume una rilevanza assoluta in quanto, come emerge più chiaramente ne *La Nuova Eloisa*²², sta a fondamento delle migliori virtù femminili come la modestia, la decenza, la riservatezza e quella 'seduttività' tutta allusiva che come vedremo consolida la relazione d'amore. Ma, aggiunge Rousseau nella *Lettera a d'Alembert*,

anche se si potesse negare che un particolare sentimento di pudore sia proprio delle donne, non sarebbe meno vero che nella società il loro compito deve essere limitato a una vita domestica e ritirata, e che è necessario educarle con criteri adatti a questo scopo. [...] Vi è forse nel mondo uno spettacolo così commovente, così degno di rispetto come quello di una madre di famiglia circondata dai suoi figliuoli, intenta a organizzare i lavori domestici, procurando così una vita felice al marito e governando saggiamente la casa?²³

²¹ ROUSSEAU, *Discorso sulla disuguaglianza*, Laterza, Roma 2017, p. 276.

²² Cfr. per es. il passo seguente: «Ce qui nous sépare des hommes, c'est la nature elle-même, qui nous prescrit des occupations différentes; c'est cette douce et timide modestie qui, sans songer précisément à la chasteté, en est la plus sûre gardienne; c'est cette réserve attentive et piquante qui, nourrissant à la fois dans les coeurs des hommes et les désirs et le respect, sert pour ainsi dire de coquetterie à la vertu» (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Flammarion, Parigi 1967, p. 4, XIII).

²³ ROUSSEAU, *Lettera a d'Alembert*, La Nuova Italia, Scandicci 1987.

Attraverso quello che altrove ho definito il ‘potere di unire’²⁴, vale a dire la capacità di garantire la coesione della struttura familiare e la felicità dei suoi membri, la donna gode insomma di una indiscutibile sovranità; la quale coincide tuttavia con una sua netta esclusione dalla sfera pubblica; un’esclusione che non tollera infrazioni pena il tradimento stesso della natura femminile.

C’è tuttavia una seconda mutilazione dell’identità femminile sulla quale, come ho premesso sopra, non è stata posta sufficiente attenzione ed è quella che vorrei definire la ‘negazione del diritto alla passione’, all’amore come passione.

Rousseau, è bene puntualizzare, ha una concezione ambivalente delle passioni: positive quando sono naturali, negative quando sono prodotte dalla società e derivano da quel nucleo emotivo fondamentale che è l’*amor proprio*. L’amore non sfugge a questa distinzione, come emerge in particolare nella *Nuova Eloisa* dove, sebbene dotato di una sua peculiare nobiltà²⁵, esso sfocia in effetti distruttivi: in quanto isola gli amanti dalla collettività, non è duraturo, pone l’Io in contraddizione con se stesso, provoca la scissione del Sé. Il romanzo mostra il sofferto e difficile percorso della protagonista, Julie, che rinuncia infine alla passione per il suo precettore Saint-Preux e decide di sposare Wolmar, il maturo e ragionevole candidato proposto dal padre che possiede le qualità necessarie per fondare l’unione coniugale.

Quale forma di affettività portatrice di caos e di eccesso, di disordine e di isolamento, l’amore-passione non può fondare la famiglia²⁶, la quale deve assolvere alla sua duplice funzione di realizzazione dell’individuo e di agenzia della società. Gli storici della mentalità, a partire da Philippe Ariès, ci rivelano, come si è già accennato, che il ‘700 vede la nascita del matrimonio d’amore e la trasformazione della famiglia

²⁴ Cfr. PULCINI, *Il potere di unire*, cit.

²⁵ Diversamente da altri testi, come il *Discorso sull’origine della disuguaglianza*, o la *Lettera a d’Alembert*, in cui la passione amorosa è oggetto di netta condanna, *La Nuova Eloisa* propone una visione ambivalente dell’amore che ne coglie, per così dire, il tratto archetipico.

²⁶ Secondo il mito occidentale dell’amore-morte, la passione non può durare, non può calarsi nella prosaicità del quotidiano, non può fondare un’istituzione preziosa per l’intero equilibrio della società, come la famiglia; cfr. D. DE ROUGEMONT, *L’amore e l’Occidente*, Rizzoli, Milano 1977.

in area degli affetti, grazie anche alla valorizzazione dell'amore materno, ma soprattutto all'affermarsi del valore sociale dell'individuo. Allo stesso tempo, però, essa deve assolvere alle sue funzioni sociali (funzioni riproduttive, ma anche funzioni coesive e di stabilità della sfera privata). Essa dovrà dunque essere fondata non sulla passione, ma su una forma di affettività che non metta in pericolo il delicato equilibrio tra pubblico e privato, tra esigenze individuali ed esigenze sociali.

Ciò che Julie fa attraverso la scelta del matrimonio (con Wolmar) è trasformare la passione in un sentimento che depuri l'amore dai suoi eccessi e lo renda compatibile con la vita collettiva, diventando il perno dell'intera comunità di Clarens:

L'amour – scriverà Julie a Saint-Preux – est accompagné d'une inquiétude un continuelle de jalousie et de privation, peu convenable au mariage, qui est un état de jouissance et de paix. On ne s'épouse point pour penser uniquement l'un à l'autre, mais pour remplir conjointement les devoirs de la vie civile, gouverner prudemment la maison, bien élever ses enfants. Les amants ne voient jamais qu'eux, et la seule chose qu'ils sachent faire est de s'aimer. Ce n'est pas assez pour des époux, qui ont tant d'autres soins à remplir [...] ²⁷.

Nasce quindi quello che propongo di chiamare 'il codice del sentimento', incarnato dall'amore coniugale, evidentemente ispirato alla tradizione cristiana dell'*agape*, e opposto all'amore-passione, che si fonda invece sulla tradizione mortale dell'eros.

Si tratta di un codice che trova una generale risonanza nel pensiero settecentesco. Nel '700 assistiamo, infatti, alla 'riabilitazione della natura umana': contro il pessimismo antropologico seicentesco (da Hobbes ai giansenisti come Pascal) si configura cioè un'antropologia positiva che prelude alla riabilitazione delle passioni e della vita emotiva. Ne è conferma l'importanza del concetto di 'sensibilità': concetto cardine dell'antropologia settecentesca che include una pluralità di dimensioni (biologica, psicologica, morale). La sensibilità diventa la fonte di una nuova identità che, in contrasto con il razionalismo cartesiano, trova in essa la propria fonte. La sensibilità è inoltre inscindibile da quel nuovo

²⁷ ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, cit., p. 3, XX.

S spazio aperto

e potente ideale che è la ricerca della felicità. La felicità, dice Rousseau (attraverso la voce del precettore di Emile), è il fine di ogni essere sensibile, ribadendo di fatto un ideale diffuso del suo tempo. Si assiste non a caso al proliferare dei trattati sul *bonheur*: l'intera riflessione del secolo presenta la felicità come una sorta di imperativo antropologico. L'Io, l'Io sensibile, tende naturalmente alla felicità: il *bonheur* diventa, per così dire, un diritto naturale, legittimo e inconfutabile al pari dei due basilari diritti naturali dell'individuo moderno già consolidati, come la libertà e l'uguaglianza.

Tuttavia, parallelamente alla riabilitazione della vita emotiva, si assiste a un indebolimento del concetto di passione che trova le sue radici nel concetto stesso di sensibilità. La sensibilità, che è la fonte delle passioni, è anche ciò che spinge l'Io a limitarne gli eccessi, a moderarle ai fini stessi della felicità. L'Io sensibile è naturalmente virtuoso. In altri termini, il '700 recupera il carattere positivo della natura e dell'affettività solo a patto di investirla di un'immediata qualità morale. Viene posta in atto, come è stato detto, una duplice operazione di 'moralizzazione della natura' e 'naturalizzazione della morale'²⁸, con la quale si approvano la natura e le passioni solo depurandole dell'eccesso e di ogni carattere distruttivo. Come recita la voce *Sensibilité* dell'*Enciclopedia*:

Le anime sensibili possono, a causa della loro vivacità, cadere in errori che gli uomini cauti non commetterebbero mai; ma esse li superano di molto tramite la quantità dei beni che producono. Le anime sensibili hanno un'esistenza più intensa delle altre; per loro i beni e i mali si moltiplicano. La riflessione può fare l'uomo probò; ma la sensibilità fa l'uomo virtuoso. La sensibilità è la madre dell'umanità, della generosità; essa serve il merito, soccorre lo spirito, ed è capace di persuasione²⁹.

Essa modera naturalmente gli eccessi e trasforma, potremmo dire, le passioni in sentimenti³⁰. Il sentimento si configura come un concetto

²⁸ J. EHRARD, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, Paris 1970.

²⁹ P. CASINI (a cura di), *Enciclopedia, o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e d'Alembert*, Laterza, Roma-Bari 1968.

³⁰ Tema a mio avviso molto interessante che non posso sviluppare qui. Di *passions douces, sentiments agréables* parla Diderot nella voce *Passion* dell'*Encyclopédie*: «È ancora un uso moderato delle nostre facoltà, sia del cuore, sia dello spirito, che ne fa la perfezione;

a uguale distanza dalla passione e dalla ragione, dagli eccessi della passione e dalla freddezza della ragione. E non è un caso se nel suo *Sources of the Self*, Charles Taylor ha di recente riconosciuto nel sentimento il perno stesso di quella che egli definisce «la cultura della modernità»³¹.

La peculiarità di Rousseau consiste tuttavia nel fondare su di esso le relazioni all'interno della famiglia; e soprattutto nell'identificarlo essenzialmente con la donna che ne diventa la prima e 'naturale' promotrice. La donna è, infatti, colei che può depurare la passione amorosa, contaminata dall'*amour propre*, trasformandola nell'amore coniugale: una dimensione affettiva priva di eccessi e duratura, che non incorre nel pericolo dell'egoismo ma che anzi può diventare il perno della vita collettiva, come accade nella comunità di Clarens. È significativo infatti che mentre Saint-Preux resiste fino alla fine rivendicando il legittimo diritto alla passione, Julie lotta invece fin dall'inizio per convertirla in sentimento, convinta che su questo possa poggiare non solo la durata dell'amore e la felicità della coppia coniugale, ma anche quella degli altri, dell'intera collettività.

In questa operazione di depurazione, la donna ha peraltro, come abbiamo visto, un ottimo alleato, che è il sentimento istintivo del pudore, come la stessa Julie conferma per esempio in una lettera a Claire:

Voilà pourquoi les époux mêmes ne sont pas exceptés de la règle; voilà pourquoi les femmes les plus honnêtes conservent en général le plus d'ascendant sur leurs maris, parce qu'à l'aide de cette sage et discrète réserve, sans caprice et sans refus, elles savent au sein de l'union la plus tendre les maintenir à une certaine distance, et les empêchent de jamais se rassasier d'elles³².

Il pudore svolge inoltre un ruolo essenziale anche nella coppia Emilio-Sofia. Sebbene, a differenza di Julie, Sofia sposi di fatto l'uomo che ama, sarà tuttavia chiamata a un'attenta e capillare gestione della relazione coniugale per garantirne l'equilibrio, la durata e la felicità. Facendosi

e quest'uso fa nascere in noi dei sentimenti gradevoli, da cui derivano delle inclinazioni e delle passioni adeguate alla nostra natura» (CASINI (a cura di), *Enciclopedia, o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, cit.).

³¹ CH. TAYLOR, *Radici dell'Io*, Feltrinelli, Milano 1993.

³² ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, cit., p. 3, XIII.

S spazio aperto

guidare dal suo istintivo pudore³³, Sophie ha la facoltà di mantenere vivo, dopo il matrimonio, il legame con Emilio attraverso una distanza che permetta la gestione disciplinata dell'amore e del trasporto sensuale. Passando gradualmente dal ruolo di amante a quello di sposa e madre, essa sa sostituire alla passione, che inevitabilmente si spegne attraverso il possesso e lo scorrere del tempo, una 'dolce abitudine' fondata sulla fiducia che si crea nella vita in comune e sulla condivisione del ruolo genitoriale.

La depurazione della passione trova inoltre un sostegno decisivo nell'*amore materno*: sentimento cruciale da sempre identificato con l'immagine sublime dell'amore puro e disinteressato, cui la modernità conferisce però un inedito valore sociale e morale. L'amore materno non può essere contaminato dalla passione e la figura della donna-madre deve di fatto sostituire quella della donna-amante: dal momento in cui diventa sposa e madre, ogni traccia dell'amore-passione equivale alla trasgressione blasfema di qualcosa di sacro. La creativa fecondità dell'amore materno si oppone inoltre alla sterilità dell'amore-passione, come Rousseau ci suggerisce indirettamente (e subdolamente) attraverso la vicenda di Julie: la quale non a caso non resta incinta di Saint-Preux e diventa madre solo con il sobrio sposo Wolmar.

L'amore coniugale e l'amore materno diventano dunque i due poli fondamentali del codice del sentimento, di cui la donna è l'indiscussa custode. Secondo un *topos* destinato a consolidarsi nell'arco dei secoli successivi, trasgredire questo codice significa per le donne tradire la propria natura e incorrere nella condanna morale: basti pensare ad alcuni romanzi otto-novecenteschi, simbolicamente rappresentativi – da *Anna Karenina* di Tolstoj, a *Madame Bovary* di Flaubert a *La lettera scarlatta* di Hawthorne – o alla figura dell'isterica, delle cui patologie mentali la psicoanalisi ci ha rivelato l'origine culturale e sociale. Si delinea inoltre, sia detto solo per inciso, una doppia morale che concede invece all'uomo la legittimità della trasgressione, come mostra in modo esemplare il diverso destino di Anna e Vronski nel romanzo tolstoiano.

Tutto questo vuol dire che, nella rinuncia alla passione e nella sua

³³ «L'uno deve essere attivo e forte, l'altro passivo e debole: è necessario che l'uno voglia e possa, è sufficiente che l'altro offra poca resistenza» (ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 540).

identificazione con il sentimento, la donna subisce, come ho premesso, una profonda ‘mutilazione emotiva’ che ne corrode la stessa identità. È Rousseau stesso, con un passaggio indubbiamente geniale, a mostrarci l’inevitabile fatalità di questo esito quando, nelle pagine finali della *Nuova Eloisa*, ci rivela il sia pur parziale fallimento della scelta di Julie. Essa ha non solo accettato, sposando Wolmar, di aderire al suo ruolo coniugale e materno e di privilegiare, rispetto agli eccessi dell’eros, la sollecita dedizione e l’affettuosa alleanza, ma ha anche trasformato l’amore che la legava a Saint-Preux, convertendolo in una tenera e asessuata amicizia: ha insomma raggiunto l’obiettivo di far prevalere sentimenti tutti buoni e positivi sui pericolosi e inquieti eccessi della passione. Ha così realizzato la coesione e la felicità dell’intera comunità di Clarens, libera da conflitti, coronando un desiderio che è profondamente iscritto nella sua natura. Tuttavia, essa viene invasa da un sentimento di vuoto e di perdita di sé che nel pieno della felicità collettiva le fa dichiarare, sorprendentemente, «la felicità mi annoia». La sua scelta, infatti, ha richiesto la rinuncia al *pathos*, al desiderio quale forza vitale e fonte della coesione interiore del Sé:

Je ne vois partout que sujets de contentement – essa confessa infine a Saint-Preux – et je ne suis pas contente; une langueur secrète s’insinue au fond de mon coeur; je le sens vide et gonflé, comme vous disiez autrefois du vôtre; l’attachement que j’ai pour tout ce qui m’est cher ne suffit pas pour l’occuper; il lui reste une force inutile dont il ne sait que faire. Cette peine est bizarre, j’en conviens, mais elle n’est pas moins réelle. Mon ami, je suis trop heureuse; le bonheur m’ennuie³⁴.

Senza rinnegare tutto ciò che è stato conquistato attraverso la scelta morale che ha comunque appagato una parte di sé – il matrimonio, Clarens, la solidarietà tra individui legati da sentimenti virtuosi e legami trasparenti – Julie sente affiorare la ‘nostalgia del desiderio’, che si era illusa di aver trasceso e sublimato; e torna, per evocare un *topos* peculiare della visione occidentale dell’amore, a ‘desiderare il desiderio’, inteso nella sua più profonda essenza di irrinunciabile slancio vitale:

³⁴ ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, cit., p. 6, VIII.

S *pazio aperto*

Dans le règne des passions – essa dichiara a Saint Preux, concedendosi poco prima di morire la confessione di un'inattesa verità – elles aident à supporter les tourments qu'elles donnent; elles tiennent l'espérance à côté du désir. Tant qu'on désire on peut se passer d'être heureux [...] Ainsi cet état se suffit à lui-même, et l'inquiétude qu'il donne est une sorte de jouissance qui supplée à la réalité, qui vaut mieux peut-être. Malheur à qui n'a plus rien à désirer! il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède³⁵.

Affiora qui un'idea di felicità diversa da quella che scaturisce dalla compiuta realizzazione della vita comune e dall'attenzione alle esigenze di tutti coloro che vi partecipano: un'idea di felicità che può trarre paradossalmente alimento non da buoni e virtuosi sentimenti, ma proprio dall'inquietudine generata dalla passione e dalla sua forza dirompente. Questa, infatti, non è stata eliminata né trasformata, bensì è stata solo rimossa, generando quel senso di disgregazione e di smarrimento di sé che, come Freud e la psicoanalisi ci insegnano, sempre si accompagna alla rimozione dei sentimenti più autentici.

Aver cura degli altri e della felicità degli altri, ha richiesto dunque al soggetto femminile di sacrificare la parte più autentica e vitale di sé, nella quale risiede appunto il senso di sé, la percezione stessa di esistere.

A questo punto, la domanda inevitabile è: che cosa abbiamo in comune, noi donne emancipate del mondo contemporaneo con la Sophie e la Julie rousseauiane?

È indubbio che le lotte delle donne e il faticoso percorso verso la costruzione di un soggetto femminile dotato pienamente dei diritti di libertà e uguaglianza abbiano realizzato conquiste imparagonabili con l'immagine rousseauiana e settecentesca della donna. Nonostante gli ostacoli posti da quello che è stato definito il 'soffitto di cristallo', che spesso impedisce ancora alle donne di raggiungere posizioni di prestigio e di eccellenza, godiamo, almeno in Occidente, delle 'pari opportunità', della libertà di accedere a tutte le sfere del sociale rompendo la costrizione claustrofobica dell'identificazione con la sfera privata. All'immagine della moglie-madre, dipendente dal maschile e totalmente dedita alla cura dell'altro, si

³⁵ *Ivi*.

contrappone oggi quella di un soggetto fiero della propria autonomia e finalmente autorizzato a prendersi cura di sé, dei propri desideri e aspettative, capace di perseguire con determinazione il proprio progetto di vita.

Eppure molte ombre si addensano ancora sul percorso emancipativo delle donne, ombre che Rousseau, attraverso le sue ambiguità, ci consente di illuminare rivelandoci, sia pure indirettamente, una verità inquietante che persiste tuttora: il fatto cioè che a un'emancipazione giuridica, professionale e pubblica non corrisponde pienamente quella che vorrei definire 'un'emancipazione emotiva'.

L'interiorizzazione della dipendenza permane, con la forza di un vero e proprio archetipo moderno, nella sfera dei sentimenti e delle relazioni affettive, a dispetto di incontestabili traguardi nella sfera materiale e sociale. Lo apprendiamo dalla cronaca o da ciò che accade nelle stanze segrete della terapia psicoanalitica, dove alla figura dell'isterica è subentrata quella della donna scissa, disarmata di fronte al contrasto tra libertà e subalternità, incapace, a dispetto di un riconosciuto potere professionale, economico e sociale, di gestire una sofferenza interiore oscura e corrosiva. Una sofferenza per lo più inconfessata persino a se stessa, che deriva dall'incapacità di dare piena legittimità alla propria libertà emotiva, dal senso di colpa che scaturisce dal dare priorità alla cura di sé sulla cura dell'altro.

Accade dunque che una donna realizzata e appagata per esempio nella sua professione e nelle sue funzioni pubbliche, possa diventare allo stesso tempo vittima silenziosa di umiliazioni nella sfera affettiva, dove è meno pronta a 'riconoscere' i propri diritti e soprattutto ad esercitarli. Si pensi al permanere di una sottile gerarchia nell'organizzazione domestica della divisione del lavoro, dove è tuttora 'naturale', nonostante decreti legislativi in senso contrario, che le donne continuino a occuparsi dell'onerosa organizzazione della vita quotidiana, della cura dei figli, delle funzioni riproduttive. O alle non sempre sottili dinamiche di prevaricazione da parte dell'altro sesso nella sfera professionale, come ci rivela la recente esplosione del problema delle molestie sessuali. Ma soprattutto si pensi alla difficoltà femminile di opporsi a forme di dominio e di sopraffazione, da parte di un maschile risentito che torna a mostrare il suo volto violento. Un maschile che si è sforzato di venire a

S spazio aperto

patti con l'autonomia materiale e sociale delle donne, ma che non tollera e non accetta, appunto, la loro autonomia emotiva; e reagisce con forme di violenza estrema, come ci conferma il dilagare dei fenomeni di *stalking* e femminicidio, che sempre più occupano la scena sociale e abbondano nell'agenda massmediale.

Tutto questo vuol dire che non basta, in altri termini, la conquista dei diritti e delle pari opportunità sul piano giuridico, e neppure il diffuso riconoscimento sociale della libertà e della parità. È altrettanto importante, per le donne, agire sulla propria interiorità, sulla sfera emotiva, reintegrare gli aspetti sacrificati alla costruzione della propria immagine da parte dell'altro e per l'altro. E ciò vuol dire avere il coraggio delle proprie emozioni, anche negli aspetti negativi, ambivalenti e chiaroscurali: indipendentemente da ciò che l'altro e il mondo si aspettano da loro, da noi. Vuol dire insomma concedersi il diritto alla passione, con il suo carico vitale di eccesso, disordine, imprevedibilità. Non solo perché questo prelude a una piena realizzazione di sé che scongiuri pericolose regressioni; ma anche perché ciò consente di liberare la cura dell'altro dagli aspetti oblativi e sacrificali, per trasformarla eventualmente in una scelta autonoma e consapevole. La cura dell'altro, la capacità di attenzione all'altro da sé, mi preme sottolineare sia pure per un rapido accenno³⁶, rappresentano una preziosa eredità delle donne che è importante salvaguardare perché conferisce valore a qualcosa di importante che nella tradizione occidentale e moderna è stato invece penalizzato e svalutato: vale a dire il valore del legame, della relazione, la consapevolezza che il soggetto è sempre inserito in un contesto di vincoli e legami che lo costituiscono. Salvaguardare quest'aspetto, che per essere efficace dovrebbe peraltro estendersi anche all'altro sesso, significa tuttavia pensarlo in un'alleanza indissolubile con la cura di sé: intesa anche, per le donne, come capacità di 'riappropriarsi del diritto alla passione'.

³⁶ Potendo qui solo evocare l'ormai vastissima letteratura sulla cura, da Carol Gilligan a Joan Tronto, da Virginia Held a Eva Kittay, da Sandra Laugier a Patricia Paperman, fino alla crescente riflessione in Italia (da Luigina Mortari a Caterina Botti a chi scrive), mi sia consentito rinviare al mio *Donner le care*, in «Revue du Mauss» 39, 2012, pp. 49-66; trad. it. *Cura di sé, cura dell'altro*, in «Thaumàzein» 1, 2013, pp. 85-102.

Ventaglio delle donne

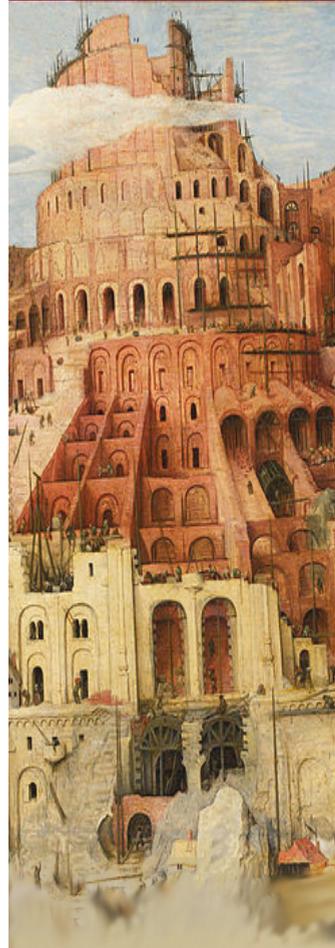
a cura di *Federica Giardini*

*Il pensiero femminile è intessuto di passioni,
progetti, saperi, conflitti, responsabilità e speranze;
è pensato da donne che collocano
alla base delle proprie esperienze pratiche
e teoretiche la loro identità di genere,
interrogandosi su una possibile specificità
del filosofare al femminile.*

Marisa Forcina

Rosetta Stella tra saperi e femminismi separati negli anni '90

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Marisa Forcina

*Rosetta Stella tra saperi e femminismi
separati negli anni '90***Abstract:**

The paper analyses, with empathy, the thought of a prematurely disappeared feminist, Rosetta Stella, and her contribution to the questions of feminism in the 90s, as a reflection that has combined freedom and feminine difference with the knowledge of tradition, expressed by philosophy, or by politics, or by history. In particular it remembers Stella's comparison with religion to reaffirm the materiality of transcendence, dismantling the link between the sacred and the patriarchy, between theology and male centrism, between the saint or the sanctity of faith and mono sexism. Rethinking Christianity, rethinking God was for her and for many others today, not a theological question to know, but a question of experience, also paying some marginality.

Key-words: Rosetta Stella; Difference; Feminism; Marginality; Theology

Sono passati già due anni dalla prematura scomparsa di Rosetta Stella che è stata una presenza mai scontata per molte di noi che abbiamo coniugato la libertà e la differenza femminile con il sapere della tradizione, sia quello espresso dalla filosofia, o dalla politica, o dalla storia. Rosetta, soprattutto negli ultimi anni, aveva scelto il confronto con la religione e cercato di darci il sapore forte che ha la materialità della trascendenza. La sua pratica femminista, capace sempre di un nuovo ribaltamento faceva leva sulla differenza che incalza come nuova risorsa ogni processo stereotipato, e a quella pratica fu fedele sia con il pensiero che con la scrittura, rileggendo simboli e rappresentazioni e cercando sempre il senso più profondo e radicale di un significato che, il più delle volte, non è quello che emerge in maniera palese e scontata.

Parlerò in prima persona del mio rapporto con lei non

**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Immagini e Filosofia****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****Libri ed eventi**

Ventaglio delle donne

tanto in nome di un'amicizia che ci legava nella distanza tra Roma, dove lei aveva scelto di vivere, e il Salento dove io ho continuato a essere me stessa, quanto perché, in quegli anni, il confronto fu pratica condivisa e cercata e l'amicizia politica si definì nelle sue linee essenziali.

Il mio primo, più significativo, incontro con Rosetta Stella risale al 1996, quindi proprio all'inizio di quel suo percorso che sarà poi esplicitato in *D'un tratto del tutto. Una femminista alle prese con Dio*, pubblicato nel 2002 e che raccoglieva i testi dal 1995 al 2000. Dopo, in *Sopportare il disordine*, riunì i saggi e gli interventi pubblici che aveva scritto dal 2000 al 2005. Ma già nel 2001, nel libro dedicato al *Magnificat* aveva quasi costretto molte e molti dei suoi amici migliori a confrontarsi con la semplicità del «sì» di Maria, una semplicità che autorizza a vivere la vita con ciò che essa porta con sé di inatteso e imprevisto, ma proprio perciò capace di libertà e di grandezza che sono ciò che la consapevolezza di sé necessariamente comporta.

Nel '96 eravamo state invitate entrambe a lavorare per un numero di DWF, dedicato a «Omelle di donne»¹. L'idea, come al solito, era stata di Vania Chiurlotto, che dal 1986 al 2001 fece parte della redazione della rivista di studi e politica femminista e della Cooperativa editrice Utopia. Apro una parentesi per ricordare che Chiurlotto aveva mostrato di avere in quegli anni una straordinaria intelligenza politica e, anche se non li firmava, era lei che progettava i numeri e scriveva gli editoriali; non solo, ma posizionava anche le scelte politiche e la crescita e la coscienza femminista. Certamente la collaborazione della redazione era stata sempre importante, ma la mano che muoveva e descriveva i percorsi tra scritture sollecitate e traduzioni illuminanti era la sua. Nel 2001, Chiurlotto lasciò la rivista, dopo aver curato con Francesca Perrone gli indici, dalla prima uscita nel 1975 al 2000.

Certamente, ci vuole molta più dedizione, tempo, capacità di mediazione, e vero e proprio sapere nel coordinare una rivista – progetto culturale che nasce con la pretesa di durare nel tempo – così come fare o promuovere una scuola, piuttosto che mettersi a scrivere, con passo solitario, un volume.

¹ Cfr. *DWF donnawomanfemme*, Editrice coop. UTOPIA, Roma 1986, n. 30-31.

Ventaglio delle donne

Anche riguardo a questa idea di voler aprire, fondare una scuola siamo state con Rosetta in un certo senso vicine. Che fosse solo una ‘scuoletta’, come Rosetta chiamò la sua di teologia, o solo una ‘scuola estiva’, come Francesca Brezzi e io chiamammo quella che insieme fondammo a Lecce², è certo che ci accomunava il desiderio di sdoganare i rapporti di forza che definivano e ancora definiscono la permanenza nell’università o nei sacri recinti delle istituzioni ufficiali, per aprirci e aprire le istituzioni a un ascolto relazionale dagli sviluppi imprevedibili, proprio perché non basato sui ruoli e le valutazioni ufficiali. Quello che noi non volevamo era che i rapporti di forza, che definiscono il destino della presenza o meno nella struttura dell’università, o in altre forme di aggregazione riconosciute, determinassero anche il destino dei pensieri delle donne.

Tornando al numero di DWF, a cui partecipammo Rosetta ed io nel lontano 1996, lo spirito era, ancora una volta, verso un femminismo inteso, anche e soprattutto, come una questione di sguardo: una pratica che sa assumersi la titolarità del proprio sguardo. Chiurlotto spingeva in quegli anni verso un femminismo che è un saper vedere e un voler rompere con le pratiche, le descrizioni, le rappresentazioni stereotipate e la mortale geometria delle cristallizzazioni. Fu in quegli anni, in effetti, che il femminismo si consolidò come una pratica che andava ben al di là di ogni attesa di riscatto emancipatorio, e che si dirigeva verso una considerazione che non prescindeva più da ciò che è il più proprio e il più autentico sentire.

L’intento del femminismo era, infatti, di mettere in discussione il senso comune e tutti gli atteggiamenti ancora legati alla spinta emancipazionista, come se questa spinta fosse una specie di biglietto pagato o da pagare per avere l’accesso a un pensiero divergente, o semplicemente un pensiero libero sulle cose. Ed è stata questa consapevolezza ciò che ha caratterizzato maggiormente il modo di essere di Rosetta.

Un modo di essere che però non era isolato, ma si era nutrito anche alla scuola dell’Udi. Il suo stesso pensare, così come avveniva per

² Testimonianza e documentazione facilmente accessibile della scuola estiva leccese sono i complessivi quattordici volumi di atti degli incontri puntualmente pubblicati ogni anno presso l’editore Milella di Lecce nella collana «Quaderni».

Ventaglio delle donne

molte di noi, cresceva con il confronto e con le relazioni magistrali che si costruivano proprio attraverso quell'associazione e questo diventava scuola. L'Udi fu, infatti, in quel periodo un luogo di formazione eccellente, e segnò i percorsi e le future posizioni di tante persone che lì si erano formate, penso ad esempio a Pina Nuzzo, che poi si fecero mediazione e sapere di altri percorsi. I temi, infine, venivano discussi in DWF, in dialogo con altre riviste, o con i saggi delle filosofe più famose.

Quel numero di DWF del '96 su *Omelie di donne* dava la parola ad alcune delle firme più intelligenti del mondo cattolico: Marisa Bellenzier, che era stata tra le fondatrici di *Progetto donna*, il primo gruppo cattolico che aveva scelto il pensiero della differenza come criterio della propria pratica femminista, e poi c'era un testo della giornalista Rosangela Vegetti e uno della giovane teologa Marinella Perroni e anche un altro di Angela Putino, la cui filosofia già era occasione di discussione e confronto tra noi altre.

Emergevano in tutte affermazioni molto interessanti, non solo ma non si trattava di mettere insieme una pluralità di testi, ma ci si poneva in ascolto di un gruppo politico di donne ben definito, dando loro la parola, appunto.

Perroni, riguardo al proprio rapporto con la fede, affermava qualcosa di assolutamente originale e profondo, che poi anche Rosetta avrebbe fatto suo: la vittoria della fede non sta nell'affermazione dottrinale, ma nel coraggio di misurarsi con il mondo, con le sue attese e con le sue pretese. La scommessa di Rosetta sarebbe stata in seguito quella di misurarsi con le richieste e le attese del sacro. Lei che aveva la pretesa di dichiararsi non credente, da quel suo luogo eccentrico di 'non credente', come amava definirsi, si misurava continuamente con le pretese di Dio. Ma la sua pretesa era invece di smontare il nesso tra il sacro e il patriarcato, tra teologia e androcentrismo, tra il santo o la santità della fede e il monosessismo.

Dal femminismo degli anni Settanta Rosetta Stella aveva ereditato il rifiuto della neutralità o del neutro come criterio di giudizio e, al suo posto, aveva preferito il posizionamento esistenziale e sessuato scelto come grimaldello interpretativo. La sessuazione per lei era più di una semplice identità, era un modo per conquistare l'intelligenza delle cose,

Ventaglio delle donne

oltre che la libertà interiore; era un modo per esprimere l'acutezza del giudizio e per assumersi il coraggio dell'errore, era anche il modo più certo per la valutazione delle opinioni.

Se Marinella Perroni era convinta che non si sceglie la fede come documento di identità, Rosetta Stella era altrettanto persuasa che il dichiararsi credente sarebbe stato un lasciapassare e una identità troppo manifesta, una identità scottante, dolorosa, insidiosa. Forse perciò continuava a mettere avanti due parole come se fossero un'alzata di mani in segno di resa e così si dichiarava 'non credente'.

Un altro elemento complicava il quadro di quel tempo: come aveva messo in luce la coscienza critica di Marisa Bellenzier, la posizione delle femministe credenti risuonava come un ossimoro nella banalità del senso comune. Pur avendo consapevolezza dell'avvicinamento che si era compiuto tra donne cattoliche e femministe laiche, quelle posizioni apparivano assolutamente contrapposte. Bellenzier denunciava le accuse dure e frequenti da parte delle laiche nei confronti delle credenti, oppure anche il diffuso disinteresse fondato sul sospetto di insignificanza del processo di liberazione femminile delle donne cattoliche. Col risultato paradossale che le donne credenti, a meno che non appartenessero a gruppi di contestazione ecclesiale, subivano una doppia oppressione ed emarginazione: non solo dalla società maschilista, a cominciare da quella ecclesiastica, maschilista per eccellenza, ma anche dalla società femminista.

La Chiesa, infatti, veniva considerata nemica delle donne, in quanto contraria al divorzio, alla contraccezione, alla legalizzazione dell'aborto. Di più: il femminismo radicale presupponeva la rottura della coppia e l'abolizione della famiglia, le credenti invece si erano confrontate con le provocazioni del femminismo e avevano osato esprimersi con critica dura e dissenso nei confronti della Chiesa, ma anche con la libertà di un voler credere in alcuni valori che cominciavano con la famiglia e finivano nella santità della vita.

Lo stesso discredito subiscono oggi le posizioni femministe cattoliche o non, ma contrarie alla maternità surrogata, una questione che si pretende di definire e normalizzare attraverso il ricorso a un dispositivo di legge e il ricorso a un richiamo a un senso di libertà femminile e che, però, altro non è se non l'immagine ulteriore del neoliberalismo. Recentemente sono

Ventaglio delle donne

state violentemente attaccate anche insospettabili femministe come Luisa Muraro che nel suo bel libro *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto* ha invitato a cercare e a capire quale fosse la posta in gioco e che peso avesse per la libertà delle donne quell'obbedire ai propri corpi senza monetizzare e commerciare i propri desideri e quelli di altri. Proprio a causa di queste affermazioni Muraro è stata accusata di essere contro quello che veniva definito il desiderio femminile e, in nome di una presunta libertà, le sue posizioni sono state considerate di chiusura rispetto al nuovo e a ciò che avrebbe potuto essere rivoluzionario. L'accusa era sempre la stessa: se le donne lo vogliono, perché impedirglielo?

Rosetta Stella già proprio in quell'articolo di DWF invitava, invece, a considerare l'atteggiamento obbediente al reale come ciò che educa a considerare la necessità non come un obbligo, ma come un'opportunità offerta. E le opportunità sono infinite nella realtà, dove l'obbedienza (lo stare nella propria vocazione) diventa uno stare nel desiderio senza appiattirne l'utopia. L'obbedienza come saper stare nella propria vocazione offre allora una libertà più alta di quella che si organizza secondo contesti immediati o mediati immediatamente e solo dal denaro. La pratica della relazione, a cominciare da quella tra donne, insegnava infatti a Rosetta, e non solo, a mantenere in vita un gruppo o, potremmo dire, la comunità o la famiglia o, in modo più generale, i legami.

E ancora nello stesso numero Teresa de Lauretis riproponeva, attraverso l'analisi di un racconto di Alice Ceresa, pubblicato da Einaudi nel '67³, quando Ceresa vinse il premio Viareggio come Opera Prima, pagine taglienti sulla famiglia come istituzione, vista come perpetuazione dell'ordine patriarcale amorale, da combattersi quale struttura portante dell'istituzione eterosessuale, violenta anch'essa. Non proponeva esplicitamente la sostituzione di questa con l'omosessualità, ma puntava alla possibilità di raccontare la storia di un non-soggetto sociale, tra coscienza individuale, auto-coscienza, auto-narrazione auto-rappresentazione, e persino mirava a storicizzare un percorso individuale e collettivo come appartenenza a sé. Un percorso in negativo e in controtuce che i codici di rappresentazione elaborati dalla cultura egemonica non

³ A. CERESA, *La figlia prodiga*, Einaudi, Torino 1967.

Ventaglio delle donne

avevano ammesso, né contemplato.

Insomma in quel tempo le donne con un percorso critico e autonomo, con un percorso religioso in senso ampio, erano ai margini: soprattutto del femminismo. Ed erano ancora di più ai margini le donne che avevano voluto mantenere e mostrare il proprio legame con il fatto religioso. Queste, in particolare, erano state allontanate dal mondo cattolico ufficiale e dalle istituzioni ecclesiastiche, o visibilmente tollerate con ‘ironica benevolenza’ dai responsabili della gerarchia. Esse, inoltre non avevano gli strumenti per dirsi, in quanto le riviste e ogni altro strumento ecclesiale era gestito dalla gerarchia. Chi si avvicinava troppo al femminismo veniva segnata da forti sospetti. E contemporaneamente chi restava nella Chiesa era guardata dalle femministe con ancora maggiori diffidenze.

La stessa cosa avveniva nell’Università. Lì, né le istanze del femminismo, né il suo statuto epistemologico trovavano sbocchi, anzi erano esplicitamente sviliti dalle discipline ufficiali e, d’altra parte, i saperi togati e ampiamente disciplinati delle materie oggetto di insegnamento erano stati già fortemente contestati dal movimento femminista, che aveva sottoposto a critica i modelli di sapere accademico, considerati agenti e strutture di potere. Su questo tema interveniva proprio in quel numero di DWF, Angela Putino.

Erano quelli gli anni in cui Ida Magli aveva scritto *Storia laica delle donne religiose*. Come dire che il femminismo sulle scelte e sulle vite religiose delle donne poteva fare solo storia o narrazione, ma non condivisione.

Nel mio intervento, sempre in quel numero di DWF, mi chiedevo: che cosa è possibile vedere di un’esperienza religiosa che è così fuori di noi, che è così integralmente spirituale? Come si può raccontarne la storia, senza ridurla alla solita litania delle oppressioni senza libertà? Perché era anche indubbio che una qualche libertà c’era ed era presente in quelle coscienze.

Come rendere insomma, mi domandavo, visibile e narrabile o rappresentabile qualcosa che per sua stessa natura appartiene all’invisibile, ossia all’eterno? Ossia all’esperienza della fede e contemporaneamente a quella della libertà? E ancora, come raccontare l’esperienza religiosa, se essa è per suo estrinseco contenuto al di fuori del tempo e della storia, cioè al di là del visibile? Nel mio pezzo scelsi di farmi mediazione

Ventaglio delle donne

con chi aveva deciso di vivere l'assoluto senza limiti e a tutti i costi, compresa la clausura. Feci parlare direttamente tre mie amiche, una delle quali avevo visto bambina e che poi aveva fatto una scelta radicale entrando nell'ordine fondato da Dossetti.

Rosetta Stella invece raccontò il suo rapporto con alcune religiose che aveva avuto occasione di conoscere e, soprattutto, reinterpretando Luisa Muraro, assicurava che la differenza femminile poteva far fare il salto alle donne: un salto che le avrebbe condotte oltre la modernità. Le donne nella Chiesa e le consacrate in particolare le sembravano capaci di farsi pensatrici della differenza con radicalità, perché era certa che esse sarebbero riuscite a superare d'un balzo i rischi 'democraticisti' dell'individualismo e dell'autoritarismo, perché le riteneva più avvezze a praticare la cultura ugualitaria che quella gerarchica. In questo modo l'autorità come soluzione politica nel libero gioco dei rapporti umani prendeva corpo nel modo paradigmatico che era stato quello di una religione che aveva insegnato a comandare, servire, liberare.

In molte religiose Rosetta coglieva un'autonomia di giudizio e di progettazione di sé veramente singolare; dava inoltre una intelligente definizione di autorità facendola coincidere con la capacità di leggere ciò di cui c'è bisogno in quel momento, in quella data situazione, per quella persona. E così insieme all'autorità che non domina perché diversa dal potere, delineava il percorso più tangibile e significativo della relazione. E mostrava come nella relazione il meccanismo della flessibilità sarebbe sempre stato in grado di legare obbedienza e libertà. Osservando l'esperienza di alcune religiose Rosetta Stella mostrava come la posizione interiore dell'essere obbedienti, producesse una condizione di libertà maggiore aprendo possibilità sempre nuove e diverse ed educando a stare su più piani possibili. Ribaltava in questo modo il binomio obbedienza-subalternità, obbedienza-limite e costrizione. E mostrava che si può stare a disposizione di ciò che la vita propone anche restando a disposizione degli ordini dei superiori. Era il primo manifestarsi e concettualizzarsi di quel suo modo tutto singolare di capovolgere la lettura di situazioni che sembrano scontate e senza ulteriore via di uscita e che lei, invece, risolveva rivoluzionando completamente la lettura del reale, fidando sul suo modo di rovesciare le situazioni per

Ventaglio delle donne

mostrare poi come aprire un percorso rivoluzionario proprio a partire da quel rovescio.

Ci ritrovammo, dopo appena un anno, in occasione di un convegno, questa volta organizzato nell'Università, ma ancora una volta da una rivista esterna all'Università, «Prospettiva Persona», di cui sono ancora i due benemeriti responsabili Attilio Danese e Giulia Paola di Nicola; luogo di dibattito intelligente dove da Paul Ricoeur (finché è stato in vita) a altri nomi prestigiosi e non solo, si sono confrontati e continuano a farlo dando risposte ai temi ogni volta pensati in relazione alle esigenze del presente.

Il convegno era dedicato al ripensamento della mascolinità, *Il maschile a più voci* era il titolo. Tre sessioni erano state preposte all'interrogazione dei miti e simboli della maschilità, del maschile nelle religioni del Mediterraneo e al ripensamento del maschile nelle figure dell'amico, il figlio, lo sposo e il prete. Chiudeva il convegno la quarta sessione dedicata al padre. I nomi erano quelli prestigiosi dell'accademia e, fuori dall'Università un padre Toniolo, o la sapienza africana di un Pedro Miguel portavano la propria testimonianza. Dagli eroi del mondo antico a quelli della letteratura contemporanea, alle letture sociologiche alle analisi antropologiche, il panorama era vasto e non immediatamente religioso.

Singolare fu il fatto che entrambe, ancora una volta come si era realizzato in DWF, quando avevamo lasciato 'parlare' le nostre relazioni con le religiose, anche questa volta, senza comunicarcelo sembrava che ci fossimo divise i compiti: io avevo scelto, come figura del maschile, il figlio per eccellenza, ossia il Cristo, e quindi il tema del riconoscersi figlio per accogliere la differenza, e Rosetta aveva scelto il Padre per eccellenza: Dio.

Nella kenosi della paternità: la potenza dell'accoglienza tutte e due svuotavamo nei nostri interventi la potenza della patrilinearità o della consanguineità identitaria. La sua lettura tendeva anzitutto a non rovesciare semplicisticamente l'immagine di Dio Padre in quella di un Dio Madre, in quanto non voleva che fossero considerate come figure speculari e complementari. L'opposizione assoluta nella sua trascendenza, proprio perché assoluta (sciolta) scioglie (libera) dalla consanguineità. Il Dio Padre non è tale, affermava Rosetta, per aggettivazioni che lo fanno essere tale (paterno), ma è tale per nominazione. È linguaggio,

Ventaglio delle donne

è parola generata nel suo stesso trascendersi. Senza funzioni. Il partire dall'assoluta trascendenza di Dio Padre, le consentiva di trascendere tutto ciò che aveva identificato Dio con potere e onnipotenza, per farlo essere semplicemente un Padre di un Figlio senza padre e nato da una madre vergine. Un Padre che slegato e che slegava, come esempio massimo, da ogni discendenza di sangue. Un Padre onnipotente che insieme alla figura di Giuseppe, (ne aveva scritto nel n. 24 di «via Dogana») picconava alla radice un patriarcato che aveva fondato la propria potenza esclusivamente sulla sessualità procreativa maschile, diventata ben presto sopraffazione e violenza terribili.

Con i nostri punti di vista che avevano osato così tanto, ci fermammo a parlare davanti a una saracinesca ancora chiusa di un bar. Solo dopo due ore di scambio di parole e pensieri, in attesa dell'apertura della porta, ci accorgemmo che in realtà quella davanti alla quale attendevamo discutendo e ripensando le nostre radici che non volevamo entrambe rinnegare, quella era solo una vetrina e la porta era lì accanto e aperta e noi non l'avevamo vista.

La invitai, successivamente, alla scuola estiva del 2003. Come titolo del primo incontro avevo scelto: *Per le pari opportunità occorrono dispari opportunità*, le chiesi di parlare della possibile coincidenza di mistica, teologia e vita quotidiana. Le diedi un titolo per il suo intervento: *Dentro noi stesse*.

Il volume degli atti non può rimandare l'emozione che la sua relazione, seguita da quella di suor Luciana, suscitò nella gran parte di noi.

Dalla denuncia di un pensiero maschile disposto a farsi generosamente anche inclusivo per poter meglio giudicare e dominare le donne, Rosetta passò ben presto a misurarsi con la mistica e la ricezione di Dio che avevano espresso le donne: «Ricevono la se stessa che è mancata loro da sempre e poi cercano di raccontarcela. Inventano Dio per fare questo. Lo fanno per essere, per fare questo. Lo fanno essere a loro misura e si misurano alla Sua altezza». Il suo percorso era quello di fiutare come le donne hanno saputo trasformare in ricchezza la miseria simbolica che le circondava.

Rosetta metteva in discussione la lettura dei teologi sulla mistica come faccenda di pochi, vissuta nella totale beatitudine di un rapporto

Ventaglio delle donne

diretto con Dio. Il desiderio di Dio, sosteneva allargando il concetto di desiderio, non è la realtà in cui consistiamo, ma la volontà che è la nostra disposizione, è qualcosa di cui conosciamo continuamente la frustrazione. Il passaggio più difficile, infatti, e non solo per lei, era quello del padre nostro dove si recita «sia fatta la tua volontà».

Al Cristianesimo, non a tutto, ma a quegli innesti straordinari rappresentati dal *fiat* di Maria, rappresentati dalla volontà del Figlio che si affida tutto nelle mani del Padre, dell'altro, riconosceva la grandezza di un occidente che con il cristianesimo ha creato civiltà, perché ha rovinato senza distruggere, ha determinato rottura nella continuità, senza spalancare distanze incolmabili e definitive.

Ripensare il cristianesimo, ripensare Dio era per lei non una questione teologica e di sapere, ma una questione di esperienza: «Si può dire Dio, il cui essere o non essere è legato all'esperienza che se ne fa». Un Dio parola e verbo che finalmente sappia dire delle donne stesse, attraverso la voce e il corpo delle donne stesse. Un Dio che serva a parlare di più e meglio di loro. Chiudeva il discorso con un richiamo al demone che pure da sempre ha abitato o sembra che abbia abitato le donne, ma anche lì il fondo torbido è sempre bucato e lascia passare la luce, così come ogni luce ha bisogno dell'ombra per risplendere.

Adesso che è nell'ombra Rosetta certamente sta risplendendo di più.

a cura di *Dario Gentili*

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori. Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

Giulia A.R. Visintini

Wittgenstein e Bourdieu: dalla nozione di 'regola' alla concettualizzazione dell' 'habitus'

Paolo Montesperelli

Magistri sine registro

Fabrizio Battistelli

Capri espatori e galline dalle uova d'oro. I media e l'immigrazione



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Giulia A.R. Visintini

Wittgenstein e Bourdieu: dalla nozione di 'regola' alla concettualizzazione dell' 'habitus'

Abstract:

The text aims at the examination of Pierre Bourdieu's notion of '*habitus*', underlining its strong affinity with the notion of 'rule' that we can search out in Ludwig Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, an essay that constitutes an explicit source of inspiration for Bourdieu. Despite some significant differences, mainly due to the political and sociological setting of the French author, an authentic continuity between the two notions emerges from the dissertation and these two concepts therefore deserve a specific consideration starting from their considerable analogies. With direct references to the *Investigations*' paragraphs, some of the crucial themes linked with the wittgensteinian 'rule' are briefly highlighted: its immanence to praxis, its irreducibly social and collective dimension, the concepts of training and reiteration, the practical sense and the corporeality's deep involvement. These conceptual cores are then maintained as a draft in the analysis of the *habitus*' complex theorization as it is presented in Bourdieu's essays (with specific references to *Outline of a theory of praxis* and *The logic of practice*), in the attempt to fully investigate it and to point out its essential elements.

Key-words: Bourdieu; Wittgenstein; *Habitus*; Rule; Immanence

La presente trattazione ripercorre la genesi del concetto di '*habitus*' elaborato dal filosofo, etnologo e sociologo francese Pierre Bourdieu, nella sua stretta correlazione con la nozione di 'regola' rintracciabile nelle *Ricerche filosofiche* (1953) del filosofo austriaco Ludwig Wittgenstein, cui Bourdieu esplicitamente si ispira. L'intento è quello di far emergere la continuità tra le due nozioni conducendone un'analisi che proceda a partire dagli stessi nuclei tematici. Viene fatto particolare riferimento ai testi bourdieusiani *Per una teoria della pratica* (1972) e *Il senso pratico* (1980), in cui l'*habitus* viene sistematicamente concettualizzato e impiegato per giungere a una

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

‘conoscenza prassiologica’. Si tratta di un approccio epistemologico grazie al quale superare la dicotomia tra soggettivismo e oggettivismo¹ nell’analisi delle pratiche sociali e in particolare delle uniformità (di percezioni, valutazioni, attitudini, atteggiamenti, aspirazioni, preferenze, azioni, scelte) riscontrate all’interno di gruppi omogenei (per classe, genere, etnia, livello d’istruzione).

Scopo di Bourdieu è rifiutare tanto una visione ingenuamente volontaristica e soggettivista della pratica degli agenti quanto un approccio strettamente oggettivista che giunge a reificare le strutture sociali accordandogli una priorità ontologica, un’esistenza autonoma ed esteriore rispetto alla prassi che queste orientano². Un’impostazione oggettivista di questo genere non riesce a rendere conto delle reali dinamiche che stanno alla base dell’agire di un soggetto, poiché riesce a immaginarlo soltanto come l’esecuzione di un modello, come l’adesione esteriore a un codice o come l’obbedienza a una norma³. Allo scopo di rivoluzionare questa concezione Bourdieu si sofferma a lungo sulle nozioni di ‘norma’ e ‘regola’, tentando di ridefinirne in modo rigoroso il significato e delineando così gli elementi che andranno a costituire il concetto di ‘*habitus*’. Per chiarificare la propria posizione all’interno del saggio *Per una teoria della pratica* lo studioso francese cita il § 82 delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, nel quale si analizza il caso dell’enunciazione di una proposizione da parte di un parlante⁴. Nel paragrafo citato l’autore austriaco mette in dubbio che tale enunciazione avvenga «eseguendo un calcolo secondo regole ben definite»⁵ e pone invece una serie di questioni volte a problematizzare la nozione di ‘regola’ e a mostrare quanto la natura di questo concetto sia complessa e sfuggente, tanto da risultare poco chiara perfino a chi agisce seguendone le indicazioni⁶.

¹ Cfr. P. BOURDIEU, *Esquisse d’une théorie de la pratique: précédé de Trois études d’ethnologie kabyle*, Genf, Droz 1972, trad. it. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, a cura di I. Maffi, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 185-187.

² Cfr. *ibid.*, pp. 200-206 e ID, *Le sens pratique*, Minuit, Paris 1980, trad. it. a cura di M. Piras, *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma 2005, p. 83.

³ Cfr. ID., *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 200-203.

⁴ Cfr. *ivi*.

⁵ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2014, p. 48, § 81.

⁶ *Ivi*, § 82: «Che cosa chiamo “la regola in base alla quale procede”? L’ipotesi che

Bourdieu non si sofferma ulteriormente sul testo wittgensteiniano, né rivela se l'ispirazione per le proprie elaborazioni teoriche derivi, in tutto o in parte, dalla lettura di questi paragrafi: di primo acchito, dunque, quella delle *Ricerche filosofiche* può sembrare una citazione isolata ed estemporanea. Come si cercherà di far emergere nel corso della trattazione, tuttavia, le affinità tra le concettualizzazioni di Wittgenstein e Bourdieu sono tali da permettere di ipotizzare, se non una diretta derivazione, quantomeno una continuità tra i due paradigmi teorici. È proprio dalla riflessione attorno alla complessità del termine 'regola' e dalla sua problematizzazione che il sociologo prende le mosse per elaborare la nozione di 'habitus' in quanto schema dinamico, immanente e implicito rispetto alla prassi:

Non si può sfuggire alle più grossolane ingenuità del formalismo giuridico, che considera le pratiche come il prodotto dell'obbedienza a delle norme, se non giocando sulla polisemia della parola 'regola'. Impiegata molto spesso nel senso di norma sociale espressamente posta ed esplicitamente riconosciuta come la legge morale o giuridica, talora nel senso di modello teorico, costruzione elaborata dalla scienza per giustificare le pratiche, la parola regola è impiegata anche, come eccezione, nel senso di schema (o di principio) immanente alla pratica, che occorre definire implicito piuttosto che inconscio per indicare molto semplicemente che esso si trova allo stato pratico nella pratica degli agenti e non nelle loro coscienze⁷.

A questo proposito le riflessioni wittgensteiniane appaiono particolarmente congeniali e aprono alla possibilità di articolare un'alternativa teorica all'oggettivismo e, nello specifico, allo strutturalismo, corrente di pensiero allora egemone nell'ambiente accademico francese che Bourdieu aspira a superare⁸. Nel corso delle *Ricerche filosofiche* emerge infatti una costellazione concettuale che permette di delineare una teoria della

descrive in modo soddisfacente il suo uso delle parole, che noi osserviamo; o la regola che tiene presente nell'usare i segni; oppure quella che per tutta risposta ci enuncia quando gli chiediamo qual è la regola cui si attiene? [...] Infatti alla mia domanda: che cosa intendesse per «N», mi ha bensì dato una definizione, ma era pronto a ritirarla e a modificarla. – Dunque, come devo determinare la regola secondo cui giuoca? Non lo sa neppure lui. – O, più correttamente: Che cosa vuole ancor dire, qui, l'espressione: "Regola secondo cui procede"?».

⁷ BOURDIEU, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 200-201.

⁸ *Ibid.*, pp. 185-187.

pratica irriducibile tanto al volontarismo soggettivista quanto all'oggettivismo strutturalista. Attraverso i concetti di immanenza, gioco, iterazione, addestramento Wittgenstein ridefinisce la nozione di 'regola' come principio dinamico che orienta implicitamente l'azione, sviluppando tematiche del tutto affini a quelle riprese da Bourdieu alcuni decenni più tardi.

1. La nozione di 'regola' in Wittgenstein

Nelle sue *Ricerche* il filosofo austriaco si trova ad affrontare alcune delle problematiche che saranno poi sviscerate da Bourdieu, come la confusione tra 'regole' e 'norme' e i fraintendimenti che ne conseguono. Regola e norma condividono il fatto di essere indicatori pratici che orientano il comportamento e l'agire degli individui: «una regola sta lì, come un indicatore stradale»⁹ scrive Wittgenstein all'inizio del § 85. Più avanti, nel § 218, egli utilizza un'altra immagine: «in luogo della regola potremmo rappresentarci binari»¹⁰, linee tracciate come guida della prassi. Mentre il termine 'norma' è più ristretto e specifico, poiché fa riferimento particolare a una codificazione esplicita e rigida che può essere trasgredita, il termine 'regola' si riferisce più genericamente a ciò che orienta l'agire umano:

La regola [...] è quel che consente a un comportamento umano di delinearsi, di esibire una struttura, di avere una forma [...] Le norme hanno a che fare con la stipulazione di codici, di testi nei quali si prevede cosa fare in caso di trasgressione [...] norma è quel che si può trasgredire [...] Di solito, invece, la regola ha a che fare con un 'come', cioè con una abilità (con il "padroneggiare una tecnica")¹¹.

La rilevazione di regolarità e razionalità all'interno delle pratiche osservate, dunque, non deve portare a inferire l'esistenza di un'imposizione «tirannica»¹² che determina l'agire in modo costrittivo, in senso

⁹ WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 49, § 85.

¹⁰ *Ibid.*, p. 100, § 218.

¹¹ M. MAZZEO, *Le onde del linguaggio. Una guida alle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Carocci Editore, Roma 2014, pp. 96-97.

¹² A.G. GARGANI, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 139.

univoco, fisso e necessario. Le regole vengono concepite piuttosto come «strumenti e dispositivi»¹³ utili alla fluidità dello svolgimento pratico. Sovrapporre i termini, confondendo la condotta di chi segue una regola (orientandosi implicitamente secondo uno schema di comportamento acquisito) con quello di chi applica una norma (aderendo esplicitamente e consapevolmente a un sistema codificato) porta a due ordini di fraintendimenti. Il primo riguarda la natura della regola, che viene concepita come rigida e indipendente rispetto alla sua attuazione pratica, mentre il secondo ha a che vedere con la sua applicazione da parte dell'agente, immaginata come adesione esplicita e consapevole a un codice. È a questo proposito che nel § 82 Wittgenstein si chiede cosa significhi procedere secondo una regola e nel § 83, attraverso la metafora di un gioco con la palla, fa riferimento alla possibilità di fare e modificare le regole in corso d'opera¹⁴. Si tratta di un esempio che mette in luce come le regole non vengano definite separatamente rispetto al gioco, in un momento autonomo di codificazione reso possibile dalla sospensione della pratica: al contrario, esse si producono, si riproducono e talvolta si modificano nel corso della pratica stessa. La regola orienta la pratica del gioco, la struttura e gli conferisce una forma riconoscibile, comprensibile e condivisibile, ma non esiste indipendentemente rispetto a essa. L'esempio evidenzia anche la plasticità della regola: ben lontana dall'essere un codice rigido, essa si evolve e si adatta a seconda dei differenti contesti pratici, delle necessità, delle intenzioni e anche delle abilità di chi la utilizza. In questo senso si può intendere come uno schema generatore di pratiche e strategie differenziate e continuamente adattabili.

L'analisi della modalità di attuazione di pratiche regolate è un altro dei punti centrali della trattazione di Wittgenstein, intenzionato a scongiurare conclusioni semplicistiche e a non ricadere in errori intellettualistici. Agli esempi ricorrenti nel testo se ne possono accostare altri che, come quelli wittgensteiniani, fanno riferimento ad attività piuttosto

¹³ *Ibid.*, p. 140.

¹⁴ Cfr. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 48-49, § 83: «E non si dà anche il caso in cui giochiamo e – 'make up the rules as we go along'? E anche il caso in cui le modifichiamo – as we go along». L'espressione «make up the rules as we go along» è in inglese nel testo originale e viene resa in nota dal traduttore come: «facciamo le regole via via che procediamo».

comuni e quotidiane: andare in bicicletta, guidare un'automobile, calciare un pallone o parlare la propria lingua¹⁵. Strutturate secondo schemi definiti, ma diversamente adattabili a seconda dei contesti e delle abilità degli agenti, in esse svolge un ruolo centrale l' 'addestramento'. Questo termine viene impiegato da Wittgenstein diverse volte nel corso delle *Ricerche*¹⁶ e fa riferimento a pratiche che non sono eseguite istintivamente e in modo innato, ma che vengono acquisite nel corso del tempo attraverso un apprendimento. Lo studioso italiano Marco Mazzeo rileva come nel testo tedesco originale il termine 'apprendimento' (*Abrichtung*) sia un composto di 'direzione' (*Richtung*): «'addestrare' significa prima di tutto fornire la direzione da prendere»¹⁷, secondo le immagini della regola come «indicatore stradale» o come «binario» cui alludevano i già citati §§ 85 e 218.

Immaginare l'applicazione di una regola come risultato di un processo di addestramento o apprendimento è utile anche per far luce su alcuni aspetti centrali di questo concetto. Uno dei temi fondamentali è quello della reiterazione: l'apprendimento è un processo prolungato e consta di numerose ripetizioni. Perché una regola possa essere definita tale deve eccedere l'eccezionalità dell'evento singolo per divenire una prassi iterata nel tempo. Non solo: deve eccedere anche l'unicità dell'individuo istituendosi come pratica socialmente condivisa. A questo riguardo è particolarmente esplicito il § 199 delle *Ricerche*:

Ciò che chiamiamo "seguire una regola" è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da *un solo* uomo, *una sola* volta nella sua vita? [...]

Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta [...] Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni)¹⁸.

Affinché una regola si costituisca come «abitudine»¹⁹, come «uso stabile»²⁰ e condiviso collettivamente è necessario che di essa si compiano

¹⁵ Cfr. MAZZEO, *Le onde del linguaggio*, cit., pp. 97-98.

¹⁶ Cfr. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 50, § 86 e p. 97, § 208.

¹⁷ MAZZEO, *Le onde del linguaggio*, cit., p. 103.

¹⁸ *Ibid.*, 95, § 199. [Corsiivi dell'autore].

¹⁹ *Ivi*, § 198.

²⁰ *Ivi*.

numerose reiterazioni: questo deve avvenire tanto da parte del singolo agente, che ne acquisisce in questo modo la padronanza, quanto da parte della collettività nel suo complesso, andando a costituire una memoria collettiva, storica e pratica del gruppo sociale. È attraverso queste continue iterazioni che la regola viene prodotta e riprodotta: un processo continuo di attuazione rispetto al quale essa non ha esistenza autonoma.

La dimensione irriducibilmente collettiva, cui Wittgenstein allude insistentemente attraverso la metafora del gioco, è un altro degli aspetti fondamentali legati al concetto di regola. Solo all'interno di relazioni sociali complesse possono darsi, infatti, (in modo più o meno esplicito) l'insegnamento, l'osservazione, l'imitazione e il reciproco confronto che costituiscono la base di un processo di apprendimento: «gli faccio vedere come si fa, e lui fa come faccio io; e influisco su di lui con espressioni di consenso, di rifiuto, di aspettazione, di incoraggiamento. Lo lascio fare, oppure lo trattengo; e così via»²¹. La messa in pratica di regole consiste dunque nel collocarsi all'interno di un contesto sociale in cui la propria prassi si forma e si misura incessantemente rispetto alle aspettative, alle azioni e alle reazioni degli altri agenti. Il soggetto è un 'giocatore' partecipe del mondo, immerso in un intreccio di relazioni che egli impara a comprendere e padroneggiare praticamente: in questo senso il riferimento al 'gioco' è utile all'elaborazione di una teoria della prassi che sarà congeniale anche a Bourdieu²². Soltanto all'interno di un orizzonte condiviso di senso e di pratiche l'attuazione di una regola trova il proprio significato: solo all'interno di una «forma di vita»²³ comune, fondata sugli stessi presupposti e gli stessi punti di riferimento, l'attuazione di un determinato schema pratico può essere padroneggiata correttamente, secondo una modalità comprensibile da parte di tutti gli agenti coinvolti. Allo stesso modo di un indicatore stradale, dunque, una regola presa isolatamente rispetto al proprio contesto sociale di attuazione non ha significato, perché

²¹ *Ibid.*, p. 98, § 208.

²² B. KRAIS, G. GEBAUER, *Habitus*, Transcript Verlag, Bielefeld 2002, trad. it. *Habitus*, a cura di S. Maffei, Armando Editore, Roma 2009, p. 84: «l'idea di gioco [...] permette [...] di concepire il soggetto come persona partecipe del mondo umano, non isolato e la cui esistenza non si esaurisce nel solo pensiero».

²³ L'espressione «forma di vita» ricorre diverse volte all'interno degli scritti wittgensteiniani. Per questo utilizzo cfr. WITTGENSTEIN, *Ricerche Filosofiche*, cit., p. 104, § 241.

non ha alcun uso definito e definibile²⁴. Un'indicazione che di primo acchito sembrava inequivocabile si trova a essere completamente indeterminata, e quindi inutilizzabile e priva di senso, se slegata rispetto a un sistema pratico e condiviso di riferimenti. È l'integrazione all'interno di un utilizzo collettivo e reiterato a darle significato: «uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile, un'abitudine»²⁵.

Per completare il quadro di questa concettualizzazione l'ultimo elemento su cui occorre soffermarsi è il grado di consapevolezza dell'agente rispetto alla propria prassi e alla sua regolamentazione. Il fraintendimento che Wittgenstein vuole superare consiste nel concepire «il padroneggiamento di una regola come qualcosa che si sa, si interpreta, su cui si riflette e si pensa»²⁶: «al contrario, secondo Wittgenstein, seguire una regola significa invischiarsi in un'azione irriflessa, in una forma di conoscenza non esplicita, né di solito consapevole»²⁷. Andare in bicicletta, guidare un'automobile, calciare un pallone o parlare la propria lingua sono attività pratiche svolte in conformità a schemi definiti, acquisiti nel tempo tramite un processo di apprendimento, ma non per questo risultano dall'applicazione consapevole e ragionata di una regola. Ciò non significa che le azioni siano compiute in modo del tutto inconsapevole, ma piuttosto che nel corso della propria prassi ci si trovi a compiere azioni irriflesse sotto forma di automatismi acquisiti, attuati senza essere tematizzati esplicitamente. «“Seguire la regola” è una prassi»²⁸ afferma infatti Wittgenstein nel § 202. La riflessione attorno alle regole che guidano il proprio agire non si dà nella pratica, ma nella sospensione della pratica, nella sua interruzione volontaria o nel sopraggiungere di un errore che impedisca il suo normale svolgimento²⁹.

Per questo l'attuazione di una regola acquisita tramite addestramento non è frutto di una deliberazione o di una decisione ponderata, ma nella misura in cui l'agente si trova coinvolto e «invischiato» nella propria

²⁴ *Ibid.*, p. 49, § 84.

²⁵ *Ibid.*, p. 95, § 198.

²⁶ MAZZEO, *Le onde del linguaggio*, cit., p. 99.

²⁷ *Ivi.*

²⁸ WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 96, § 202.

²⁹ Cfr. *ivi.*

azione essa diventa quasi una scelta obbligata, una sorta di «costrizione»³⁰: «Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola ciecamente»³¹. Appare chiaro, in questo senso, come una regola che si mantiene implicita non sia necessariamente meno cogente rispetto a una norma esplicitamente formulata e codificata: «la componente di cecità» è «un punto di forza e non di debolezza del seguire una regola»³². Trasformandolo in automatismo irriflesso, incessantemente rinforzato da una pratica reiterata e socialmente condivisa, l'addestramento porta l'agente a instaurare un rapporto di assoluta familiarità con il proprio agire, un'«aderenza non esitante»³³ alla propria prassi. Esempio illuminante in questo senso è quello della pratica atletica, utile anche a sottolineare la centralità della corporeità, della dimensione fisica e concreta della prassi nella produzione e riproduzione delle regole. Una regola appresa nel corso del tempo attraverso l'osservazione e l'esercizio assume così l'ingannevole veste della naturalità e dell'istintività.

«Dunque, come devo determinare la regola secondo cui giuoca? Non lo sa neppure lui»³⁴.

2. Il concetto di 'habitus' in Bourdieu

L'approfondimento della nozione wittgensteiniana di 'regola' risulta molto utile per chiarificare gli elementi portanti del concetto di 'habitus' elaborato da Bourdieu e i nuclei concettuali evidenziati in relazione alla prima possono essere efficacemente usati come traccia nell'analisi del secondo. Il termine 'habitus' viene ripreso per la prima volta dall'autore nella postfazione ad *Architettura gotica e filosofia scolastica*³⁵, un testo dello storico d'arte Erwin Panofsky edito nel 1950 e tradotto in francese dallo stesso Bourdieu nel 1967. Nel saggio programmatico *Per una*

³⁰ Cfr. MAZZEO, *Le onde del linguaggio*, cit., p. 102, § 231: «è costretto dalla regola».

³¹ WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 100, § 219.

³² MAZZEO, *Le onde del linguaggio*, cit., p. 114.

³³ GARGANI, *Wittgenstein*, cit., p. 78.

³⁴ WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 48, § 82.

³⁵ Cfr. BOURDIEU, *Postface*, in E. PANOFSKY *Architecture gothique et pensée scolastique. Précédé de l'Abbé Suger de Saint-Denis*, Minuit, Paris 1967, pp. 136-167.

teoria della pratica del 1972 ne troviamo invece una prima esposizione sistematica:

Sistemi di *disposizioni* durature, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, vale a dire in quanto principio di generazione e di strutturazione di pratiche e di rappresentazioni che possono essere oggettivamente ‘regolate’ e ‘regolari’ senza essere affatto il prodotto dell’obbedienza a delle regole, oggettivamente adattate al loro scopo, senza presupporre l’intenzione cosciente dei fini e il dominio intenzionale delle operazioni necessarie per raggiungerli e, dato tutto questo, collettivamente orchestrate senza essere il prodotto dell’azione organizzatrice di un direttore d’orchestra³⁶.

A questa complessa definizione viene aggiunta una nota che specifica il significato del termine ‘disposizione’:

La parola “disposizione” [...] esprime in primo luogo il *risultato di un’azione organizzatrice* presentando quindi un senso delle parole molto vicino a quello di struttura; per altro, designa anche un *modo di essere*, uno stato *abituale* (in particolare del corpo) e nello specifico, una *predisposizione*, una *tendenza*, una *propensione* o un’*inclinazione*³⁷.

Una definizione identica verrà riportata alcuni anni più tardi ne *Il senso pratico*³⁸. Anche in questo testo un appunto in nota cerca di chiarificare ulteriormente il concetto: esso è «un sistema di disposizioni acquisite, permanenti e generatrici»³⁹.

L’*habitus*, dunque, è innanzi tutto un insieme di predisposizioni che strutturano percezioni, valutazioni e azioni secondo schemi pratici e cognitivi determinati. A questo proposito non è difficile rilevare le affinità con il concetto di ‘regola’ wittgensteiniana intesa come principio immanente che orienta l’agire umano strutturando le pratiche in modo dinamico. L’*habitus* fornisce schemi di percezione, valutazione e azione che una volta acquisiti permettono all’agente di interpretare lo spazio sociale in cui si trova, di agirvi in modo appropriato e di applicare automaticamente delle strategie

³⁶ Id., *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 206-207. [Corsivo dell’autore].

³⁷ *Ibid.*, p. 206 nota. [Corsivi dell’autore].

³⁸ Cfr. Id., *Il senso pratico*, cit., p. 84.

³⁹ *Ibid.*, p. 84 nota.

di comportamento senza la necessità di sospendere la prassi per operare un calcolo razionale cosciente. Grazie a esso il soggetto dispone di un 'senso pratico' che gli consente di destreggiarsi nelle diverse situazioni di una società complessa e di relazionarsi con gli altri. In questo senso Bourdieu riprende più volte la metafora del gioco⁴⁰, elemento chiave della teorizzazione wittgensteiniana, e la utilizza per designare spazi sociali regolati e dotati di un senso condiviso collettivamente: si tratta dei 'campi', reti «di relazioni oggettive (di dominio o di subordinazione, di complementarità o di antagonismo ecc.) tra posizioni»⁴¹. Questa rete di rapporti di forze costituisce un ambito sociale dotato di logiche, sistemi valoriali, poste in gioco e spinte motivazionali specifiche⁴². Grazie all'*habitus* l'agente può strutturare la propria azione in accordo con il contesto e i partecipanti. Egli acquisisce un *sens du jeu*, un senso pratico del gioco sociale che gli permette di agire adeguatamente anche in modo non riflessivo⁴³. Il senso pratico consiste nell'accordo tra il gioco e il giocatore, tra la logica immanente del campo e le disposizioni dell'agente che vi si trova. Si tratta di una 'comprensione' (nel doppio significato di «afferrare in senso conoscitivo ed essere-incluso»⁴⁴) che non accede al livello della riflessione e del discorso, ma che si risolve nella concretezza della prassi. A questo proposito Bourdieu afferma di preferire il termine 'strategia' a quello di 'regola'. Egli intende non solo marcare la propria distanza dalla tradizione strutturalista ed evitare l'impiego di un termine ambiguo, ma anche utilizzare un'espressione che faccia riferimento a una capacità di creazione, improvvisazione e adattamento piuttosto che all'applicazione fissa di un regolamento⁴⁵. Per evitare fraintendimenti legati alla nozione di 'strategia' è necessario

⁴⁰ Questo termine ricorre molto spesso nei testi bourdieusiani: a titolo d'esempio si veda BOURDIEU, *Il senso pratico*, cit., pp. 103-106.

⁴¹ ID., *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris 1992, trad. it. *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Il saggiatore, Milano 2005, p. 307.

⁴² Cfr. M. D'ERAMO, *Introduzione*, in P. BOURDIEU, M. D'ERAMO, *Campo del potere e campo intellettuale*, Manifestolibri, Roma 2002, pp. 15-18 e G. PAOLUCCI, *Introduzione a Bourdieu*, Editori Laterza, Bari 2011, pp. 48-61.

⁴³ Cfr. P. LAMAISSON, P. BOURDIEU, *From rules to strategies: an interview with Pierre Bourdieu*, in «Cultural Anthropology» Vol. 1, 1, 1986, pp. 110-120: 111. [Trad. it. mia].

⁴⁴ KRAIS, GEBAUER, *Habitus*, cit., p. 87.

⁴⁵ Cfr. LAMAISSON, BOURDIEU, *From rules to strategies*, cit., pp. 112-113.

però sottolineare come questa non sia una scelta cosciente o il prodotto di una valutazione ponderata, ma il frutto dell'esperienza concreta del gioco⁴⁶: l'agente è più simile a un'atleta implicato nella propria pratica sportiva che a un calcolatore razionale⁴⁷.

Le disposizioni organizzate nell'*habitus* si stabilizzano e si sedimentano grazie alla ripetizione nel tempo fino a diventare «durature»⁴⁸ e «permanenti»⁴⁹, ovvero «uno stato *abituale*»⁵⁰, un'abitudine di un individuo o di un gruppo. A questo proposito possiamo tornare nuovamente al § 199 delle *Ricerche* per soffermarci sull'elemento della reiterazione, lasciato quasi in secondo piano nella definizione bourdieusiana di *habitus* citata poco sopra. Questo passaggio mette in luce come la continua riattuazione individuale e collettiva sia fondamentale per la costituzione di una regola o, in questo caso, di un *habitus* che si sedimenta in modo «duraturo» nella memoria biografica di un individuo e nella memoria storica di un gruppo sociale. In questo senso l'*habitus* è un'eredità, un prodotto del passato: è una «struttura strutturata»⁵¹ che si forma e si acquisisce inconsapevolmente nel corso del tempo. Ma esso è anche la «struttura strutturante»⁵² che fornisce all'agente gli schemi pratici e cognitivi con cui generare le proprie rappresentazioni, valutazioni e azioni: il soggetto agisce nel presente secondo le disposizioni acquisite nell'esperienza passata. «Prodotto dalla storia, l'*habitus* produce a sua volta la storia»⁵³: attraverso la ripetizione non solo si sedimenta, ma si riattualizza continuamente nel presente. Questo movimento circolare è ciò che permette il consolidarsi degli *habitus* a livello tanto individuale quanto collettivo, attraverso la generazione di pratiche conformi ai propri principi:

⁴⁶ *Ivi.* Cfr. anche G. PAOLUCCI, *Introduzione a Bourdieu*, Editori Laterza, Bari 2011, pp. 146-151.

⁴⁷ Cfr. LAMAISON, BOURDIEU, *From rules to strategies*, cit., p. 111: «Il principio reale delle strategie [...] è un senso pratico delle cose, o, se si preferisce, ciò che gli atleti chiamano il senso per il gioco (*le sens du jeu*)». [Trad. it. mia].

⁴⁸ BOURDIEU, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 206.

⁴⁹ *Id.*, *Il senso pratico*, cit., p. 84 nota.

⁵⁰ *Id.*, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 206 nota.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp. 206-207 e *Id.*, *Il senso pratico*, cit., p. 84.

⁵² *Ivi.*

⁵³ PAOLUCCI, *Introduzione a Bourdieu*, cit., p. 43.

Esso assicura la presenza attiva delle esperienze passate che, depositate in ogni organismo sotto forma di schemi di percezione, di pensiero e di azione, tendono, in modo più sicuro di tutte le regole formali e di tutte le norme esplicite, a garantire la conformità delle pratiche e la loro costanza attraverso il tempo. Passato che sopravvive nell'attuale e che tende a perpetuarsi nell'avvenire attualizzandosi in pratiche strutturate secondo i suoi principi⁵⁴.

2.1. *Habitus come addestramento*

La nozione di reiterazione permette di fare nuovamente riferimento al concetto di 'addestramento' e ad alcuni aspetti a esso correlati: la dimensione sociale dell'apprendimento, l'interiorizzazione inconsapevole delle pratiche e il coinvolgimento profondo della corporeità. Come la regola in Wittgenstein, l'*habitus* ha a che fare con l'applicazione pratica di una tecnica, di una strategia che si apprende e si affina all'interno di processi di socializzazione e in un ambito necessariamente relazionale. L'addestramento sociale alle pratiche si trova a uno stadio intermedio «tra l'apprendimento tramite la semplice familiarizzazione, in cui l'apprendista acquista senza accorgersene e in modo inconscio i principi 'dell'arte' [...] e, all'altro estremo, la trasmissione esplicita ed espressa tramite prescrizioni e precetti»⁵⁵. Tra questi due poli contrapposti le società prevedono delle forme di 'indottrinamento'⁵⁶, delle vere e proprie opere di addestramento che avvengono tramite pratiche socialmente strutturate e condivise. Presentate e percepite «sotto l'aspetto della spontaneità» esse costituiscono in realtà degli «*esercizi strutturali* che tendono a trasmettere l'una o l'altra forma di padronanza pratica»⁵⁷. Tra questi troviamo giochi, enigmi, sfide, riti, cerimoniali, formalità, conversazioni obbligate, ma anche la semplice osservazione silenziosa degli altri. È proprio il mondo sociale con la sua complessità a costituire il luogo dell'apprendimento pratico e a mettere alla prova l'abilità dell'agente fin dall'infanzia⁵⁸. Egli non può applicare una regola in modo rigido e

⁵⁴ BOURDIEU, *Il senso pratico*, cit., pp. 86-87.

⁵⁵ ID., *Per una teoria della pratica*, cit., p. 235.

⁵⁶ Cfr. *ivi*.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 235-236. [Corsivo dell'autore].

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 236-237 e LAMAISON, BOURDIEU, *From rules to strategies*, cit., p. 112:

univoco, ma deve essere in grado di adattarsi ai differenti contesti tramite una serie di ‘improvvisazioni regolate’: l’*habitus* è un «principio generatore di strategie, che permettono di far fronte a situazioni impreviste e continuamente rinnovate»⁵⁹. Acquisire un *habitus* significa dunque saper applicare praticamente una tecnica, espressione che rimanda tanto alla concettualizzazione aristotelica dell’*hexis* intesa come *techne* (‘destrezza’ o ‘capacità’)⁶⁰ quanto alla definizione wittgensteiniana di ‘regola’, che nel suo senso più generale viene identificata appunto con «una abilità (con il “padroneggiare una tecnica”）」⁶¹. Questo avviene anche grazie a un complesso di saperi pratici difficilmente esplicitabili e codificabili⁶² che si fondano sulla comprensione del campo specifico in cui ci si trova, delle dinamiche, delle gerarchie e delle contrapposizioni al suo interno⁶³. Grazie a queste considerazioni Bourdieu può mettere in evidenza come l’addestramento pratico abbia anche una forte valenza politica: esso impone valutazioni, atteggiamenti e comportamenti solidali con la struttura di un campo specifico e dei suoi rapporti interni, inclusi quelli di dominio e subordinazione.

Recuperare il concetto wittgensteiniano di ‘addestramento pratico’ è utile anche per concepire la prassi come risultato di un processo di interiorizzazione di pratiche che vengono trasformate in automatismi. Bourdieu, infatti, insiste a lungo sulla natura non esplicita e non consapevole delle pratiche sociali⁶⁴. Il processo di apprendimento consiste nell’interiorizzazione e nell’incorporazione di strutture sociali e di schemi mitici, rituali, simbolici e valoriali⁶⁵. Attraverso questo procedimento

«L’acquisizione di questo senso [pratico] comincia nell’infanzia, attraverso la partecipazione ad attività sociali, e in particolare – nel caso della Cabilia, e senza dubbio anche altrove – attraverso la partecipazione ai giochi infantili». [Trad. it. mia].

⁵⁹ BOURDIEU, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 207.

⁶⁰ Cfr. KRAIS, GEBAUER, *Habitus*, cit., pp. 26-27.

⁶¹ MAZZEO, *Le onde del linguaggio*, cit., pp. 96-97. [Corsivo dell’autore].

⁶² BOURDIEU, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 183: «tatto, diplomazia, *savoir-faire* o senso dell’onore».

⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 246.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 207: «[le pratiche sociali] possono essere oggettivamente ‘regolate’ e ‘regolari’ senza essere affatto il prodotto dell’obbedienza a delle regole».

⁶⁵ *Ibid.*, p. 239: «l’*hexis* è il mito realizzato, *incorporato*, divenuto disposizione permanente, modo durevole di atteggiarsi, di parlare, di camminare e perciò di *sentire* e di *pensare*». [Corsivi dell’autore].

l'applicazione dell'*habitus* è sottratta all'ambito cosciente della riflessione e della deliberazione per iscriversi negli automatismi e negli atteggiamenti corporei⁶⁶, i quali portano con sé, inconsapevolmente, un'enorme complessità di significati sociali, etici, politici e finanche metafisici. L'*habitus* è letteralmente «storia [...] fatta natura, e perciò dimenticata in quanto tale»⁶⁷: destrezza acquisita tramite addestramento, ma percepita soggettivamente come padronanza spontanea e naturale di un comportamento istintivo. Esso è una 'storia incorporata'⁶⁸ che si oggettiva nel corpo stesso degli agenti. Questa espressione ricorrente non va dunque intesa in senso metaforico, ma in senso letterale: «l'*habitus* non è uno stato della coscienza, ma uno stato del corpo»⁶⁹, è «il sociale iscritto nel corpo dell'individuo biologico»⁷⁰. Le disposizioni vengono interiorizzate fino a divenire attitudine corporea, a farsi automatismo e a darsi «nei gesti, nei modi di parlare, nei gusti e nei disgusti»⁷¹. Anche qui è piuttosto marcata l'affinità con la regola wittgensteiniana, concepibile come «uno schema motorio, un modo di muoversi nello spazio, un modo nel quale il corpo agisce»⁷². Il soggetto non è considerato come un individuo astratto, ma come un agente cui pertiene una dimensione fisica e concreta di esperienza, azione, comunicazione e relazione con gli altri. Il corpo è, infatti, un 'principio di socializzazione'⁷³: è innanzitutto come essere corporeo che il soggetto si trova esposto allo sguardo, al giudizio e al contatto con gli altri. L'*habitus* dunque si dispiega secondo una 'geometria corporea'⁷⁴ in cui fisico e simbolico s'intrecciano in modo difficilmente distinguibile e guida gli atteggiamenti irriflessi degli agenti secondo una logica spesso inconsapevole: parafrasando Pascal,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 245: «ciò che viene incorporato in questo modo risulta collocato al di fuori della coscienza, quindi al riparo dalla trasformazione volontaria e deliberata così come dall'esplicitazione: niente sembra più ineffabile, più incomunicabile [...] dei valori incorporati, fatti corpo».

⁶⁷ *Id.*, *Il senso pratico*, cit., p. 90.

⁶⁸ *Ivi* e *Id.*, *Campo del potere e campo intellettuale*, cit., p. 18.

⁶⁹ PAOLUCCI, *Introduzione a Bourdieu*, cit., p. 46.

⁷⁰ LAMAISSON, BOURDIEU, *From rules to strategies*, cit., p. 113.

⁷¹ PAOLUCCI, *Introduzione a Bourdieu*, cit., pp. 46-47.

⁷² MAZZEO, *Le onde del linguaggio*, cit., p. 114.

⁷³ BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris 1997; trad. it. *Meditazioni pascaliane*, a cura di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1998, p. 171.

⁷⁴ Cfr. *Id.*, *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 266 e ss.

Bourdieu afferma che «il corpo ha le sue ragioni che la ragione non conosce»⁷⁵. I corpi e gli atteggiamenti degli agenti si modellano secondo i valori della società, della classe, del genere, dell'etnia di appartenenza e in questo modo li performano costantemente attraverso elementi apparentemente insignificanti quali la gestualità, il portamento o il modo di parlare⁷⁶. «Le ingiunzioni sociali più serie si rivolgono non all'intelletto, ma al corpo»⁷⁷ e l'acquisizione di schemi corporei implica allo stesso tempo l'assunzione e la mobilitazione di schemi di percezione e valutazione del mondo: «se il corpo è nel mondo sociale – dice Bourdieu – il mondo sociale è nel corpo, nella forma di *hexis* e di *eidós*», di una maniera di portare il corpo e di un modo di pensiero specifico, principio di costruzione specifica della realtà⁷⁸.

In modo simile alla concettualizzazione wittgensteiniana, Bourdieu teorizza dunque l'*habitus* come schema generatore di pratiche che può essere padroneggiato, ma che non necessita di un'esplicitazione cosciente o di una tematizzazione discorsiva. La riflessione attorno alla regola non si dà fintanto che questa «abita le pratiche allo stato pratico»⁷⁹, ma sorge secondariamente in un momento di sospensione o di crisi della prassi. L'agente aderisce alla propria prassi in modo immediato e non speculativo: può rimanere ignaro riguardo all'esistenza di strutture che organizzano e orientano le sue percezioni, valutazioni e azioni e nonostante questo seguirne la direzione.

⁷⁵ Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 20.

⁷⁶ Interessante a questo proposito è l'analisi che Bourdieu compie dei gesti, dei movimenti e delle andature differenziate di maschi e femmine all'interno della società cabila: laddove l'uomo avanza con passo deciso e sguardo dritto davanti a sé, la donna procede invece ricurva e con lo sguardo chino. Si tratta di disposizioni interiorizzate e incorporate dagli agenti in modo differenziato secondo il genere, che trovano il proprio significato all'interno di un preciso sistema valoriale. Questo attribuisce al primo le virtù della risolutezza e della determinazione, simboleggiate dal movimento verso l'alto e dalla propensione verso l'esterno, mentre associa alla seconda la virtù del pudore, simboleggiata all'opposto da un movimento verso il basso e dalla propensione verso l'interno. Cfr. Id., *Per una teoria della pratica*, cit., pp. 239-240 e Id., *Il senso pratico*, cit., p. 109.

⁷⁷ Id., *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 148-149.

⁷⁸ PAOLUCCI, *Introduzione a Bourdieu*, cit., p. 47.

⁷⁹ BOURDIEU, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 247.

2.2. Interiorizzazione dell'esteriorità ed esteriorizzazione dell'interiorità

Per comprendere appieno la nozione di *habitus* elaborata da Bourdieu è necessario però aggiungere un elemento ulteriore, che marca una delle differenze più significative rispetto all'impostazione teorica di Wittgenstein: scopo del sociologo è quello di individuare le cause oggettive di produzione degli *habitus*, definiti secondo diverse condizioni economiche, sociali e culturali. L'agente non si trova ad agire in uno spazio indeterminato, ma in un campo sociale strutturato secondo relazioni e condizioni oggettive che racchiudono le sue possibilità entro limiti più o meno rigidi. Si tratta di condizioni come la classe, il livello d'istruzione, l'etnia o il genere di appartenenza, che possono condizionare fortemente e concretamente l'agente all'interno di un campo. Queste condizioni oggettive strutturano in modo decisivo le possibilità di esperire e agire, le esperienze vissute e le aspettative considerate realistiche, andando a incidere sulla percezione della realtà e sulla volontà, fino ad arrivare a stili di vita e consumi culturali cui corrispondono specifiche valutazioni e rappresentazioni del mondo⁸⁰. Esse portano alla costituzione di gruppi di individui omogenei per valutazioni, percezioni, attitudini e aspirazioni: in una parola, per *habitus*. È per questo che le pratiche riscontrate all'interno di un gruppo sociale possono mostrarsi sorprendentemente omogenee, pur senza essere il frutto di una deliberata adesione a un codice o a un regolamento⁸¹: «le regolarità che uno può osservare, con l'aiuto della statistica, sono il prodotto aggregato di azioni individuali orientate dalle stesse costrizioni»⁸².

Le differenze tra gruppi sociali non si riducono, ovviamente, a una semplice diversità: si tratta, piuttosto, di specifici rapporti di dominio e subordinazione. La possibilità del mantenimento di questi rapporti sta

⁸⁰ Cfr. ID., *La distinction. Critique social de jugement*, Minuit, Paris 1979, trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, a cura di G. Viale, il Mulino, Bologna 1983, pp. 5-6: «[si può appurare] il rapporto strettissimo che lega le pratiche culturali (o le relative opinioni) al capitale scolastico [...] e [...] all'origine sociale».

⁸¹ *Ibid.*, pp. 206-207: «[le pratiche] possono essere oggettivamente 'regolate' e 'regolari' senza essere affatto il prodotto dell'obbedienza a delle regole».

⁸² LAMAISON, BOURDIEU, *From rules to strategies*, cit., p. 113.

negli *habitus* intesi come «interiorizzazione dell'esteriorità»⁸³: l'agente interiorizza le strutture oggettive del campo in cui si trova, acquisendo sistemi di disposizioni conformi a esse e alla propria posizione al loro interno. Questa 'complicità ontologica'⁸⁴ tra gli schemi di pensiero e l'organizzazione della società sta alla base di ciò che Bourdieu chiama 'violenza simbolica': le strutture cognitive di cui gli agenti dispongono per comprendere e valutare se stessi e il mondo sono omologhi alle strutture di dominio e pertanto la violenza esercitata dai dominanti nei confronti dei dominati non viene riconosciuta in quanto tale⁸⁵.

L'*habitus* come 'storia incorporata' non è dunque, semplicemente e genericamente, la memoria di una serie di applicazioni pratiche di uno schema, ma è memoria di famiglia, di classe, di genere, di etnia, tanto in senso individuale e biografico che in senso storico e collettivo. È il risultato di un processo d'interiorizzazione delle condizioni oggettive che hanno dato forma e limite alle esperienze, alle percezioni e alle possibilità dell'individuo e del suo gruppo di appartenenza. La dinamica, però, è duplice: all'interiorizzazione dell'esteriorità corrisponde specularmente un «esteriorizzazione dell'interiorità»⁸⁶ in cui l'*habitus* si rivela come «principio strutturante»⁸⁷ delle pratiche, a partire dall'andatura e dalla gestualità corporea fino ad arrivare alle azioni e alle scelte di vita più decisive. L'*habitus* orienta dunque la prassi degli agenti in modo implicito, tramite l'applicazione di schemi di azione e rappresentazione che concordano con le strutture oggettive interiorizzate. «Prodotto dalla storia, l'*habitus* produce delle pratiche, individuali e collettive, quindi della storia, in modo conforme agli schemi generati dalla storia»⁸⁸ ed è proprio questo meccanismo circolare ad assicurare il perpetuarsi delle strutture, le quali vengono così costantemente riprodotte nelle pratiche individuali e collettive cui sono immanenti. Le condizioni

⁸³ BOURDIEU, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 186.

⁸⁴ PAOLUCCI, *Introduzione a Bourdieu*, cit., p. 85.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 62-64; BOURDIEU, *Meditazioni pascaliane*, cit., pp. 178-179 e con lievi variazioni ID., *La domination masculine*, Seuil, Paris 1998, trad. it. *Il dominio maschile*, a cura di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2015, p. 45.

⁸⁶ ID., *Per una teoria della pratica*, cit., p. 186.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 225.

sociali oggettive generano pratiche conformi alla propria struttura, e, allo stesso tempo, le pratiche (ri)producono le strutture sociali da cui sono condizionate, permettendo loro di sedimentarsi e radicarsi nella storia individuale e collettiva e gettando le basi per una loro ulteriore (ri)produzione nel futuro.

Conclusioni

Tanto la 'regola' wittgensteiniana quanto l' '*habitus*' bourdieusiano aspirano a divenire strumenti utili all'elaborazione di una teoria della pratica che sappia rendere conto delle reali dinamiche soggiacenti all'agire individuale e collettivo. Come si è cercato brevemente di mostrare, l'elemento portante di entrambe le operazioni teoriche consiste nella reinterpretazione in senso immanente dei principi che orientano la prassi. Questi non vengono considerati come strutture trascendenti, che intrattengono un rapporto di precedenza ontologica e cronologica rispetto alle pratiche e a cui gli agenti si rapportano esteriormente, ma sono intesi piuttosto come schemi dinamici di percezione, valutazione e azione, acquisiti e incorporati nel corso del tempo dagli agenti stessi. Le differenze d'impostazione e di intenti e l'assenza di un documentato approfondimento dei temi wittgensteiniani da parte di Bourdieu non impediscono quindi di rilevare una continuità tra le operazioni teoriche dei due autori. Entrambi prendono le mosse da un netto rifiuto della reificazione delle strutture nell'ambito della teoria della prassi, procedendo attraverso nuclei tematici sorprendentemente affini e trovando la chiave di volta della propria teorizzazione in un recupero della dimensione immanente. La citazione di Wittgenstein nel testo bourdieusiano, dunque, potrebbe non ridursi a un riferimento estemporaneo, ma sembra indicare piuttosto una suggestione teorica significativa, fondamentale per delineare l'orizzonte concettuale in cui giungere all'elaborazione dell' '*habitus*'.

L'idea di principio immanente alle pratiche permette di sfuggire a entrambi gli errori 'intellettualistici' che erano stati evidenziati tanto da Wittgenstein quanto da Bourdieu: da un lato l'ingiustificata reificazione di una struttura e la sua separazione teorica rispetto alle pratiche

di cui dovrebbe essere il principio, dall'altra il fraintendimento delle dinamiche che orientano la prassi, immaginata erroneamente come adesione esteriore a un codice o a un modello. In questo senso le strutture oggettive e la molteplicità delle pratiche soggettive si trovano in un rapporto di reciproca dipendenza secondo un meccanismo circolare di (ri)produzione che impedisce di accordare una priorità ontologica a uno dei due elementi. Come si è cercato di far emergere nel corso della trattazione, inoltre, attraverso le suggestioni di concetti quali 'gioco' e 'addestramento pratico', entrambi gli autori giungono a delineare una teoria della pratica che immagina i soggetti come agenti impegnati in azioni non riflessive e non deliberate, ma allo stesso tempo 'regolate' e 'organizzate'. La dimensione di socialità e gli aspetti dell'imitazione e della ripetizione, così come gli elementi dell'interiorizzazione e dell'incorporazione inestricabilmente legati ai concetti di 'gioco' e 'addestramento' permettono dunque di superare i limiti della contrapposizione tra oggettivismo e soggettivismo, secondo un obiettivo specificamente perseguito da Bourdieu⁸⁹. L'esperienza diretta che il soggetto ha della propria prassi e la sua tendenza ad aderirvi non riflessivamente non escludono l'esistenza di schemi che la orientano e la strutturano. L'apparenza di istintività e naturalezza con cui certi comportamenti vengono attuati non esclude i condizionamenti di strutture oggettive di derivazione storica, sociale e culturale, le quali non vengono più intese come costrizioni esteriori, ma piuttosto come principi interiorizzati e (ri)prodotti dagli agenti stessi. Una teoria della pratica così intesa consente quindi di far sfumare la dicotomia tra biologico e culturale, tra spontaneità e costrizione, tra istintività e deliberazione. La 'conoscenza prassiologica' recupera ciò che l'oggettivismo aveva dovuto rimuovere per superare gli approcci soggettivisti e volontaristi, conciliando lo studio delle condizioni sociali oggettive con l'esperienza soggettiva ingenua che l'agente ha della propria prassi.

⁸⁹ Cfr. a titolo d'esempio *ibid.*, pp. 185-187.

Paolo Montesperelli

Magistri sine registro¹

Abstract:

Aim of this presentation is to provide a unified interpretation to a workshop, starting from the title 'Differente/mente', i.e. 'Different/mind' but also 'differently'. It means asking ourselves what it means to 'think differently', but first and foremost what it means to 'think the differences' or even 'think *the* difference' through the differences.

A second question concerns what could make up difference. Finally, we could ask ourselves whether it is productive approaching difference both in terms of content and method.

Key-words: Difference; Discrepancy; Method; Other; Thought

Presentazione

Scopo di questa presentazione è rintracciare il senso unitario del seminario *Differente/mente. Pensare la differenza, l'altro, lo scarto*, rintracciarlo proprio a partire dal titolo e da alcuni interrogativi che possiamo porci. Starà agli altri interventi indicarci alcune risposte. Il titolo, che accomuna queste due giornate di riflessione e di dialogo, si presenta come un gioco di parole: 'Differente/mente', come a dire 'pensare in modo differente', ma soprattutto 'pensare le differenze', o, addirittura, attraverso le differenze 'pensare la differenza'.

Mentre ciascuno di noi è immediatamente in grado di elencare un numero quasi infinito di differenze (al plurale), non è sempre chiaro il significato da dare alla differenza (al

¹ Presentiamo qui l'introduzione di Paolo Montesperelli, ideatore e organizzatore del seminario di ermeneutica *Magistri sine registro* e la relazione di Fabrizio Battistelli. Il seminario, svoltosi nei giorni 5 e 15 giugno



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

singolare). Provo a farlo appoggiandomi ai versi – alquanto noti – di Robert Desnos:

Il Capitano Jonathan,
all'età di diciotto anni,
cattura un giorno un pellicano
in un'isola dell'estremo oriente.
Il pellicano,
al mattino, depone un uovo tutto bianco
e ne esce un pellicano
che gli assomiglia in modo straordinario.
E questo secondo pellicano
Depone, a sua volta, un uovo tutto bianco
Da cui esce, ovviamente, un altro pellicano,
che fa altrettanto.
Tutto ciò può durare molto a lungo
Se non si fa una frittata prima².

Ecco, in prima battuta la frittata è proprio la differenza, l'alterità, lo scarto, la distanza dal medesimo, dalla riproduzione del sempre uguale, dall'ovvietà, dal monocolor totalizzante.

Potremmo porci allora una seconda domanda su che cosa susciti la differenza. Forse attrazione, simile al fascino, alla suggestione che posso provare per un deviante. Ma anche, turbamento, insicurezza, che affiora quando mi accorgo che non posso dominare le cose, perché esse sfuggono al mio controllo; o mi avvedo che l'altro non si fa catturare da me, perché l'alterità sfugge, è imprevedibile. Oppure quando percepisco che la mia identità include in maniera costitutiva l'altro con la sua differenza. Infine, in questo inventario del tutto parziale di atteggiamenti

2018, è stato promosso dal *Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale* della Sapienza – Università di Roma e da *Paideia*, associazione nazionale per l'alta formazione nelle scienze umane. L'iniziativa si pone contro-corrente rispetto alla concezione un po' 'quantofrenica' e aziendalistica della produzione del sapere. Gli incontri uniscono studiosi affermati e più giovani; l'orizzonte è ermeneutico, con una sensibilità particolare alla metodologia delle scienze umane. Un'altra caratteristica di questa iniziativa è sempre stata l'ampia interdisciplinarietà, a cui hanno contribuito esperti di varie discipline. Nel 2012 sono state affrontate le linee della storia del pensiero ermeneutico; il seminario del 2013 è stato dedicato interamente a Ricoeur. L'ultima edizione, *Differente/mente. Pensare la differenza, l'altro, lo scarto*, ha indagato alcune forme della molteplicità, diversità, incommensurabilità rispetto alla visione riduttivistica dell'identità e dell'unicità.
²R. DESNOS, *Le Pélican*.

Filosofia e ...

verso la differenza, possiamo includere anche il senso dell'abisso – un termine spesso usato da Heidegger – perché ogni differenza sembra trascinare verso un'altra, più profonda differenza, senza che riusciamo a scorgere la fine.

Insomma, la differenza sembra mettere un po' a soqquadro il nostro pensiero: si oppone a ogni *reductio ad unum*, è qualcosa che sparpaglia un puzzle senza lasciarci la possibilità di ricomporlo in un grande disegno. Sicché per alcuni l'unica soluzione (ma non è anche questa una *reductio ad unum*?) sarebbe la rassegnazione neo-scettica, l'in-differenza tipica dei post-modernismi.

Chi non si vuole cullare in quella rassegnazione potrebbe cercare una risposta a una terza domanda: è possibile, è proficuo porsi dal punto di vista dello scarto – sociale, politico, epistemologico, filosofico – per capire meglio se stessi e gli altri? Per cercare di comprendere i fenomeni sociali e le loro trasformazioni? O addirittura, per cercare di riscrivere la grammatica del nostro pensare?

In questa rassegna di possibili domande, spostiamo ora il nostro sguardo verso una prospettiva più metodologica. Come scrive Aristotele, *to on leghetai pollachos*, cioè «l'essere si dice in molti modi». Ma allora anche ciò che differisce dall'essere si può dire in varie maniere?

Il nostro seminario vuole dire proprio queste differenti maniere, vuole cioè percorrere una «via lunga» (Ricoeur) che passa attraverso i molti modi di esperire la differenza.

Nella prima giornata attraverseremo vari temi: lo scarto della mente dal cervello, il non coincidere fra loro; l'alterità dal punto di vista fenomenologico; la differenza di genere; l'alterità nella narrazione; la differenza dell'altro come fonte d'insicurezza; la capacità euristica dell'eccezione rispetto alla regolarità, di ciò che resta fuori rispetto alla tendenza prevalente, tanto da portare a chiederci se abbiamo gli occhi adatti a cogliere queste eccezioni, questi scarti.

Nella seconda giornata affronteremo ancora altri temi legati a varie 'differenze': la distanza fra sistema politico e società civile; le difficoltà di integrare i diritti all'eguaglianza e i diritti alla differenza. Presenteremo anche due studi su casi specifici, analizzati da ricerche empiriche: le alterità multiple in quello spazio dell'in-differenza e della repressione

che è il carcere; e la difficoltà di superare quella disparità di risorse dettata dalle disuguaglianze di genere.

Da ultimo, in maniera in-concludente – cioè senza pretesa di conclusione – cercheremo, in questa via lunga, una ‘radura’ (un’altra espressione cara a Heidegger) ove intravedere il senso, la direzione comune a queste molteplici differenze. Ma anche questa mia breve presentazione è in-concludente, perché apre ai prossimi interventi. Un grazie sincero ai nostri relatori, che si sono prestati così generosamente, e ai numerosi partecipanti provenienti da varie parti dell’Italia; e buon lavoro a tutti.

Fabrizio Battistelli

*Capri espatori e galline dalle uova d'oro.
I media e l'immigrazione***Abstract:**

Immigration is a sensitive social and political issue that is difficult to tackle in a rational perspective, i.e. adopting a cost/benefit analysis. The main problem is that the Everyman ignores the economic, financial and demographic benefits that immigrants bring with them, while experiences a competition in accessing to jobs and welfare. To cynic mass media and politicians, focusing respectively on audience and consent, immigrants are turning from a scapegoat role to that of a chicken with golden eggs.

Key-words: Immigration; Consent; Cost/benefit Analysis; Politics; Scapegoats

Uno dei messaggi più riconoscibili delle elezioni del 5 marzo 2018 è il peso che la questione immigrazione riveste sull'opinione pubblica italiana. Su ciò convergono osservatori e protagonisti a livello nazionale e internazionale. All'indomani di quelle elezioni il presidente francese Macron ha osservato: «Indubbiamente l'Italia ha sofferto della pressione in cui vive da mesi e mesi, compreso un contesto di forte pressione migratoria» e, trovandosi insieme a commentare i risultati italiani, lui e la Cancelliera tedesca Merkel hanno concluso: «sono le conseguenze delle sfide migratorie a cui non abbiamo saputo rispondere».

Se la presentazione politica dell'immigrazione risente dell'obiettivo che hanno leader e partiti di massimizzare i risultati elettorali, la presentazione che ne propongono i media risente dell'obiettivo di massimizzare l'*audience*. Da questo punto di vista gli immigrati abbandonano il



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

ruolo di capri espiatori per assumere quello di galline dalle uova d'oro agli occhi dei media in genere e dei partiti di orientamento populista in particolare. Invece di inquadrare razionalmente quello migratorio come un fenomeno sociale che apporta costi e benefici, i media si focalizzano quasi unicamente sui primi, a cominciare dall'aleatoria, ma ovviamente gravissima, minaccia terroristica. Alla ricerca dell'evento «notiziabile» la strategia può anche oscillare, passando dall'allarme all'occasionale empatia. Ad esempio nel settembre 2015 la foto del corpo del piccolo Aylan Kurdi (tre anni), esanime su una spiaggia turca, aveva momentaneamente modificato il *framing*, cioè il modo di inquadrare i migranti. Questa volta essi venivano visti come persone in carne e ossa, vittime esposte a rischi estremi, in contrasto con l'immagine di quegli univoci autori di minacce che apparivano sino al giorno prima. Due mesi più tardi il sanguinoso attentato al *Bataclan* di Parigi, avrebbe segnato una nuova inversione di tendenza, focalizzando il discorso mediatico sugli immigrati come concausa, se non causa diretta, della minaccia terroristica.

Da un'analisi del contenuto sulla copertura delle 'primavere arabe' (2011-2012) da parte di cinque quotidiani italiani (*Il Corriere della sera, la Repubblica, la Stampa, il Fatto Quotidiano e il Giornale*) emerge che i possibili effetti di quella crisi internazionale sono stati inquadrati e proposti nella categoria dei 'rischi' senza distinguerla da quella delle 'minacce'¹. In particolare sono stati descritti come 'rischi' gli effetti negativi delle migrazioni a due livelli macro: quello globale, per la stabilità economica e politica del mondo occidentale in genere e dell'Europa in particolare; quello nazionale (italiano), enfatizzando i costi attuali e potenziali per la società di accoglienza.

Contemporaneamente appaiono largamente trascurati sia i costi per i migranti stessi (che vanno dalla precarietà e durezza delle loro condizioni di sopravvivenza fino all'eventualità della morte), sia i benefici socio-economici che essi sono in grado di apportare al paese di destinazione.

Vari studi mostrano che l'immigrazione determina benefici in più ambiti: demografici (compensazione del declino delle nascite e della senescenza della popolazione), economici (apporto al Prodotto interno lordo

¹ Cfr. M.G. GALANTINO, *Migration as a risk for security. Risk frames in the Italian news on Libya war and its aftermath*, in «Mondi Migranti», 3, 2017, pp. 219-241.

Filosofia e ...

in termini di valore aggiunto delle connesse attività produttive), fiscali e previdenziali (contributo alla tassazione e alla previdenza sociale più che proporzionale, soprattutto nel breve e medio periodo, rispetto alle prestazioni assistenziali e pensionistiche effettivamente fruite ecc.). Viceversa, i migranti sono spesso associati a circostanze dannose quali clandestinità, criminalità, radicalizzazione politica e religiosa, terrorismo. La stampa contribuisce così a costruire e diffondere l'immagine del migrante come attore (anche intenzionalmente) negativo, vera e propria minaccia per la società e per i suoi componenti (i cittadini). Un *compact* di rappresentazioni del fenomeno migratorio e dei suoi protagonisti che accompagna notizie e commenti che hanno spesso per oggetto gli aspetti problematici quali la pressione degli sbarchi, l'impossibilità di distinguere tra profughi e immigrati economici, gli oneri (i famosi 35 euro giornalieri) dei centri di accoglienza, così come le disfunzioni di questi ultimi, le proteste dei richiedenti asilo, i conflitti con i residenti ecc.

Tuttavia non basta denunciare che, in vista dell'aumento dell'*audience*, i media privilegiano sistematicamente le varianze piuttosto che le routine, gli (infrequenti) comportamenti anomali piuttosto che quelli (statisticamente prevalenti) definibili come regolari, riducendo l'intero fenomeno a minaccia e trascurando così le molteplici valenze anche positive dell'immigrazione. L'interrogativo a cui rispondere, tanto cruciale quanto spesso trascurato, riguarda la preoccupante ma innegabile efficacia della definizione dell'immigrazione, neppure come costo ma precisamente come minaccia, presso una parte rilevante dell'opinione pubblica. Perché gli 'allevatori' del capro espiatorio hanno tanto successo? La risposta è relativamente semplice. Essa ha a che fare con il divario che esiste tra la dimensione macro e la dimensione micro nelle quali prendono corpo i fenomeni. Nel *mix* di benefici e di costi di cui è composto (analogamente alla maggioranza dei fenomeni sociali) il fenomeno migratorio, tendenzialmente i benefici si manifestano a livello macro mentre i costi si manifestano a livello micro. Ovvero, detto brutalmente, i benefici li tesauroizza il sistema economico e sociale (che è un'astrazione), mentre i costi li sostengono, o quanto meno li 'vedono', in prevalenza le persone in carne e ossa.

È raro che queste ultime, in quanto singoli cittadini, si pongano il problema della sostenibilità del sistema di cui fanno parte e dunque che apprezzino adeguatamente i fattori che vi contribuiscono. Nel processo di iper-individualizzazione tipico della società contemporanea il cittadino (o ciò che ne resta) è oggetto di un'imponente pressione a ridursi alla dimensione privata, consumistica e competitiva, e reagisce assolutizzando sia la funzione di utilità sia i bisogni, le identità e le visioni del mondo che lo riguardano direttamente. Prescindiamo da coloro che dalla propria collocazione professionale sono posti a diretto contatto con gli 'stranieri' (di fatto un ridotto numero di imprenditori economici oppure di addetti all'assistenza, all'istruzione, alla cura, ecc.).

Il cittadino medio, soprattutto se residente in una grande città, intrattiene con gli 'stranieri' rapporti che sono solo raramente di natura funzionale e ancora più raramente personale, mentre nella maggioranza dei casi si risolvono nella mera compresenza nel medesimo spazio. Tutto ciò spesso equivale – non nel cielo dei principi ma sulla terra della quotidianità – ad abitare nello stesso condominio, a fruire dello stesso parco, a (tentare di) salire sullo stesso autobus, metropolitana, treno di pendolari.

A ciò si aggiungono altre forme di *trade off* nell'accesso a beni e servizi – ricerca di un'occupazione, liste di attesa per le visite e gli accertamenti sanitari, per l'iscrizione dei figli agli asili nido, per l'assegnazione degli alloggi popolari – che alimentano relazioni competitive che possono sfociare in conflittualità anche violente. Con l'aggravante che tali situazioni rinviano a un'incresciosa discriminazione di classe tanto tra stranieri e autoctoni, quanto tra questi ultimi. I costi della convivenza sociale, infatti, non sono equamente distribuiti tra tutti i ceti sociali, bensì coinvolgono in misura prioritaria o esclusiva i ceti bassi e medio-bassi, con particolare riferimento a quelli che abitano i quartieri periferici delle città italiane.

A causa del divario tra la dimensione macro e quella micro, per l'uomo della strada il contatto con l'immigrazione ha luogo prevalentemente in relazione agli aspetti problematici piuttosto che a quelli positivi. Studiando gli atteggiamenti degli autoctoni nei confronti degli immigrati (come abbiamo fatto ascoltando i residenti del quartiere romano di Tor Sapienza) emerge il peso scarso o nullo attribuito ai benefici

*F*ilosofia e ...

apportati dagli stranieri, conosciuti in modo indiretto e comunque visti con la scarsa convinzione di un qualcosa che appare privo di concreta influenza sulla propria vita. Il discorso è completamente diverso riguardo agli aspetti percepiti come vitali quali il lavoro o la fruizione delle prestazioni assistenziali, ma anche banali quali l'accesso agli spazi pubblici dove la presenza degli immigrati viene avvertita a torto o a ragione come competitiva e addirittura, specie da chi si trova in condizioni deprivate, come ingiustamente privilegiata. Se non è inquadrata in un *frame* ideale più ampio (come può essere per l'individuo una specifica appartenenza sociale, politica, religiosa, ecc.), la frustrazione e il confronto invidioso possono alimentare rancore e ostilità. Tali sentimenti, inizialmente diretti verso il capro espiatorio immigrato, nel tempo tendono a investire l'intero sistema sociale e politico (i partiti ma anche le istituzioni dello Stato), percepiti come ingiusti e quindi meritevoli di sfiducia e di rifiuto.

Con tutta la difficoltà di passare dall'analisi alla proposta, è pur possibile intravedere qualche via d'uscita. Quanto al livello macro, se è da auspicare un approccio equilibrato e responsabile da parte dei media, non è possibile ignorare come le logiche di azione organizzativa dei medesimi spingano a privilegiare ciò che di un evento fa una notizia cioè la sua sensazionalità, a scapito dell'approfondimento, della contestualizzazione e della valutazione critica dei suoi significati.

Quanto al livello micro, esperienze nel senso auspicato sembrano più perseguibili in altre agenzie di socializzazione quali la scuola, l'associazionismo, la chiesa, già oggi impegnate in questi compiti. Ciò che può essere reclamato in più è un maggiore e diverso investimento da parte delle amministrazioni pubbliche, a cominciare da quelle locali, che dovrebbero uscire dall'inerzia in cui molte di esse sono arenate, dando adeguato spazio alla gestione del fenomeno migratorio nell'ambito di incisive politiche pubbliche sul territorio, contestualmente venendo messe dallo Stato nelle condizioni di realizzarle. Sebbene in materia d'immigrazione la fase del soccorso e della prima accoglienza siano lontane dall'essersi esaurite, è evidente a tutti che nel nostro Paese è arrivato il momento di affrontare il nodo strategico dell'integrazione-inclusione; un obiettivo che passa per il riconoscimento sia dei

Filosofia e ...

benefici sia dei costi che ciascun attore incontra e sostiene in questo percorso.

a cura di *Daniela Angelucci*

*Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini,
poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche
e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte
di un "incontro felice".*

*Felice, nella misura in cui fra i due mondi
esistono punti di intersezione, di scambio
e di comunicazione che ci possono aiutare
a comprendere meglio gli interessi,
gli interrogativi, le inquietudini
della nostra epoca.*

Patrizia Nunnari

Percorsi teatrali sullo straniero e sui sensi dell'alterità

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Patrizia Nunnari

Percorsi teatrali sullo straniero e sui sensi dell'alterità

Abstract:

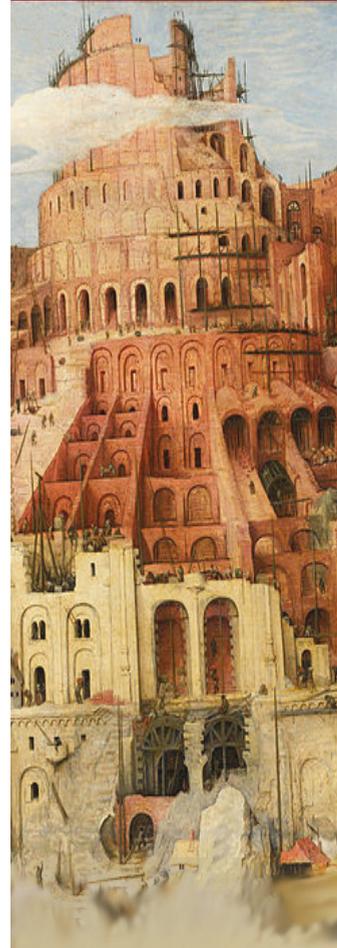
Rethinking the migratory phenomenon not as a mere reality to contain, but as an opportunity to rethink with responsibility categories such as citizenship, 'strengeness', hospitality, inclusion, makes possible new ethical and speculative categories on the value to be attributed to our community of human beings, to the current society, the quality of individual life and the world we want to give. After a brief introduction, some short theatrical monologues will be presented on the migrants, on their stories and on the prejudices that lie in the mentality, in the commonplaces of us as Westerners. Each text will be introduced by a very brief note, to facilitate the reading of the texts and footnotes that refer to the speculative nodes and to the authors to whom the monologues immediately refer. The texts were designed and produced after long interviews with some African and Syrian migrants. This was possible thanks to the linguistic mediation of foreigners who now master the Italian language.

Key-words: Alterity; Rejection; Stranger; Self-realization; Identity

Ripensare il fenomeno migratorio non certo come una mera realtà da contenere, bensì come occasione per ripensare con responsabilità categorie quali cittadinanza, 'stranierità'¹, ospitalità, inclusione, rende possibili nuove categorie etiche e speculative sul valore da attribuire alla nostra comunità di uomini, alla società attuale, alla qualità della vita individuale e al mondo che vogliamo donare² alle generazioni a venire. Pertanto va considerata la possibilità che la definizione stessa di 'uomo' possa essere attinta da un altro ordine di cose.

¹ Si veda E. BIANCHI, *L'altro siamo noi*, Einaudi, Torino 2010.

² H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi 2002.



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

I Immagini e Filosofia

Ci potremmo allora domandare con Lévinas se la relazione di un essere umano con un altro essere umano, invece di essere presentata – così si insegna – come una conseguenza remota dell'intelligenza, come espressione di libertà, non debba essere piuttosto colta nella sua vocazione: come apertura sia all'altro che a se stessi, tra necessità e compiacimento di esistere, semplicemente nella percezione autentica e imprescindibile di doverci sentire tutti 'stranieri'³.

Il monologo che seguirà accoglie già nel titolo, la responsabilità di avviare ogni riflessione intorno al migrante rimanendo 'dentro la questione', nonostante l'alterità si configuri infinita trascendenza: 'il mio prossimo è una realtà che non posso conoscere profondamente e compiutamente', sosterebbe a gran voce Lévinas.

Si tratta anche di quella che Derrida ha definito 'discontinuità' con l'altro: non posso donare abbastanza, non posso perdonare abbastanza, non posso essere abbastanza ospitale, non posso essere veramente giusto, non dono a sufficienza. Eppure ci si costituisce comunque nel rapporto con l'altro: l'identità individuale è aperta ed esposta al prossimo da sempre, al punto tale che 'l'altro è in me prima di me'. Posso dunque aprirmi all'altro, allo straniero, all'ebreo, allo zingaro, all'omosessuale, al vicino di casa, al mio migliore amico perché la mia casa, la mia cultura, la mia lingua sono già 'contaminate' del loro essere e ciò non comporta di certo una mescolanza indistinta: il confine indefinibile rende la singolarità non appropriabile e il segreto che abita il 'proprio', ci custodisce prima che noi lo custodiamo. Pertanto pur nella 'trascendenza dell'alterità', l'uno può abitare l'altro come parte di sé, perché – lo raccomanda ancora Lévinas – io mi devo sentire responsabile anche di colui che mi passa semplicemente accanto⁴. Si tratta allora di una 'responsabilità' etica il cui *principium individuationis* ha una matrice ben più originaria del cogito cartesiano o husserliano, perché, a differenza di questi ultimi, non è in grado di auto-fondarsi e di produrre dal suo interno

³ Cfr. E. LÉVINAS, *Alterità e trascendenza*, Il Melangolo, Genova 2006 e Id., *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito*, Città Nuova, Roma 1984.

⁴ Si veda LÉVINAS, A. PEPPERZAK, *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano 1989 e C. DOVOLICH, *Etica come responsabilità: prospettive a confronto*, Mimesis, Milano 2003.

il suo significato; deve altresì riceverlo dall'esterno, rinunciando al cerchio 'angusto e incantato' della sua narcisistica identità⁵.

A questa breve introduzione, seguiranno testi teatrali, nello specifico monologhi, sui migranti, sulle loro storie e sui pregiudizi che albergano nella mentalità, nei luoghi comuni soprattutto di noi Occidentali. Ogni testo sarà introdotto da una brevissima nota, utile per agevolare la lettura del testo teatrale e da note a piè di pagina che rinviano ai nodi speculativi e agli autori ai quali i monologhi immediatamente si rifanno, senza avere la pretesa che svolgano in modo esaustivo funzioni critiche e bibliografiche: non riguardano infatti un saggio, bensì percorsi di narrazione teatrale.

I testi sono stati pensati e prodotti dopo lunghe interviste ad alcuni migranti africani e siriani. Ciò è stato possibile grazie alla mediazione linguistica di stranieri ormai padroni della lingua italiana, formati dal centro di coordinamento per gli immigrati (CICAR), presente nella cittadina di Genzano di Roma.

I brani sono stati poi analizzati e interpretati da alcuni ragazzi di una classe terza del Liceo J. Joyce di Ariccia. Dalla lettura, dalla ricerca e dallo studio di tali brani si è passati all'allestimento di un vero e proprio spettacolo teatrale intitolato *Destinati altrove*⁶, rappresentato nel maggio del 2017 presso il *Teatro Golden* di Roma, nell'ambito di un concorso per le scuole promosso dall'*Agiscuola*.

Chiaro l'obiettivo educativo del progetto: guidare i giovani verso un'autentica e profonda comprensione della tragedia della migrazione, attraverso *performance* potenti sul piano artistico e della comunicazione ed efficaci sul piano dell'alfabetismo emotivo. La lettura e la diffusione dei testi attraverso una rappresentazione teatrale, brani di cui sono anche stati prodotti audio con voci narranti di professionisti del settore, ha attivato nei ragazzi esperienze conoscitive e di sensibilizzazione importanti, mostrando quanto sia prezioso il valore formativo del teatro

⁵ Cfr. LÉVINAS, *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1987, p. XIV.

⁶ Un estratto dello spettacolo è stato mostrato all'interno di un Convegno intitolato 'Storie in cammino' presso il *Cinema-Teatro Cinthianum* di Genzano di Roma, organizzato il 1 marzo 2017 dal Liceo J. Joyce di Ariccia, dal Liceo Vailati di Genzano e dal CICAR, a cui hanno partecipato le scuole del comprensorio dei Castelli Romani e alcune importanti associazioni di volontariato di Roma e provincia.

I *mmagini e Filosofia*

nell'acquisire competenze ben al di là della mera cognizione, perché capaci di raggiungere in profondità la sfera etica, affettiva e sociale.

*Noi stranieri*⁷

Il testo teatrale è stato scritto dopo aver registrato e analizzato una lunga intervista a un migrante del Burkina Faso, colto, ben integrato, sposato con una donna italiana e con due figli, residente in Italia da venticinque anni. Si tratta del Presidente del CICAR, il signor Mamoudou Quedraogo, che ha voluto insistentemente sottolineare l'importanza sia della lingua madre che della conoscenza di quella parlata nel paese di arrivo. La prima, irrinunciabile ed essenziale, come direbbe Hannah Arendt della lingua tedesca, cosa essenziale che ha sempre volutamente conservato, la seconda da imparare, perché fondamentale per iniziare un percorso di integrazione nella comunità da soggetto attivo, proponente e motivato. 'Noi stranieri' ha l'ambizione di veicolare elementi di narrazione emozionale e storico-antropologica con risvolti esistenziali e speculativi profondi. La forma sintattica così diretta, colloquiale ma progressivamente incalzante, veicola un'energia che nasce dalla necessità, per il migrante, di essere ascoltato nelle ragioni più vere, autentiche che lo hanno portato a intraprendere un viaggio difficile, lasciando, nella disperazione, la propria terra. Il rancore, chiaramente percepibile dalle parole del protagonista, introduce in modo dirimpente gli aspetti più interessanti della comunicazione: i fra-intendimenti, i male-intesi, le equivocità, facendo emergere con chiarezza non solo i pregiudizi, i luoghi comuni intorno ai quali purtroppo sono stati costruiti 'Muri' e avviate iniziative di contenimento militare, ma anche e soprattutto la ricchezza e la forza simbolica del linguaggio naturale.

⁷ L'alunno Alessandro Pace, con questo monologo, ha vinto il primo premio come miglior attore non protagonista nell'ambito del concorso indetto dall'Agiscuola per l'anno scolastico 2016/17. Sulla percezione dello straniero si veda J. DERRIDA, *Il monolinguismo dell'altro*, Raffaello Cortina, Milano 2004. Per l'importanza della lingua madre, si confronti H. ARENDT, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 33 e 34.

«Lo straniero è la faccia nascosta della nostra identità, lo spazio che rovina la nostra dimora, il tempo in cui sprofondano l'intesa e la simpatia. Riconoscendolo in noi, ci risparmiamo di detestarlo in lui. [...] Lo straniero comincia quando sorge la coscienza della mia differenza e finisce quando ci riconosciamo tutti stranieri» (Julia Kristeva).

Non è solo di oggi la difficoltà di comprendere e di confrontarsi con il 'diverso', con il diverso da me.

Eppure come faccio a comprendere lo spazio che abito, il tempo che dura dentro di me, se non mi percepisco diverso dalla realtà che mi circonda, che mi contiene.

La mia identità si misura e si rafforza dunque nell'alterità.

Ma... Chi è l'altro?

Tu che non sono io, io che non sono gli animali, le piante, la materia senza vita, i bianchi, i settentrionali, le femmine, gli italiani.

Il rapporto con l'altro mi ha dato, certo, un'identità, ma anche un limite, sai? Un limite al mio naturale desiderio di affermazione e di autorealizzazione.

Potrei allora vedere l'altro, te ad esempio, come una minaccia: sei un 'estraneo' e potresti anche rivelarti 'un pericoloso nemico'.

E allora non voglio conoscerti, non voglio correre rischi inutili.

La mia distanza da te, per me, può essere un riparo sicuro.

Spero, a questo punto che anche tu non voglia conoscere me per le stesse ragioni: io sono 'l'altro per te', e anche la sola remota possibilità di sperimentare un 'noi' penso sia proprio una cattiva idea.

Non parliamo la stessa lingua-madre e anche i gesti più quotidiani sono così diversi.

Le espressioni del volto, il modo di guardare le cose, di usare gli oggetti, di salutare, di coprire o di scoprire il proprio corpo; il modo di accarezzare la pelle, di guardarla, di odorarla, di amare il corpo e l'anima dell'altro: sono modi troppo diversi!⁸

⁸ La lingua-madre occupa, nella riflessione del migrante intervistato, come nel pensiero derridiano, un posto centrale tanto da rappresentare ogni possibilità di dialogo, di denuncia, di ricerca, d'integrazione, di conoscenza del 'mondo altro'. L'identità di cui parla il migrante comprende anche il sistema degli oggetti che hanno per lui un valore profondamente simbolico, come anche la gestualità più quotidiana, per la quale l'identità si sostanzia della corporeità. *In nuce*, lo straniero rivendica, in questo testo, un'identità espansa, magica, multiforme, capace di veicolare simboli e valori culturali antichi. Un mondo fatto di riti e di abitudini che danno un senso complessivo all'esistenza, dando modo alla soggettività di non essere relegata alla coscienza, ma di attraversare le cose con cui si rapporta, sperimentando nel contatto con la totalità quel mondo dimenticato descritto ampiamente da J. HILLMAN, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Garzanti, Milano 1993. Ecco perché il migrante rivendica la natura che lo avvolge e la terra che contiene e accarezza le sue membra. Recuperare il valore simbolico degli oggetti, che pure danno senso al mondo che abitiamo, consentirebbe di

I Immagini e Filosofia

Io vivo bene nel caldo secco e amo sentire la sabbia accogliere i miei piedi; non posso che addormentarmi immerso nella mia natura, e i riti del mio popolo ti sembreranno primitivi e inutili. Perfetto! La distanza, la diversità ha deciso per noi.

Eppure Omero amava dire: ‘Stranieri e mendicanti vengono tutti da Zeus; ciò che ricevono, anche se poco, è gradito. Allo straniero offrite da mangiare e da bere, fatelo nelle acque del fiume, al riparo dal vento’.

Omero guardava all’umanità come a un sostrato comune e usava un linguaggio universale: quello del mito.

Facile esprimersi per categorie generali: l’essere uomini con vizi e virtù simili, dotati tutti d’importanti consuetudini e dell’amore per la famiglia, per il proprio popolo, per la propria terra.

Ma attenzione! Troppo facile muoversi solo per esperienze comuni, esponendosi così anche al sotterraneo e insidioso pericolo di perdere se stessi ...

Io non voglio perdere la mia identità, e anche se sono arrivato qui dove ci sei tu, teniamoci a distanza. Sia ben chiaro, prima che ti vengano strane idee: io non sono qui per te, né contro di te⁹.

Sono qui perché fuggito dalla guerra, dalla fame, costretto da eventi che hanno reso la mia vita un’emergenza continua. E ora che sono qui, avendo anche sfidato la morte per non aver nulla da

allargare e liberare la coscienza soprattutto dalle costrizioni del soggettivismo, ricettacolo spesso di paure ingiustificate e pregiudizi incomprensibili. Cfr. HILLMAN, *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, cit., p. 111. Queste osservazioni di recupero del simbolico, trovano un corrispettivo critico nell’analisi che J. BAUDRILLARD propone ne *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Milano 2004, pp. 21 e ss. Le cose, e soprattutto quelle in serie, oggi – per Baudrillard – sono semplicemente funzionali, e non possono raccontare più o sussumere materialmente quel passato e quelle esperienze di cui hanno fatto parte. Non è ancora così per alcune culture altre, per un migrante forse, che guarda le cose per le cose, proponendo quella relazione simbolica che la potenza tecnologica nel Mondo Occidentale ha ormai dissolto.

⁹ Dalle interviste ai migranti è emersa l’urgenza, da parte dello straniero, del riconoscimento condiviso dalla comunità ospitante, dell’alterità come identità complessa e unica con cui dialogare in modo paritetico, al fine di dar spazio a zone anche estese e importanti di ‘incomunicabilità’, senza le quali non potrebbero neanche però confrontarsi identità distinte e consapevoli. Ciò sembrerebbe quasi inevitabile se pensassimo che le storie di vita sono a tal punto involupate le une nelle altre, che il racconto, che ciascuno fa o riceve della propria vita, diventa un segmento di quegli altri racconti, che sono i racconti degli altri. Possiamo, allora, considerare le nazioni, i popoli, le classi, le comunità di ogni specie, come istituzioni che si riconoscono, ciascuna per sé e le une le altre, attraverso la loro identità narrativa. Questo modo di guardare l’umanità nella sua essenza, nella sua universalità etica, è con Paul Ricoeur, un’occasione preziosa e reale di apertura, d’incontro e di dialogo. P. RICOEUR, *Il Giusto*, SEI, Torino 1998, p. 27.

perdere, mi ritrovo in una terra straniera che mostra arroganza nel sapere cosa io voglia, quali scelte possa fare, come mi debba adeguare. Mai tu, o chi per te ha pensato di chiedermi fin dove sentissi di volermi integrare, fin dove volessi spingermi nel condividere lo stesso mondo?

Giustamente l'altro sono io, e la vostra distanza da me si misura con i campi profughi, con la fame, con la stanchezza, con la sporczia e con il freddo, ma anche con la speranza di farcela.

Una distanza, la vostra, che purtroppo abita anche le parole spesso urlate in faccia: 'Basta! È ora di aiutarvi a casa vostra!'.

Peccato che a casa nostra ci siete venuti prima voi, 'voi altri' con le vostre malefatte, le vostre imprese coloniali, la vostra storia, le vostre visioni, i vostri interessi, le vostre speranze.

Mi viene allora naturale pensare che questa distanza possa essere chiamata anche con un altro nome: 'ombra'¹⁰.

Nel mio essere migrante, non vedete soprattutto l'uomo bisognoso, l'uomo disperato che scappa, l'uomo costretto a lasciare la propria amata terra; in me non vedete solo lo straniero, il profugo, semplicemente 'l'altro'.

La mia presenza appare ai vostri occhi ingombrante, un fardello scomodo, pesante: vi ricorda la parte di voi che vorreste dimenticare, nascondere, eliminare.

Sono il vostro passato, le guerre non evitate, le decisioni non prese, gli aiuti non dati, le promesse non mantenute, le mancate responsabilità; io sono il popolo sfruttato, la vittoria raggiunta, la terra conquistata con la forza. Sono allora l'uomo nero, quello raccontato nelle favole per esorcizzare le paure infantili, 'la paura' di essere quello che non si riesce proprio ad accettare dell'altro.

Io sono insomma 'l'altro dentro di te' e tu quella parte di me che devo imparare a conoscere, a comprendere, e un giorno spero anche a perdonare, affinché si possa essere io, te, 'tutti noi' veramente e insieme: 'stranieri'.

¹⁰ L'ombra citata è un esplicito rimando al concetto di C.G. JUNG. «La figura dell'Ombra – afferma lo studioso – impersona tutto ciò che il soggetto rifiuta di riconoscere e tuttavia continuamente – in modo diretto o indiretto – gli si impone alla coscienza, dunque, ad esempio, tratti inferiori del carattere e altre tendenze incompatibili» (C.G. JUNG, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano 1994, p. 475). Chiari nel testo le proiezioni ideologiche del pensiero comune presente nei paesi colonizzatori sulla figura del migrante: colpe storicamente commesse e mai integrate nella psiche collettiva. La reale accoglienza passa attraverso un percorso culturale e quindi psichico profondo e consapevole che i paesi devono poter promuovere, dopo un'attenta autoanalisi della propria storia e del sommerso psichico e culturale portato in superficie dalla presenza dello straniero. L'integrazione dell'ombra, nella coscienza del popolo che accoglie, può probabilmente allora solo compiersi attraverso il responsabile riconoscimento, accettazione e integrazione della parte 'colpevole' del proprio Sé.

I *mmagini e Filosofia*

*Il 64*¹¹

Questo monologo descrive volutamente, in modo molto essenziale, una situazione di vita quotidiana come tante, definibile ‘banale’ nel nostro ‘frettoloso e liquido’ mondo occidentale. Si tratta, infatti, di una calda giornata romana nella quale un autobus pieno di migranti percorre il suo usuale tragitto in centro. La scena prende vita dal flusso di coscienza di un giovane etiope che risponde ai segnali della comunicazione non verbale e pregiudiziale di una passeggera del mezzo pubblico, sostenendo con forza le sue buone intenzioni da straniero: impegnarsi a farcela per divenire, quanto prima, un cittadino attivo per il paese che lo ha accolto.

Mentre il 64 percorre velocemente Corso Vittorio, il sole di agosto non perdona: acceca, soffoca e batte insistentemente sui finestrini, costringendomi a tenere a lungo lo sguardo basso. L’autobus non è pieno però, e ci sono alcuni extracomunitari come me.

Se chiudo gli occhi, il chiacchiericcio di sottofondo mi riporta alla terra lontana che ho dentro tutta e per sempre. Io sono la mia terra, le mie origini, la mia storia.

La signora che mi siede accanto tiene stretta la mano sulla sua borsa ed evita di posare lo sguardo su qualsiasi cosa mi riguardi. Si stringe per aumentare il più possibile la distanza tra di noi e nervosamente muove le gambe nel poco spazio a disposizione. Invano: se anche non la vedessi, sentirei la sua vicinanza, il suo odore, il calore naturale del suo corpo, come lei di me.

Vorrei dirle allora, con una calma gentile, che sono solo un rifugiato etiope impegnato a vivere con dignità in un paese che ormai considero mio. Lo direi in un italiano che studio appassionatamente da anni e che migliora ogni giorno di più.

Ma no: voglio ricambiare la sua silenziosa diffidenza, a cui non mi sono ancora abituato, proprio alla mia maniera: con un

¹¹ L’integrazione della propria ‘ombra’ nella psiche, non riguarda solo la collettività. Ad ognuno di noi capita di misurarsi con essa nei momenti più quotidiani della nostra esistenza. Questo breve testo ferma, nella bergsoniana ‘durata’ di poche fermate del 64, nota linea di automezzi pubblici romani, il flusso di coscienza di uno straniero intento a rispondere ai palesi segnali extra-verbali di diffidenza di una signora a lui seduta accanto. Il testo intende valorizzare l’idea che il migrante non voglia sottrarsi alla responsabilità di lavorare per la sua integrazione nel paese ospitante. Chiede però fiducia, e la possibilità che i pregiudizi non siano di ostacolo alla sua legittima autorealizzazione.

sorriso pieno, aperto e sincero, solare come questa giornata calda. A noi africani viene tanto bene. Viene dal cuore. Così ti saluto, signora. Scendo: sono arrivato alla mia fermata.

*Mendicanti della vita*¹²

Non è difficile riconoscere luoghi, momenti, pensieri a noi familiari come in questo agile testo metropolitano. Gli stranieri abitano i luoghi e i non-luoghi frequentati nelle nostre baumiane «vite di corsa». Soprattutto in spazi de-sacralizzati come quelli disegnati dal mondo consumistico nel quale siamo immersi, la presenza di persone che della loro vulnerabilità portano segni identitari forti, impone alla nostra coscienza atteggiamenti e reazioni su cui è doveroso riflettere.

Il brano dunque propone ‘un pensiero ad alta voce’ di un italiano qualunque che si confronta coi suoi pregiudizi, con la sua istintiva diffidenza, con un’ironia che però non crea distanza. È l’italiano dunque che guarda il migrante mantenendo un dialogo paritetico ed empatico. Nelle sue riflessioni trova spazio, infatti, la preziosa possibilità di un confronto semplice e istintivo, ma indubbiamente carico di un’umanità di intuitiva confidenza.

Va bene! Sì! Ma mica potete buttarla sempre in sorrisi e sguardi colpevolizzanti.

Ormai non posso più andare in giro per strada tranquillo, che sotto casa, fisso, trovo in piedi appoggiato alla parete del palazzo un ragazzo nerissimo e spilungone che mi saluta ogni volta che entro ed esco dal portone. Il bello è che se entro ed esco sei volte in un’ora, mi saluta ogni volta. Avrà in mente qualcosa che mi sfugge ... anche perché mi guarda strano, non ha il cestino dell’elemosina e mi mette un’inquietudine addosso che cerco di uscire di casa nella sua pausa pranzo.

¹² È un testo che mira a far emergere le possibili strade da intraprendere per avviare un ‘ascolto attivo’ del racconto che lo straniero fa di sé, al fine di comprendere, nell’orizzonte derridiano, anche se stessi con maggiore profondità. Si veda E. BIANCHI, *Lo straniero. Dall’incontro all’ospitalità*, Roma, Centro Astalli 2015 e Z. BAUMAN, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell’effimero*, Il Mulino, Bologna 2010. Per i non-luoghi e il non-tempo, si veda M. AUGÉ, *Che fine ha fatto il futuro?*, Eléuthera, Milano 2009.

I *mmagini e Filosofia*

Ma non finisce qui.

Avete mai visto quelli, per lo più adulti, che si appostano all'entrata del supermercato?

Li trovi soprattutto dove la clientela è, in media, avanti con l'età. Aiutano le vecchiette a portare le buste a casa.

Le signore poi si affezionano e pian piano li trattano da nipoti acquisiti. Beh! Fra i mendicanti, sono i miei preferiti, perché da entrambe le parti vedo una dolcezza infinita.

Quelli invece che non sopporto proprio sono quelli che fanno i parcheggiatori nei parcheggi liberi, gra-tui-ti! Con aria professionale e quasi a dirti: se non ci fossi io, staresti a girare in eterno, ti trovano il posto che tu avevi già visto da un pezzo. E se anche sono facili le manovre che devo fare per raggiungere il posto da loro forzatamente indicato con un dito lungo e rigido, si impegnano a darmi indicazioni per loro fondamentali, per me inutili, su come posteggiare. E che fai, non gli dai niente?

Poi ci sono coloro che puntano il tuo carrello all'uscita del supermercato, supponendo che mai ce la farai a mettere le cose acquistate in macchina. Sperano infatti che tu abbia due casse d'acqua, 8 kg di pelati, una certa età e poco tempo a disposizione: e il gioco è fatto. Non riporterai certo tu il carrello al suo posto!

Se poi, una volta ripartito, disgraziatamente mi fermo al semaforo e sono il primo della fila, ti puliscono, prima che riesca a fare un qualche minimo cenno di diniego nella lingua universale dei segni, in non più di 4 secondi spaccati, il parabrezza! E che fai, non gliela dai la monetina?

Devo poi sperare di non dover fare rifornimento quando i benzinai sono chiusi. A quel punto, in lontananza vedo le serrande abbassate, ma poco male. So che in quella stazione c'è il self service! Mi avvicino, costeggio e mi fermo. Prima di poter anche solo pensare di allungare la mano sulla portiera, vedi sbucare dal nulla una mano con relativo: quanto mettiamo capo? Quando piove, non ci pensi due volte. Quando è una bella giornata, dopo l'inverno, riesci pure a farci quattro chiacchiere.

Di certo le quattro chiacchiere le faccio da un po' di tempo con un indiano che vende fazzoletti di carta e accendini sulla tangenziale del mio paese. Un giorno non avevo abbastanza soldi per comprare i fazzoletti che effettivamente mi servivano, e lui con un bel sorriso me li ha infilati dal finestrino quando ero già in corsa, con una maestria che farebbe impallidire un provetto giocoliere. Non importa capo – mi disse – vai tranquillo!

Respingimento

Il 6 maggio 2009, a 35 miglia a sud di Lampedusa – spiega il Consiglio italiano per i rifugiati (Cir) – in acque internazionali, le autorità italiane hanno intercettato una nave con a bordo circa 200 persone di nazionalità somala ed eritrea (tra cui bambini e donne in stato di gravidanza).

I migranti – stando al ricorso – sono stati trasbordati su imbarcazioni italiane e riaccompagnati a Tripoli contro la loro volontà, senza essere prima identificati, ascoltati, né preventivamente informati sulla loro effettiva destinazione. I migranti non hanno avuto alcuna possibilità di presentare richiesta di protezione internazionale in Italia. Di queste 200 persone, 24 (11 somali e 13 eritrei) sono state rintracciate e assistite in Libia dal Cir, che ha incaricato gli avvocati Anton Giulio Lana e Andrea Saccucci, dell'Unione forense per la tutela dei diritti umani, di presentare ricorso dinanzi alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo.

Il 6 maggio del 2009, per la prima volta dalla seconda guerra mondiale, uno stato europeo ha dato ordine alle proprie imbarcazioni di intercettare e rinviare con la forza, ripeto con la forza e in alto mare barconi strapieni di disperati migranti, senza valutare né la presenza di malati, feriti, donne incinte o abusate, né la presenza di minori non accompagnati.

Di quale paese stiamo parlando, vi starete domandando...

Con un grande peso sul cuore, trovo difficile anche solo nominarlo...

Si tratta del nostro 'bel Paese', purtroppo.

Il Governo italiano, con un efficiente sistema di intercettazione, ha fatto sbarcare forzatamente questi passeggeri 'speciali' nel porto di Tripoli, consegnandoli, forse senza dubbi né rimorsi, alle note, disumane carceri libiche¹³.

¹³ Le successive condizioni di vita in Libia dei migranti respinti il 6 maggio 2009 sono state drammatiche – sostengono dal Cir. La maggior parte è stata reclusa per molti mesi nei centri di detenzione libici, dove ha subito violenze e abusi di ogni genere. Due ricorrenti sono deceduti nel tentativo di raggiungere nuovamente l'Italia a bordo di un'imbarcazione di fortuna. Altri sono riusciti a ottenere protezione in Europa, un ricorrente proprio in Italia. Prima respinti e poi protetti, a dimostrazione della contraddittorietà e insensatezza della politica dei respingimenti. Al riguardo va ricordato che, secondo le stime dell'Unhcr, circa 1.500 migranti hanno perso la vita nel tentativo di raggiungere l'Italia via mare nel 2011. Si veda il sito < <http://www.repubblica.it> > alla voce immigrazione (ultimo accesso 20.09.2018).

I Immagini e Filosofia

Tra Italia e Libia era infatti stato stipulato il 30 agosto del 2008 ‘un patto d’amicizia’, una cooperazione di fatto finalizzata alla ‘lotta al terrorismo, alla criminalità organizzata, al traffico di stupefacenti ... e all’immigrazione clandestina’.

Una pagina di storia italiana triste e vergognosa.

Sono stati scacciati e schiacciati quei poveri disgraziati con un’azione definita in modo crudo ed essenziale, nudo e spietato, semplice ma straordinariamente efficace come respingimento¹⁴.

Con loro abbiamo forse anche respinto da noi stessi, la nostra più profonda umanità.

*Mare Nostrum*¹⁵

Il testo vuol essere un omaggio alla nave Dattilo e agli operatori che su di essa salvano ancora oggi vite, senza risparmiarsi. In un interessante e commuovente reportage dell’emittente *La7* del 2014, per la trasmissione *Piazza Pulita*, sono stati intervistati gli ufficiali della Guardia Costiera che hanno mostrato impegno e determinazione nelle complicate operazioni di salvataggio, mantenendo salde sensibilità ed empatia verso le vittime e i feriti. Queste interviste hanno ispirato il seguente monologo teatrale.

In mare sono tutti uguali: conta poco la religione, il colore della pelle, la nazionalità. Ciò che conta infatti, quando si è in mare, è salvare vite.

Insieme ai miei compagni, ho recuperato tanti cadaveri in questi mesi, veramente tanti.

Ogni volta che non si arrivava in tempo, io mi sentivo profondamente responsabile delle sciagure che non riuscivo a fermare.

¹⁴ *Amnesty International* ha definito «una pietra miliare» la sentenza emessa dalla Corte Europea dei diritti umani nel caso *Hirsi Jamaa* e altri contro l’Italia. L’Organizzazione era intervenuta come parte terza dinanzi alla Corte, ricordando che l’azione delle autorità italiane aveva costituito l’avvio di una politica di respingimenti che aveva attirato numerose condanne e rischiato di compromettere i principi fondamentali del diritto internazionale dei diritti umani. Il verdetto di oggi resta dunque un punto fermo perché – si legge in una nota di *Amnesty* – rafforza e favorisce il rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali in Europa e pone fine alle misure extraterritoriali di controllo delle migrazioni che non contemplano l’identificazione delle persone che gli stati sono invece obbligati a proteggere.

¹⁵ Il titolo si rifà all’azione umanitaria italiana volta a soccorrere i naviganti.

Oggi faccio turni ancora più massacranti rispetto a qualche tempo fa sulla mia nave, la Dattilo, e mi capita, neanche di rado, di svenire per la fatica. Eppure basta incrociare gli occhi di un bambino appena salvato, o di un altro piccolo che vuole il tuo abbraccio, per recuperare le forze perse un attimo prima.

Arrivano continuamente richieste di soccorso: imbarcazioni dove avvengono arresti cardiaci per il sovraffollamento delle stive, malori di donne in avanzato stato di gravidanza, bambini disidratati e stremati.

Le onde alte due metri e più non perdonano, soprattutto di notte: bisogna fare presto, perché le manovre di salvataggio, dall'avvicinamento al trasbordo, risultano alquanto difficili.

Tanti viaggi per salvare tutti questi poveri disgraziati. Ma ... più l'imbarcazione si svuota e le onde diventano alte, maggiore è il pericolo che il barcone si capovolga.

Queste scene drammatiche si ripetono continuamente davanti ai miei occhi, e purtroppo si ripetono anche quando i miei occhi rimangono chiusi.

*Sessanta milioni di passi*¹⁶

Il testo contiene immagini che si succedono come passi, dando segnali essenziali sulle condizioni, sui luoghi, sui tempi, sui destini dei migranti nei loro viaggi africani per raggiungere la costa a nord, per poi salire sul barcone della morte. Durante i lunghi viaggi, che durano mesi, anni e spesso definitivamente interrotti, le donne possono essere ripetutamente stuprate, chiunque può essere ucciso, abbandonato nel deserto o rinchiuso nelle inumane prigioni libiche.

¹⁶ *Milioni di passi* è la Campagna di *Medici senza frontiere (MSF)* consultabile sul sito www.milionidipassi.it. Lo spot di lancio della Campagna dedicata alle persone in fuga da guerre, violenza e povertà, è un appello all'opinione pubblica e ai Governi perché sia ridata umanità al tema delle migrazioni forzate e venga garantito il diritto di tutti ad avere salva la vita. *Medici senza frontiere* è la più grande organizzazione medica umanitaria indipendente al mondo, creata da medici e giornalisti nel 1971. Oggi *MSF* fornisce soccorso umanitario in quasi settanta paesi a popolazioni la cui sopravvivenza è minacciata da violenze o catastrofi dovute a guerre, epidemie, malnutrizione, esclusione dall'assistenza sanitaria o catastrofi naturali. *MSF* si riserva il diritto di denunciare all'opinione pubblica le crisi dimenticate, di contrastare inadeguatezze o abusi del sistema degli aiuti e di sostenere pubblicamente una migliore qualità delle cure e dei protocolli medici. Nel 1999 l'organizzazione ha ricevuto il premio Nobel per la Pace.

I *mmagini e Filosofia*

Sessanta milioni di persone nel mondo hanno compiuto milioni di passi, sulle macerie della propria casa e del proprio paese, sulle chiese, sui parchi e sulle strade che non ci sono più, accanto a corpi grandi e piccoli di parenti e amici straziati e inanimati, sulla neve soffice e gelida, sulla calda sabbia che col vento non conserva memoria, sulle irte rocce e sui dirupi delle montagne, sull'erba rada, sulla terra fangosa, arida, sugli escrementi, sui sentieri appena segnati, poco battuti, sui binari o sulla stazione di qualunque luogo, sul tetto ammassato delle jeep strapiene¹⁷, sui camion come bestiame, sulla spiaggia, sulle coste della speranza, sul freddo lastricato delle disumane prigionie, nell'acqua mista a benzina dei barconi, nella stiva soffocante o sul ponte arroventato dal sole e tagliato dai venti marini, sulle proprie scarpe spaiate e consumate, sui propri piedi stanchi, sui propri passi finiti, infiniti, grandi, piccoli, tanti, pochi ... sulle proprie storie in cammino, difficili, uniche, estreme, tragiche, rabbiose, tenaci, caparbie, sorprendenti, rivoluzionarie, rocambolesche, inaspettate, impossibili, ottimistiche, raccapriccianti, straordinariamente antiche e attuali come la nostra profonda umanità. Nei loro passi, possiamo dunque trovare i nostri, e camminare insieme. Adesso.

¹⁷ Interessante e potente sul piano mediatico lo spot di *MSF* realizzato in un negozio di calzature a Roma, a sostegno della Campagna dell'Organizzazione umanitaria *Milioni di passi*. Nell'esercizio vengono messe in vendita scarpe anche spaiate, consumate da centinaia di chilometri percorsi in condizioni difficili, estreme; raccontano drammaticamente la storia di chi le ha indossate, gli ambienti attraversati, il tempo trascorso, l'usura subita e la resistenza opposta, come pure la tragica interruzione della loro utilizzabilità. La proposta di acquisto di scarpe consumate ai clienti del negozio, ha dato modo alla Organizzazione di registrare emozioni, atteggiamenti, parole, silenzi, rifiuti, domande intorno a questa delicata e importante emergenza umanitaria. L'organizzazione *MSF* lavora in maniera spasmodica per sensibilizzare l'opinione pubblica e i governi dei Paesi ospitanti. Si veda, rispetto alla rappresentazione e al godimento delle cose, LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 131 e ss.

G iardino di B@bel

a cura di *Mariannina Failla*

*Suggerioni, questioni,
interrogativi e riflessioni
affidate a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico.*

Andrea Carroccio

*'Welt', 'Leben', 'Umwelt': l'origine del concetto di 'Lebenswelt'
nelle Idee per una fenomenologia pura*

Alessandro Cazzola

*La teoria dell'esperienza di Edmund Husserl e il pensiero dialettico ed
estetico di Theodor W. Adorno. Un tentativo di dialogo*

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Andrea Carroccio

*'Welt', 'Leben', 'Umwelt':
l'origine del concetto di 'Lebenswelt'
nelle Idee per una fenomenologia pura*

Abstract:

The article tries to reconstruct the roots of the Husserlian concept of *Lebenswelt* in the two volumes of the *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*. The method of this inquiry is a sort of 'backwards look' that wants to find which concepts can be seen as sources of the last elaboration of Husserl Phenomenology. Through this method, it is possible to identify the concepts of *Welt*, *Leben* and *Umwelt* as preconditions of that of *Lebenswelt*. This means that '*Lebenswelt*' can be understood as the ripe consequence of a long reflection that brings Husserl to conceive it as a sort of synthesis-notion that keeps a multiplicity of directions of the intentional consciousness together.

Key-words: Husserl; Phenomenology; Lebenswelt; World; Umwelt

Introduzione

Il concetto di mondo-della-vita, così come appare nella *Crisi delle scienze europee*, è uno tra i concetti semanticamente più ricchi e filosoficamente fecondi dell'ultima produzione husserliana. È un concetto che pone delle sfide alla comprensione filosofica, tanto che lo stesso metodo fenomenologico si presenta quantomeno problematico applicato all'oggetto *Lebenswelt*. La tentazione di intraprendere un'analisi del 'che cos'è'¹ di tale oggetto all'interno del testo husserliano si scontra infatti con un'oggettiva

¹ Potremmo anche parlare di *eidōs*, se con tale termine intendiamo «dasjenige, ohne dass ein Gegenstand einer gewisser Art nicht als ein solcher gedacht werden kann» (R. SOWA, *Eidos*, in H.-H. GANDER, *Husserl-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, p. 74). Inoltre, nel § 33 di *Idee I* Husserl parla di «eidōs del mondo». Tuttavia, per non introdurre un termine ambiguo, dato che ha sicuramente un'accezione più ampia e articolata, tralascierò di inserire la parola *eidōs*.

difficoltà: quella di rintracciare la nozione chiara di mondo-della-vita. Lo stesso Husserl, infatti, non la rende evidente e semplicemente utilizza tale concetto come se fosse noto fin dalla prima pagina in cui compare. Occorre quindi tentare un'altra strada, un cammino a ritroso che si muove alla ricerca delle radici del concetto di *Lebenswelt* scavando nelle opere precedenti alla *Crisi*: è quello che cercheremo di fare, restringendo l'analisi ai soli libri di *Idee I e II*.

In questo articolo proveremo quindi a sottolineare alcuni punti di continuità e discontinuità intorno ai concetti cardine di *Welt*, *Leben* e *Umwelt* per mostrare quali elementi concettuali permangano nella *Crisi* e quali invece siano stati modificati o superati.

La nozione di Welt

La caratteristica più nota della polemica husserliana della *Crisi* nei confronti delle scienze naturali è l'accusa di costruire un mondo parallelo degli oggetti scientifici, mondo che avanzerebbe una pretesa di maggiore verità rispetto a quello della percezione quotidiana. Questo tema ha un evidente antecedente nel paragrafo 40 di *Idee I*, nel quale Husserl pone il problema esattamente negli stessi termini. È noto come nel primo libro delle *Idee per una fenomenologia pura*, il cammino dell'analisi muova i suoi passi dall'atteggiamento naturale fino alla regione della coscienza pura portata alla luce grazie all'*epoché*. Così, rimanendo ancora all'interno della *naturalistische Einstellung*, il mondo viene descritto da Husserl come campo dei possibili oggetti di esperienza e terreno di validità di ogni discorso, anche quello scientifico. Il paragrafo 40 anticipa l'intreccio problematico, che prenderà pienamente forma nella *Crisi*: se il «vero essere» fosse per principio diversamente determinato rispetto alla modalità della percezione, allora l'oggetto di fronte al quale ci troviamo nella vita naturale ricoprirebbe il ruolo di mera X portatrice di determinazioni matematiche. Questo oggetto non esisterebbe affatto in uno spazio percettivo, ma in uno spazio 'oggettivo', ossia nello spazio euclideo. Identificare il mondo vero con il mondo costruito dalle scienze porta allora a una distorsione dell'ordine di priorità

tra scienza ed esperienza: «Ogni conoscenza della scienza fisica serve come indice che indica il decorso di possibili esperienze, insieme alle cose sensibili e agli accadimenti relativi alle cose sensibili reperibili in queste esperienze. Serve cioè ad orientarsi nel mondo dell'esperienza attuale, in cui noi tutti viviamo e agiamo»². La nozione di *Lebenswelt* funge quindi innanzitutto da parametro critico nei confronti di quello che Husserl chiama «il mondo vero in sé delle scienze naturali». In questo senso, la *Crisi* riprende e sviluppa un tema presente già in *Idee I*: nella prima parte dell'opera, infatti, il «mondo» coincide per lo più con il possibile oggetto della scienza (o tutt'al più con il mondo in senso pre-scientifico)³. Certo, anche nel caso del concetto di *Welt* Husserl parla di terreno di validità come farà nella *Crisi*, ma lo scopo per cui descrive il mondo dell'atteggiamento naturale è quello di dare validità proprio all'idea di mondo criticando lo iato tra il mondo percepibile e il mondo vero, frutto delle scienze. La *Crisi* rilancerà questa critica ponendo come punto di partenza il capovolgimento dell'ordine delle priorità tra il «mondo vero» e il mondo della «*doxa*».

² E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2002⁶ (prima ed. 1913), p. 73; tr. it. a cura di V. COSTA, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 96. Cfr. anche il § 52, pp. 97-102, trad. it. pp. 128-134.

³ Il punto di partenza dell'argomentazione husserliana è, ovviamente, l'atteggiamento naturale; ma il mondo qui tratteggiato è quello di cui può occuparsi la conoscenza già in una forma scientificamente elaborata. Cfr. *Idee I*, p. 7, trad. it. p. 13: «La conoscenza naturale sorge con l'esperienza e permane nell'esperienza. Nell'atteggiamento teoretico che diciamo *naturale*, l'orizzonte complessivo delle possibili indagini viene designato con una parola: il *mondo*. Le scienze di questo atteggiamento originario sono pertanto tutte scienze del mondo [...]. Il mondo è l'insieme degli oggetti dell'esperienza possibile e della conoscenza empirica possibile di oggetti che poi, sulla base di esperienze attuali, diventano conoscibili dal pensiero teoretico esatto. [...] Scienze del mondo, quindi dell'atteggiamento naturale, sono tutte le cosiddette scienze *naturali* in senso ampio e in senso stretto, tanto quelle della natura *materiale*, quanto quelle degli esseri animati con la loro *natura psicofisica* (fisiologia, psicologia, ecc.)». Husserl prende di mira innanzitutto il mondo naturale, sebbene vi siano anche accenni al mondo culturale e più in generale *geistlich*. Tuttavia, quando in *Idee I* si parla di nessi di motivazione, ci si riferisce alla *Umwelt* e non alla *Welt*, come nel caso del § 47. In generale, mi sembra che il concetto di mondo tratteggiato nelle prime due sezioni di *Idee I* coincida più che altro con il mondo obiettivo. D'altra parte, Husserl stesso accenna alla prospettiva dalla quale è stato analizzato il 'mondo' nella prima parte di *Idee I*: «L'intera natura materiale, sia quella che si manifesta sensibilmente, sia quella della scienza fisica, fondata sulla prima come un più alto stadio conoscitivo, è stata già inclusa nella sfera delle nostre analisi» (Id., *Idee I*, p. 103, trad. it. p. 135).

C'è poi una linea di continuità tra il modo in cui, nel paragrafo 27 di *Idee I*, Husserl delinea la struttura di base che caratterizza il mondo circostante di ciascun soggetto e il tema dell'orizzonte nella *Crisi*. Husserl sostiene, infatti, che il soggetto, ancora immerso nell'atteggiamento naturale, trova innanzitutto un mondo esteso infinitamente intorno a sé, sia in ambito spaziale, sia in ambito temporale. In effetti, il mondo così descritto non si esaurisce nel numero degli oggetti intorno al soggetto. C'è una struttura che travalica gli oggetti immediatamente presenti, e questo tanto in senso spaziale quanto temporale. Il mondo è presente all'io come ciò in cui si trovano gli oggetti, e di cui potenzialmente è possibile portare alla luce tutti i contenuti anche se la maggior parte delle volte «il risultato è un altro: la vuota nebbia dell'oscura indeterminazione si popola soltanto di possibilità o di congetture intuitive, cosicché solamente la “forma” del mondo come “mondo” è predelineata»⁴. Ma questa possibilità vale anche per l'ordine del tempo. Il mondo è dato alla coscienza come orizzonte che si estende all'infinito nel passato e nel futuro, ben aldilà di ciò che è attualmente disponibile. E in questo campo è possibile variare il proprio punto di vista, collocarsi in un'altra posizione, estendere il proprio sguardo avanti e indietro nel tempo⁵.

⁴ *Ibid.*, p. 49, trad. it. p. 62.

⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 48-50, trad. it., pp. 61-63: «Io ho coscienza di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è ed è stato soggetto ad un infinito divenire nel tempo. [...] Ma il mondo che in ogni momento di veglia mi è coscientemente “alla mano” non si esaurisce neanche nell'ambito di questa *compresenza*, intuitivamente chiara od oscura, distinta o indistinta, che costituisce l'alone costante del mio attuale campo percettivo. Al contrario esso si estende senza limiti, esistendo conformemente a un ordinamento fisso. In questo orizzonte io posso affondare, con risultati variabili, i raggi dello sguardo chiarificatore dell'attenzione. [...] Se questo vale per il mondo in quanto esistente conformemente all'ordine della presenza spaziale, come l'ho fin qui descritto, non diversamente stanno le cose per il mondo in quanto esistente conformemente all'ordine di successione temporale. Questo mondo, che adesso, in ogni adesso di veglia, mi è alla mano, ha il suo orizzonte temporale bilateralmente infinito, il suo passato e il suo futuro, noto o ignoto, immediatamente vivo o privo di vita. [...] Posso variare il mio punto di vista nello spazio e nel tempo, dirigere il mio sguardo in qua e in là, avanti e indietro nel tempo [...]». Il tema dello sfondo è poi esplicitamente ripreso anche nel § 35: «Ogni percezione di cosa ha quindi un alone di “intuizioni” di sfondo (o visioni di sfondo, nel caso in cui nell'intuire sia già presente un prestare attenzione) e anche questo alone è un “vissuto di coscienza” [...]» (*Ibid.*, p. 62, trad. it., p. 81), così come nel § 44: «Che “tutti i vissuti siano dati alla coscienza” significa, specialmente nei riguardi dei vissuti intenzionali, che essi non sono solo coscienza di qualcosa e in quanto tali presenti quando sono oggetto di uno sguardo riflettente,

Rileggendo il testo della *Crisi*, le eredità di queste connotazioni del concetto di mondo sono evidenti. Il mondo-della-vita è descritto come orizzonte in cui tutte le cose sono esperibili. La *Lebenswelt*, infatti, travalica il semplice dato immediato, e viene presentata come la condizione di possibilità di ogni esperienza di qualunque oggettualità di coscienza, da quella meramente percettiva all'oggetto culturale più complesso. Il mondo-della-vita è orizzonte in quanto luogo della possibilità di qualunque esperienza. D'altra parte, il mondo-della-vita si presenta già in prima istanza come dotato di una sua «struttura generale» che non è relativa. Esso ha delle caratteristiche che emergono senza la necessità della trattazione scientifica, come le coordinate spazio-temporali di cui già si parlava in *Idee I*. La caratteristica dell'essere sfondo, però, non sarà ripresa all'interno della *Lebenswelt* se non sotto la lente dell'atteggiamento fenomenologico. In quel caso, il mondo-della-vita si darà come sfondo, ma in una modalità complessa che rispecchia la sua correlazione alla soggettività. Il mondo-della-vita è sedimentazione di validità messe in atto dalla coscienza, pertanto è sì da intendere in senso spazio-temporale, ma soprattutto in quanto oggettualità di coscienza latente al di sotto delle validità attuali.

In queste caratteristiche basilari che definiscono il mondo-della-vita è inclusa la causalità, che a un livello prescientifico si caratterizza come «stile» degli eventi del mondo, come cifra caratteristica che si ripete in un ordinamento che non è stato ancora ricompreso all'interno di un concetto espressamente scientifico. Anche in questo caso la matrice originaria di questa caratteristica si trova nella descrizione della *Welt* di *Idee I*: il mondo dell'atteggiamento naturale si dispone secondo la legge della *Kausalität* ed è intelligibile secondo rapporti che rientrano all'interno delle spiegazioni causali.

Sempre in *Idee I*, una volta operata l'*epoché*, il mondo si presenta come oggetto relativo a una coscienza che, a rigore, è assoluta. Se, infatti, con questo termine intendiamo un oggetto cui *nulla re indiget ad existendum*, allora l'unico oggetto indipendente in senso forte è la

ma sono già presenti come "sfondo" in maniera irriflessa, e quindi *pronti ad essere percepiti* in un senso inizialmente analogo a quello in cui lo sono le cose inosservate nel nostro campo visivo esterno» (*Ibid.*, p. 84, trad. it. p. 110).

coscienza stessa⁶. In questo si anticipa un paradosso che però è stato affrontato nella *Crisi* con maggiore complessità. Il punto che emerge viene definito il *Vorgegebensein* del mondo-della-vita. La *Lebenswelt* si presenta alla coscienza soggettiva come ‘anteriore’ alla coscienza stessa. Così, ciò che è fondato si dà necessariamente come antecedente al fondante. In questa caratterizzazione è però certamente confluita la riflessione tarda, che in realtà accompagna tutto il percorso husserliano, almeno dalla pubblicazione di *Idee I*, sulla dimensione passiva della coscienza. Il tema di un’antecedenza dell’oggetto richiama infatti l’idea di una passività della coscienza costituente: l’oggetto-mondo ha, tra i suoi modi di datità, proprio la precedenza alla coscienza stessa. Sebbene questo possa risultare paradossale da un punto di vista puramente cronologico, non lo è dal punto di vista fenomenologico: non importa infatti in quale ordine temporale ‘oggettivo’ si diano coscienza e mondo, ma solo quali caratteristiche l’oggetto-mondo presenti nel suo essere costituito dalla coscienza.

Proprio questa prospettiva è aperta dal secondo libro delle *Idee*. Il primo approccio della fenomenologia genetica alla questione del mondo è quello solipsistico. Vengono metodologicamente esclusi dal mondo gli altri soggetti psichici per vedere in che modo, partendo dal soggetto singolo, il mondo si costituisca nelle percezioni sensoriali. Husserl chiama gli oggetti così costituiti *aistheta*, indicando con questo termine «le cose materiali come tali nella loro struttura estetica»⁷. In questo contesto il *Leib*⁸ ha un significato particolare per la costituzione del

⁶ Cfr. *Ibid.*, §46, pp. 85-87, tr. it. pp. 111-114; *Ibid.*, § 49, pp. 91-93, trad. it. pp. 119-123.

⁷ HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, [Husserliana Band IV], hrsg. von Marly Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, p. 55; trad. it. a cura di V. COSTA, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Einaudi, Torino 2002, § 18, p. 59, nota 1.

⁸ Già nel § 53 di *Idee I*, interrogandosi sulla natura psicofisica degli animali, Husserl aveva introdotto il tema del *Leib* in quanto interfaccia del soggetto con il mondo e come oggetto *sui generis* tramite cui viene appercepito un corpo animato come portatore di uno strato egologico, ma non vi aveva dedicato lo stesso interesse. A ben vedere, però, nella *Crisi* il tema del *Leib* è lasciato in secondo piano, nonostante la dimensione percettiva ricopra un ruolo centrale: una delle critiche basilari che Husserl muove alla scienza è proprio quella di costruire un mondo che *di principio* non è esperibile, ossia che è strutturalmente pensato in modo tale che le percezioni quotidiane siano incongruenti con gli oggetti elaborati dalla ragione scientifica.

mondo spaziale. Il mondo sensibile si costituisce rispetto a esso come ciò che vi sta intorno: è il «punto zero» in relazione al quale possiamo identificare un «là» correlativo a un «qui». Ogni oggetto è disposto, dal punto di vista che stiamo considerando, sempre in relazione al corpo vivo, e tutto lo spazio si costituisce, per il singolo soggetto, secondo le coordinate che scaturiscono dal *Leib* come «punto zero», come «qui». Questa struttura è ineliminabile: qualunque movimento io faccia, il mio *Leib* rappresenta sempre il mio «qui»⁹.

Successivamente, Husserl compie il passaggio dall'esperienza solipsistica del mondo a quella intersoggettiva¹⁰. Apprendere che ci sono altri soggetti che esperiscono il medesimo mondo ne rende possibile la costituzione in modo obiettivo¹¹. Infatti, finché non viene presa in considerazione la presenza degli altri, i quali hanno il mondo come correlato di coscienza e lo costituiscono a partire dai loro sensi, la relatività di esso rimane insuperabile. Ma nel commercio con gli altri, il singolo entra nell'ottica di un mondo obiettivo, che deve essere comune a tutti, a cui tutti possono riferirsi in egual modo. Questa interazione permette la costituzione del mondo unico e medesimo per tutti, del 'mondo propriamente detto'. Lo spazio diventa obiettivamente determinabile, perché è frutto della relazione tra i diversi «qui» che costituiscono insieme uno spazio uguale per tutti, in cui i singoli sono punti relativi gli uni agli altri e non più semplicemente «punti zero». Lo stesso vale per il tempo. Esso diventa obiettivo perché lo *Jetzt* del singolo viene integrato con quello degli altri e in questo modo si costituisce un presente comune cui rapportare gli orizzonti comuni del passato e del futuro. L'idea di 'natura' risulta quindi dalla costituzione intersoggettiva del mondo¹². Da ciò deriva anche la possibilità di una scienza obiettiva.

Di questa riflessione husserliana troviamo traccia anche nella *Crisi*. Tuttavia, sembra che in questo testo il ruolo del primo gradino della genesi dell'oggetto-mondo sia messo affatto da parte. In effetti, la soggettività che Husserl prende in considerazione rispetto al mondo-della-vita è innanzitutto quella plurale, e non quella singolare. Questo potrebbe rispondere a

⁹ Cfr. HUSSERL, *Ideen II*, cit., § 18, pp. 55-57, trad. it. pp. 59-61.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, § 18, p. 79, trad. it. p. 81.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, § 18, p. 79-84, trad. it. pp. 81-86.

¹² Cfr. *Ibid.*, § 18, p. 86, trad. it. p. 88.

quanto Husserl scrisse in *Erste Philosophie* a proposito della possibilità di portare a evidenza ‘come originaria’ un’intersoggettività prima ancora che una soggettività singola¹³. Sebbene in questo caso non segua la via psicologica ma *lebensweltlich*, l’idea di raggiungere una dimensione trascendentale intersoggettiva direttamente e non per ‘costruzione’ tramite la nozione di empatia è sicuramente una delle peculiarità del concetto di mondo-della-vita rispetto a quello di *Welt* in *Idee II*. Nel testo della *Crisi*, Husserl parla chiaramente di una *Wir-Subjektivität* correlativa alla *Lebenswelt*. L’obiettività dell’esperienza ha come condizione che tale esperienza sia condivisibile, cioè che tutti gli uomini nella stessa condizione possano esperire le medesime cose in modo analogo. Certamente, la dimensione relativa del mondo così costituito è presente tanto nel secondo volume delle *Idee* quanto nella *Crisi*. In entrambi i testi il mondo non può essere il mondo ‘in sé’, ma dev’essere il ‘mondo per me’, accessibile alla mia indagine, costituito e costituibile dalle mie esperienze, fatto di costanti rettifiche, cancellazioni e modifiche. La categoria di «medesimo mondo per tutti» permette, infatti, alla *Lebenswelt* di mantenere il carattere di apertura a una molteplicità di soggetti e a una molteplicità potenzialmente infinita di esperienze. Se, infatti, si prescinde dalla pluralità di soggetti, il mondo non è universale, ma solo il mondo di un singolo soggetto, il che significa che non è il mondo.

La terza sezione di *Idee II* ci presenta la *Welt* come prodotto spirituale correlativo propriamente alla coscienza umana. Si tratta in questo caso di operare il passaggio dalla *naturalistische Einstellung* alla *personalistische Einstellung*. Nel paragrafo 53 Husserl presenta la necessità di studiare gli uomini come soggetti egologici, e quindi di risalire

¹³ Husserl parla di questa via come della più completa, perché abbraccia sia l’io trascendentale singolo che la dimensione intersoggettiva originaria, che chiama «io trascendentale totale», intendendo con questo l’insieme dei singoli ‘io’ trascendentalmente colti. Il punto di partenza però nel caso di *Erste Philosophie* non è l’esperienza del mondo, bensì i tipi fondamentali della vita psichica studiati in modo puramente descrittivo. Tramite essi, si raggiunge il campo del soggetto di questi stessi vissuti attraverso l’analisi degli atti psichici che rivelano la dimensione soggettiva non solo del singolo ‘io’, ma anche dell’insieme degli ‘io’. Focalizzando, infatti, l’attenzione su questo piano, si può evidenziare il piano tematico delle strutture di costituzione della validità del mondo che coinvolgono tanto l’io singolo quanto l’inter-soggettività: senza di essa non possiamo avere il mondo stesso.

alla loro vita di coscienza. In questo senso, ciascun essere umano si trova portatore di un mondo soggettivo che non può essere lo stesso per gli altri soggetti. La stessa 'natura' si trova all'interno di questo mondo soggettivamente costituito, mondo che non risponde alle leggi della *Kausalität* e che deve essere compreso sotto la prospettiva della motivazione. Lo spirito, tramite il *Leib*, si muove entro un mondo spirituale, pur essendo le opere elementi naturali. C'è quindi un intreccio tra mondo della natura e mondo dello spirito il cui collegamento è dato dalla corporeità umana. Il culmine del mondo così costituito è il mondo correlativo all'inter-soggettività.

Nella *Crisi* il tema dell'intreccio delle prospettive dei singoli soggetti all'interno del mondo-della-vita assume una complessità maggiore, frutto forse dell'approfondimento della tematica leibniziana della monade¹⁴. La riduzione all'intersoggettività, infatti, non comporta una sorta di *Aufhebung* dei singoli soggetti nella totalità. Husserl tenta di costruire una visione che coniughi il primato dell'ego con la costituzione originariamente intersoggettiva del mondo-della-vita. La soluzione a questo problema gli viene dall'utilizzo della nozione di *Ich-Pol*. Per lo Husserl della *Crisi* «il senso d'essere ingenuo del mondo assume il senso di un "polisistema della soggettività trascendentale" che 'ha' e costituisce il mondo e le realtà comprese in esso, così come ha determinati poli»¹⁵. L'idea di un 'polisistema' indica che la costituzione intersoggettiva del mondo mantiene la pluralità discreta dei soggetti costituenti che hanno ciascuno un 'proprio' mondo. Tuttavia, la relazione tra la costituzione soggettiva del mondo e quella intersoggettiva non è univoca, dal singolo alla pluralità, ma circolare: i due piani si co-implicano, e ciascuno mantiene la sua dignità. Non si dà l'uno senza l'altro. Husserl spiega così questa operazione:

¹⁴ Husserl approfondì la tematica della monade negli anni Venti rintracciando l'idea di una costituzione intersoggettiva e comunitaria del mondo obiettivo e della natura. Negli anni Trenta, in un quadro fenomenologico-genetico, operò una sorta di 'monadizzazione' della costituzione dell'universo. Si veda in proposito H. JACOBS, *Monade*, in H.-H. GANDER, *Husserl-Lexikon*, cit., pp. 202-203.

¹⁵ HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, [Husserliana, Band VI], hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, § 52, p. 280; trad. it. a cura di E. PACI, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Torino 1961, p. 203.

Occorre tener presente che si tratta di un'operazione intenzionale complessiva e graduata di ogni soggettività; non della soggettività isolata, bensì della totalità dell'intersoggettività che si è accomunata in questo stesso operare. [...] Tutti i gradi e gli strati attraverso i quali si intrecciano le sintesi che si strutturano intenzionalmente da soggetto a soggetto, formano un'unità universale della sintesi; attraverso questa sintesi si consolida l'universo oggettuale, il mondo così come è dato nella sua concretezza e nella sua vitalità (che è presupposto da qualsiasi prassi). Perciò possiamo parlare, in questo senso, di una "costituzione intersoggettiva" del mondo, includendovi cioè il sistema complessivo dei modi di dati ancora celati, ma anche di modi egologici di validità [...]¹⁶.

Nel caso della *Lebenswelt*, il mondo è frutto dell'operare della totalità dei soggetti, non giustapposti bensì interconnessi gli uni con gli altri. La realtà della *Lebenswelt* viene descritta come un intreccio di sedimentazioni di operazioni effettuate dalla comunità umana sia in senso sincronico che diacronico che possono essere davvero comprese solo risalendo alla funzione costituente intersoggettiva che ha posto l'intreccio di validità di cui è costituita. In una prospettiva genetica, questo significa che il sistema così elaborato da Husserl mantiene la tensione tra singolo soggetto e intersoggettività nella costituzione del «medesimo mondo per tutti». Tutto questo per conciliare il primato dell'ego trascendentale con la riduzione all'intersoggettività, garantendo la fondazione ultima nell'ego puro e contemporaneamente la natura intersoggettiva del mondo-della-vita.

La nozione di Leben

L'altro 'elemento costitutivo' del concetto di mondo-della-vita, *Leben*, gioca un ruolo centrale nella comprensione dell'evoluzione del pensiero di Husserl. Riguardo al tema della *Lebenswelt*, infatti, non solo notiamo l'apporto che il concetto di 'vita' dà a quello di mondo-della-vita, ma possiamo vedere anche come cambi l'idea stessa di *Leben*.

Ovviamente il concetto di *Leben* non ha nulla a che vedere con il

¹⁶ *Ibid.*, § 49, p. 170; trad. it. p. 194.

concetto biologico di vita. In generale, questo termine mantiene sempre il suo riferimento allo strato che inerisce a tutti gli esseri psichici e che permette loro di vivere nel mondo tramite la funzione di rappresentazione. Per 'vita' si intende sempre 'vita di coscienza'. Così viene descritta in *Idee I*. Nella vita naturale, vivere significa essere presentemente attuale, avere qualcosa come oggetto di coscienza nel momento presente. Gli stessi vissuti di presentificazione non fanno mai emergere il soggetto dal presente attuale. La vita naturale è caratterizzata dall'essere sempre diretti a un oggetto collocato in uno spazio, e questo comporta anche un essere collocati in tale spazio e in tale tempo. Anche l'incontro con gli altri soggetti, sul piano naturale, passa tramite questa presenza. La percezione dell'altro passa, infatti, dal suo *Leib*, che mostra immediatamente lo strato egologico di cui è portatore. Finché non si opera una riflessione, non si perviene alla tematizzazione autonoma di nessuno dei due strati dell'altro animale¹⁷. La vita così intesa è il flusso unitario dei vissuti di coscienza, che Husserl non teme di attribuire anche agli animali.

La dimensione psichica della vita che viene pennellata in *Idee I* è ricompresa e superata nel secondo volume. Nel primo libro delle *Idee* la psiche è intesa in prima battuta come elemento del mondo naturale. «Il mondo nella sua totalità non è soltanto fisico, ma anche psicofisico»¹⁸: del mondo naturale fa parte tanto il corpo quanto lo strato egologico inerente al corpo stesso. La vita descritta in questi termini è però ancora una 'funzione' di un corpo vivo: Husserl non è ancora entrato appieno nella vita operante della coscienza. Anche il passaggio alla posizione fenomenologica mantiene una difficoltà nella comprensione della vita in quanto sorgente costitutiva del mondo stesso: *Idee I* infatti non scava nella sedimentazione di senso che costituisce il mondo psicofisico. Trovandoci in una prospettiva statica, l'analisi non coglie la stratificazione delle donazioni di senso che costituiscono il mondo¹⁹. Solo in

¹⁷ Siamo ancora a livello della costituzione dell'altro all'interno dell'atteggiamento naturale, che è valida anche per gli animali. Cfr. HUSSERL, *Idee I*, cit., § 53, pp. 103-105, trad. it. pp. 135-137.

¹⁸ *Ibid.*, p. 103, trad. it. p. 135.

¹⁹ È per questo che Husserl può includere anche tutto ciò che è oggetto culturale nell'ambito del mondo obiettivo: «Va da sé che con la messa fuori circuito del mondo

Idee II Husserl riesce a collocare diversamente la nozione di vita. In questo caso *Leben* assume un'accezione eminentemente umana, e manifesta quel *plus*, quell'eccedenza che richiede di essere tematizzata senza riduzioni. Nell'uomo la realtà della psiche consiste nel permanere di fronte alla mutevolezza delle esperienze che continuamente si susseguono, estendendosi così nel tempo e collocandosi come soggetto agente in relazione tanto al mondo naturale quanto a quello umano. Questa eccedenza non può essere che compresa all'interno della *personalistische Einstellung*, perché bisogna riconoscere a ogni uomo la sua unicità, manifestata da quello che Husserl chiama «stile», una cifra di unificazione che costituisce sia il modo d'essere di una persona, sia la sua irriducibilità a qualunque dimensione puramente naturale.

Nella *Crisi* il concetto di vita rimane ben delineato, e mostra dei tratti concettualmente più elaborati rispetto a quanto scritto nelle *Idee*. In prima istanza, seguendo parallelamente la riflessione sul mondo-della-vita, anche il *Leben* viene contrapposto all'atteggiamento artificiale della scienza. Questo concetto serve a Husserl, infatti, per sottolineare la distanza che si crea tra il mondo esperito nella vita quotidiana e quello elaborato dalle scienze. Nel primo caso, infatti, il rapporto della coscienza con il mondo ne costruisce una nozione ampia, seppure imperfetta, sufficiente a garantire la vita pratica e la soddisfazione delle sue necessità. La funzione quotidiana della coscienza elabora un armamentario teorico prescientifico che non necessita delle nozioni costruite dalla scienza. La vita è essenzialmente 'pratica', il che riflette lo *Hineinleben* tipico della coscienza preriflessiva.

Ma l'elemento generalissimo della vita desta è solamente la cornice formale all'interno della quale si delineano le differenze dei possibili modi di attuazione di questa vita, così come diversi sono i modi in cui i soggetti possono relazionarsi al mondo. Husserl tratteggia a questo proposito una dimensione teleologica della vita del soggetto che difficilmente si trova in altri scritti. Ogni soggetto ha i propri interessi vitali e naturale, fisico e psicofisico, sono messe fuori circuito anche tutte le oggettualità individuali che si costituiscono grazie alle funzioni culturali, i prodotti delle belle arti, della tecnica, delle scienze (in quanto siano considerati non come unità di valore, ma appunto come fatti di cultura), i valori estetici e pratici di ogni sorta. Nonché realtà come Stato, costume, diritto, religione» (*Ibid.*, p. 108, trad. it. p. 142. [Il corsivo è mio]).

volta per volta ricopre diversi ruoli (che Husserl chiama «professioni»). Tali ruoli sono dettati dagli interessi vitali: ogni «professione» ha infatti il proprio tempo nel quale venire attuata e le proprie regole. Le linee direttrici di ciascuna vita dipendono quindi dagli interessi che la guidano. Gli interessi definiscono gli orizzonti nei quali vivere, e delineano perciò i diversi «mondi» teleologicamente orientati. I fini d'altra parte emergono proprio dalla compagine delle motivazioni che costituiscono gli interessi. Il vivere diretti verso dei fini è un aspetto ineliminabile della vita mondana: «già nella semplice percezione, e perciò in ogni coscienza, [...] è inclusa una posizione di fini che viene realizzandosi nella concordanza di validità d'essere sempre nuove»²⁰. Questo movimento si inserisce in una struttura teleologica globale che abbraccia l'intero soggetto e dispone i fini particolari in un ordine tale da unificarli e dirigerli verso un *telos* non relativo, che può essere assunto dal soggetto, ma anche ereditato dalla sua storia personale o dai valori che esso ha deciso di abbracciare.

Anche su questo piano si può risalire, tramite l'*epoché* fenomenologica, alla dimensione costitutiva del soggetto. In questo modo, in contrapposizione alla molteplicità degli interessi particolari da cui è volta per volta assorbito, il soggetto si mostra come origine di tutto questo processo. Tutte le operazioni vitali nascondono la vita fungente del soggetto che le pone come espressione della sua spontaneità. Tale movimento del *Leben* appartiene anche alla dimensione intersoggettiva. Il mondo è frutto della compenetrazione della vita fungente dei soggetti singoli che lo compongono, secondo lo schema del «polisistema della soggettività trascendentale». Grazie infatti alla riduzione trascendentale, gli altri diventano alter-ego, dotati della medesima vita di coscienza e del correlativo mondo vitale delineato dalla pluralità di interessi di cui è intessuto.

Forse è proprio grazie a questo nuovo modo di intendere la vita di coscienza che anche la nozione di orizzonte, nella *Crisi*, diventa molto più complessa. La categoria di orizzonte non è usata da Husserl solo per definire la struttura percettiva della *Lebenswelt* come campo di ogni esperienza reale o possibile: «Il mondo già dato è l'orizzonte fluente costante che "abbraccia" tutti i nostri fini, transitori o permanenti, così come abbraccia

²⁰ *Ibid.*, § 52, p. 181; trad. it. p. 204.

preliminarmente la coscienza intenzionale dell'orizzonte»²¹. In esso, infatti, confluisce anche ogni azione, il che rende il mondo-della-vita un sistema complesso dal punto di vista dell'intreccio delle motivazioni che lo costituiscono. Il mondo non è fatto solamente di 'cose', ma anche di tutti gli oggetti spirituali correlativi ai soggetti che vivono nel mondo. Il mondo così strutturato è un intreccio di validità sedimentate, costituito nel flusso dei vissuti di coscienza sia soggettivo che intersoggettivo. La nozione di orizzonte dunque si declina come sovrapporsi e compenetrarsi di un insieme di orizzonti che confluiscono all'interno di un unico orizzonte che li contiene: l'orizzonte che non ammette plurali. Tuttavia, Husserl mantiene la struttura policentrica della *Lebenswelt* anche nel caratterizzarla come orizzonte. Ognuno vive secondo un orizzonte correlativo ai suoi interessi, così come, in riferimento agli *Ich-Pole*, il mondo-della-vita si struttura come compagine dei singoli mondi relativi. Ogni soggetto vive in un orizzonte, e tuttavia per il fatto di vivere nel medesimo mondo per tutti, questi orizzonti non sono autonomi, ma sono strutturalmente aperti a una pluralità di soggetti, portatori anch'essi del proprio angolo prospettico.

L'elemento stesso del *Leben*, per come viene presentato nella *Crisi*, manifesta un'evoluzione del concetto di vita rispetto alle *Idee*. Una traccia per reperire la radice di questa eccedenza la si può trovare già seguendo il concetto di vita in una prospettiva genetica. Lo Husserl di *Idee II* analizza infatti il correlato oggettuale di questa vita di coscienza. Nell'esperienza quotidiana, il soggetto è costantemente immerso in un contesto di oggetti che hanno un valore per la coscienza (*Wertobjekte*), che cioè non sono intesi semplicemente come oggetti naturali, ma hanno una dimensione di senso che deriva da una costituzione non solo percettiva ma anche valutativa dell'oggetto (*Wertnehmung*). Questa particolare situazione del soggetto chiama nuovamente in causa la dimensione intersoggettiva laddove anche il senso di tali oggetti non è solo frutto della costituzione di un singolo, ma di un insieme intersoggettivo di ego. Il correlato della vita di coscienza non è allora la *Welt*, bensì la *Umwelt*.

²¹ *Ibid.*, § 38, p. 147; trad. it. p. 172.

La nozione di Umwelt

Il concetto di *Umwelt* in *Idee I* è solamente abbozzato, ed è riferito essenzialmente allo spazio naturale nel quale il soggetto è immerso e al quale è costantemente rivolto. Nel passaggio alla prospettiva genetica, il termine *Umwelt* risponde alla necessità di trovare una nozione per descrivere la posizione tetica del mondo da parte della coscienza e per compierne l'«analisi stratigrafica». La *Umwelt* si costituisce dapprima attraverso i campi sensoriali corporei. Il *Leib* ha a sua disposizione oggetti percettivi (*aistheta*) ai quali si dirige, ma è anche il centro dell'orientamento spaziale del soggetto. Ma il corpo vivo stesso rientra tra gli oggetti percettivi: tramite l'autopercezione si raggiunge il livello riflessivo che dischiude la dimensione della soggettività in relazione costante con la propria *Umwelt*. Sperimentandosi come costantemente rivolto al mondo e agli altri soggetti che in esso si trovano, l'io si coglie come intrecciato con il suo mondo circostante e con i suoi co-soggetti. Nella dimensione dell'ambiente le relazioni che regolano i rapporti tra i singoli elementi non possono essere riportate al piano della causalità. Bisogna abbandonare la posizione naturalistica, così come viene mantenuta nel caso della comprensione della *Welt*, per immergersi nei rapporti motivazionali che caratterizzano la *Umwelt*. Sarebbe per Husserl un errore metodologico trattare questo piano secondo le regole causali, perché l'ambiente di un soggetto non viene da esso esperito come mera natura, ma come il suo mondo circostante, con il quale si relaziona non come animale rispetto al suo territorio ma come essere umano rispetto al suo ambiente vitale. Il mondo circostante è sempre legato al soggetto in una complessità di motivazioni, per cui egli è motivato ad agire in risposta a ciò che trova attorno a sé.

È interessante, a questo proposito, vedere come Husserl, nel paragrafo 34 di *Idee II*, sottolinei la necessità di passare dalla *naturalistische Einstellung* alla *personalistische Einstellung*. La relazione dell'uomo con la sua *Umwelt* è in ultima analisi una relazione spirituale. A differenza di quanto si può dire mantenendosi nel campo psicofisico – quello analizzato nel primo libro delle *Idee* – nel quale il soggetto riceve stimoli da tutto ciò che si trova nel suo campo percettivo, sul piano

personalistico la relazione dell'uomo al suo mondo circostante è sempre da intendere come intreccio di motivazioni. Il *Leib*, infatti, non è più solamente lo strumento d'interfaccia o di azione del soggetto con il mondo-natura: in questo caso il corpo vivo funge da organo della volontà, e si trova dipendente rispetto alle cose non in un ordine materiale, ma spirituale, perché deve prendere posizione in relazione alla sua *Umgebung*.

Il tema viene ripreso nei paragrafi 49 e 50, nei quali Husserl sente la necessità di ritornare sulla distinzione tra atteggiamento naturalistico e personalistico. La prospettiva di analisi, preziosa per capire il senso del termine *Umwelt*, è quella che parte dall'oggetto di coscienza. Husserl in questi due passi tenta una ricostruzione genetica per livelli che si succedono e si fondano l'uno sull'altro. Guardando all'ambiente solo come insieme di oggetti, inanimati o animati, in relazione psicofisica con il soggetto, restiamo all'interno della dimensione naturale; ma quando ci rappresentiamo l'insieme di questi rapporti come motivati e motivanti, allora non possiamo che accedere al piano personalistico. In quest'ottica, il soggetto è quello che è perché si pone coscientemente come soggetto di una *Umwelt*, e si sa in relazione ad essa. La *Umwelt* prende così i tratti di un ambiente correlativo ad una soggettività, costituito da stratificazioni di senso, che si manifesta sensibilmente nella sua *Vorhandenheit*. Husserl chiama questo primo livello, ancora chiuso alla relazione con gli altri soggetti – che pure sono percettivamente presenti, anche se non colti ancora come co-soggetti – *egoistische Umwelt*.

Nel riconoscimento degli altri come co-soggetti si apre la dimensione del mondo circostante correlativo a una certa comunità²². Il mondo comune circostante ottiene i suoi tratti dalla reciproca comprensione dei soggetti personali che formano la comunità. Così, una comunità ha un ambiente comune, formato di oggetti riconoscibili da tutti i membri di essa, e, a partire dal fatto che esso è il medesimo mondo per tutti costoro, può agire in esso 'come' comunità. Ancor di più, le singole persone, proprio perché all'interno di un medesimo mondo circostante, possono agire in modo da determinarsi vicendevolmente, dirigendosi

²² Si potrebbe notare come solo all'interno di questo atteggiamento Husserl faccia riferimento all'idea di comunità. Ha senso, infatti, parlare di *Gemeinschaft* solo quando i rapporti personali siano stati riconosciuti con le proprie irriducibili caratteristiche.

l'una verso l'altra, influenzando le azioni degli altri, in accordo o disaccordo. Non si tratta tanto di relazioni conoscitive: c'è in gioco la volontà, per cui ciascuno si relaziona all'altro perché vuole entrare in rapporto con lui, provocarne una risposta, in un dinamico intreccio di rapporti di motivazione. È in queste relazioni di accordo che si genera quella che Husserl definisce la *kommunikative Umwelt*. Essa si struttura a partire dagli atti sociali del soggetto, ossia gli atti che comportano lo *Einverständnis*. Gli atti comunicativi costituiscono la superiore unità di coscienza delle persone che si riconoscono all'interno della *sachliche Umwelt*. Una volta costituito tale mondo circostante, esso si struttura come sedimentazione di atti di senso comunitari, che plasmano e informano la medesima *gemeinsame Umwelt*. A questa soggettività sociale è dunque correlativo un mondo circostante delle oggettualità sociali, cioè un mondo costituito dalla soggettività sociale come comune a tutti i singoli soggetti che ne fanno parte.

Husserl accenna infine al gradino più alto della scala. Al di sopra dei singoli gruppi sociali si trova il mondo dello spirito come mondo che colleziona in sé le soggettività sociali e i mondi ad esse correlativi. È questo il mondo comune a tutti, che comprende in sé oltre alle oggettualità spiritualmente costituite, anche le soggettività spirituali che costituiscono questo mondo.

È proprio alla nozione di *Umwelt* che bisogna rifarsi per capire i caratteri emergenti della stessa *Lebenswelt*. Husserl individua questi caratteri universali della *Lebenswelt* nella lingua, nella cultura e nella storia. Sebbene, infatti, vi sia una pluralità di lingue e di culture, e – in senso traslato – potremmo dire anche di storie, ciò non toglie che il mondo-della-vita si presenti sempre determinato da questi tre fattori.

La riduzione all'intersoggettività porta Husserl a scoprire la dimensione culturale del mondo-della-vita come conseguenza della stratificazione di senso operata dalla soggettività umana. La lingua costituisce tanto il mondo-della-vita quanto la comunità. Il linguaggio assolve alla funzione di conferimento, stratificazione e trasmissione di senso. La lingua tramite cui si fa tutto questo ha poi un ruolo rilevante proprio nella costituzione di un certo 'ritaglio' di mondo correlativo a una certa comunità: la lingua specifica di una certa comunità veicola tale operazione,

ma in più costruisce il senso del mondo di quella specifica comunità, e in questo modo dà identità alla comunità stessa. La comunità linguistica costituisce il sistema d'identificazione di una comunità umana in quanto orizzonte di comprensione dei soggetti: tramite essa è possibile parlare di ciò che è presente obiettivamente nel mondo circostante. La lingua permette la costruzione di una comunità anche al di là dei soggetti effettivamente presenti in essa, perché permette di veicolare una comunicazione anche con coloro con i quali non si è in una relazione attuale. È questa la funzione della lingua scritta.

La funzione comunicativa della comunità è all'origine della sedimentazione di senso che organizza e informa il mondo circostante di una comunità e che costituisce lo sfondo umano nel quale il soggetto si trova. Il mondo-della-vita quindi non è solo percettivo, ma soprattutto è culturale. Ogni «umanità» ha un orizzonte culturale relativo, in cui vive e che è compresente ad essa, che si dà come stratificato nel tempo, trasmesso dalla tradizione, come uno sfondo che può essere interrogato e riattivato.

Questa struttura sedimentaria non è un mero prodotto della comunità umana: essa si fonda sulla struttura del mondo-della-vita, sul fatto che l'«essere del mondo è un essere nella modalità del tempo»²³. Ma ancor più importante per Husserl è sottolineare che è attraversata da un *telos* che ne dà l'interna struttura di senso. La storia ha come filo conduttore i nessi di motivazione, la cui comprensione è imprescindibile per l'analisi storica. Anche in questo caso, infatti, la conoscenza storica non può che fondarsi sempre sul terreno di validità della *Lebenswelt*, la quale è formazione di senso intessuta di motivazioni. Così, il mondo-della-vita, in questo strato personalistico, è formato anche dalla sedimentazione di tutto ciò che è passato, e dà senso, in un ordinamento teleologico, al passato stesso. Rispetto alla storia, Husserl ritiene di poter individuare una soggettività che ne sia la scaturigine nell'«umanità personale operante»²⁴, che mantiene al suo interno la tensione tra singolo ego e comunità intersoggettiva, testimoniata dal fatto che il mondo storico è tale solo attraverso la storicità della singola persona che vive con gli altri nella medesima comunità.

²³ HUSSERL, *Crisi*, cit., Appendice XXV, p. 494; trad. it. p. 519.

²⁴ *Ibid.*, Appendice III, p. 381; trad. it. p. 399.

Il concetto di *Umwelt* risulta quindi necessario per capire meglio il senso, oltre che l'origine, della nozione di mondo-della-vita. La caratteristica della *Umwelt* che filtra in quella di mondo-della-vita è senz'altro la relazione di prossimità alla soggettività. Il mondo circostante si dà come mondo correlativo a una soggettività personale. Se questo è vero innanzitutto per quanto riguarda i singoli soggetti, tanto più lo si deve dire per quanto riguarda una comunità intersoggettiva. Ogni *Umwelt* presuppone una sua soggettività che la costituisce. Nel caso poi della costituzione intersoggettiva del mondo circostante, si vede come a ogni livello di soggettività corrisponda un livello dell'ambiente. Adirittura, si potrebbe vedere nel mondo dello spirito l'antecedente più vicino a quella *Lebenswelt* che si caratterizza non solo da un punto di vista percettivo, ma ancor più in un'ottica globale come il medesimo mondo per tutti.

Nella *Umwelt* Husserl trova una relazione diretta alla dimensione personale dell'essere umano, e in questo si identifica la caratteristica 'vitale' della *Lebenswelt*. Lo stesso concetto di *Leben* subisce nella *Crisi* una modifica in senso fortemente personalistico. Tanto più il mondo correlativo alla funzione della vita di coscienza non poteva rimanere al di fuori di questa riflessione husserliana.

Se poi applichiamo l'idea di *kommunikative Umwelt* a quella di *Lebenswelt*, capiamo perché Husserl possa parlare di un mondo comune a tutti i soggetti che vi abitano, che tutti possono esperire, correlativo a una comunità intersoggettivamente costituita. Senza la comunicazione non è possibile pensare a un mondo-della-vita unitario, perché se ne sottovaluterebbe la dimensione costitutiva personale. Infatti, ridurre il mondo-della-vita al solo piano percettivo ne decurta una parte fondamentale, che Husserl sottolinea con insistenza. Questo significa che, se per capire la *Umwelt* non si può che ricorrere all'atteggiamento personalistico, per la comprensione completa del concetto di *Lebenswelt* è necessario porsi nello stesso atteggiamento. Senza di questo, non si possono portare alla luce le strutture complesse, stratificate e tramandate del mondo-della-vita, e ci si ferma necessariamente a un'interpretazione che lo avvicina molto al concetto di mondo in *Idee I*. Di fatto, Husserl sente la necessità di elaborare un concetto in cui far confluire tanto le riflessioni del primo libro delle *Idee* quanto quelle che scaturiscono dall'ingresso

nell'atteggiamento personalistico, costruendo un concetto complesso di mondo che eviti qualunque fascino riduzionistico.

Conclusioni

Abbiamo visto come nella costruzione della nozione di *Lebenswelt* Husserl abbia utilizzato i risultati elaborati già nelle *Idee per una fenomenologia pura*, e come diversi aspetti che caratterizzano il concetto di mondo-della-vita trovino origine nelle riflessioni sui concetti di mondo, vita e ambiente. Tuttavia, è emerso anche come sia sbagliato ridurre il mondo-della-vita alla mera somma dei concetti che lo costituiscono. Si riscontra spesso un'eccedenza che richiede un riconoscimento adeguato. Questo 'surplus di senso' che il mondo-della-vita presenta rispetto al mondo chiama in causa una nozione di *Leben* profondamente intrecciata al mondo che le è correlativo, al mondo circostante che scaturisce dalla vasta gamma delle operazioni della vita operante della coscienza che volta per volta costituisce il suo mondo circostante. Questa vita di coscienza è però innanzitutto una vita comunitaria, di una *Wir-Subjektivität* che si relaziona al mondo nel quale, come insieme di soggetti, vive. Così, la chiave di lettura personalistica, strettamente legata alla nozione di *Umwelt*, diventa imprescindibile per rendere comprensibile il mondo-della-vita. Tuttavia, perché coniare un nuovo concetto rispetto a quello di mondo circostante? Il problema, a mio avviso, sta nella parzialità dell'ambiente rispetto al mondo. Il fatto che il mondo circostante sia strutturalmente correlativo a una soggettività che lo costituisce cozza con la connotazione del mondo come il medesimo per tutti. Già nell'esperienza quotidiana ciascuno sa che il proprio ambiente non è la totalità del mondo, e che è necessaria una strutturale apertura dei suoi confini per poter accedere all'ampiezza del mondo. Tanto più nella riflessione fenomenologica deve essersi presentato il bisogno di liberare la *Lebenswelt* dall'aggancio a una soggettività determinata pur mantenendo l'idea della *Vorhandenheit*, dell'estrema prossimità al soggetto.



Alessandro Cazzola

*La teoria dell'esperienza di Edmund Husserl
e il pensiero dialettico ed estetico
di Theodor W. Adorno. Un tentativo di dialogo*

Abstract:

The present work wants to establish a comparison between Theodor W. Adorno's dialectical thought and Edmund Husserl's phenomenology; moreover it focuses on a somehow unusual field – aesthetics – which has been so far overlooked in studies on this issue and hastens the enquiry on the arrangement of experience merged with a genetic outlook of conceptual construction. Furthermore, the Husserlian influence is understood here as providing a fruitful understanding of the harshness of the object, blended, nonetheless, by changes occurring both in expression and form of *cogitatum*. The distinctive feature of Adorno's reading of Husserl lies in the outcome of phenomenological reflections revised in the aesthetic field of experience and in the issue of expression unfolded in the comparison between form and mimesis, reckoned in their intertwinement. Thus, the influence of phenomenology is disclosed by a recovery of the subjective endeavour even in the Adornian concept of the primacy of the object. Finally, the paper attempts to scrutinize Husserl's most prominent contributions on the design of thought shaped by the occurrence of the question of the object as acknowledged in Adorno's *Aesthetic Theory* (1970), where the experience of the wholeness of object-artwork is framed by the effort of the subject to break its muteness.

Key-words: Adorno; Husserl; Critical Theory; Phenomenology; Aesthetics

Esperienza e teoria della conoscenza

Il confronto del pensiero adorniano con la filosofia husserliana si rivela, qualora non ci si soffermi solo sulla *pars destruens*, più composito di ciò che l'analisi rivela di primo acchito. Considerando gli scritti in cui Adorno affronta il portato teorico di Husserl si rintracciano note variegatae stagliantisi sullo sfondo di una tonalità generale che perdura in tutta la produzione. Se, per motivi di spazio, non sarà possibile dare conto in questa sede di tutte

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

le sfumature intercorrenti lungo l'arco della riflessione adorniana su Husserl, nondimeno si tenterà di contrastare la tonalità di sfondo con le note più rilevanti nel versante più toccato dal confronto, ovvero la prospettiva estetica. 'Toccato' non in senso meramente quantitativo, per numero di scritti ecc., ma come prospettiva mai completamente tralasciata da Adorno, anche nei casi in cui l'obiettivo meramente polemico prevale nettamente.

Per compiere tale operazione, si comincerà dal periodo maturo della riflessione adorniana, la quale prende in considerazione la fenomenologia husserliana secondo le tracce che scompaginano il quadro teorico più rigidamente fissato intorno ai contorni dell'idealismo, secondo i dettami dell'interpretazione del primo stadio della fenomenologia al tempo delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (I libro). Lo sfondo perdurante di questa è consentaneo al clima instaurato dall'autorità della *ratio* come visione immediata di ciò che si dà originariamente: tale concezione attraversa l'intera cornice trascendentale della fenomenologia e insidia i motivi più discosti da essa, che si possono riassumere nella concezione dinamica della costituzione dell'oggetto nei lidi della coscienza e del correlativo sommovimento della concezione della soggettività come sorgente pura della conoscenza.

Ciò che può fare breccia nell'irrigidimento della soggettività in istanza tautologica risiede, per Adorno, in una concezione dell'esperienza come esperire proteso verso l'oggetto, che scorga al di sotto di essa non tanto il riconoscimento di una mediazione concettuale universale, quanto un incontro sempre rinnovantesi tra le datità immediate e le correlate funzioni di coscienza le quali, se isolate, inducono al perversimento idealistico riscontrato nella fenomenologia distorta di Husserl. Il movimento polare tra l'oggetto e il soggetto può riportare la fenomenologia al di qua del perversimento trascendentale relato al dominio della soggettività: difatti, questa possiede per Adorno una caratteristica peculiare che la rende confacente a un pensiero dialettico e, proprio in Husserl, egli riscontra il tragitto che porta da un'iniziale riconduzione di ciò che il soggetto stesso attribuisce all'oggetto – nell'immediatezza dell'esperienza ciò spicca come qualità propria dell'oggetto, come ciò che il pensiero rinverrebbe – a una rivendicazione della cogenza

dell'istanza oggettuale nel processo conoscitivo. Tale modificazione di atteggiamento di fronte al metodo e alla fonte della conoscenza rappresenta ciò che di eclatante vi è nella dottrina di Husserl, nella quale Adorno individua uno iato che è sintetizzabile nella movenza o oscillazione tra una filosofia sistematica e una istanza critica dell'afflato scienziato, prendendo le fattezze di una dottrina genetica (di cui si tratterà nel prosieguo). Egli ravvisa nel passaggio, proprio della massima del movimento fenomenologico diretto al darsi delle cose in se stesse, dall'*intentio recta*, diretta all'immediatezza, all'*intentio obliqua*, riflessione mediata dal concetto, l'oscillazione della fenomenologia tra la metafisica e la critica di questa.

Non si tratta solo di ravvisare il momento cosale, materiale nel concetto ma di rinvenire nella compagine dell'attribuzione del senso già formato la genesi storica del significato nella propria formazione in contrapposizione a ciò che nell'identificazione si frappone al movimento del pensiero, il non concettuale. L'intreccio tra esperienza spirituale e metafisica prende le mosse dal fallimento dell'evidenza in Husserl, nei riguardi del suo obiettivo e del suo metodo, ma non nella sua movenza: con questa Adorno tenta di elaborare una tipologia di esperienza che sia al di qua della mediazione del concetto ma che non costituisca un'intuizione offerente della cosa stessa, e che sia mediata dal bisogno del concetto richiamando, *a contrario*, ciò che di esso è non commensurabile. Per questo, la percezione, non intesa in senso meramente empiristico, costituisce un'«esperienza» di soglia¹, poiché in questa si coagula il confronto con l'oggetto e la prensione, la contezza che l'ambito dell'espressione non racchiuda nella composizione del giudizio l'indeterminato «qualcosa».

L'assolutezza e finanche irreconciliabilità della concezione dell'evidenza, sotto la quale si cela la propensione dell'aseità dell'esser-così della datità, palesa la sua affinità con l'oggetto secondo un'adeguazione non come rispecchiamento ma come riduzione formale del dato alla modalità di apprensione. Ciò contrasta con il metodo suggerito dalla

¹ Cfr. G. MATTEUCCI, *Adorno's Aesthetic Constellation from Shudder to Fashion – A Form of Life in the Age of Globalization?*, in «Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft» 62, 1, 2017, pp. 41-55.

libertà del pensiero nei confronti dell'oggetto, intesa come manifestazione del raffronto inscindibile tra espressione da parte del soggetto di esplicitare l'oggettività e la materia di questa, dove, altrimenti, si darebbe il *quid pro quo* tra costituente e costituito: categorie, peraltro, già intaccate dalla prospettiva soggettiva radicale e cancellate dall'assolutismo formale. Ponendo distanza dalla concezione analitica della soggettività, come delucidazione a priori dell'attività sintetica e dall'intuizione formale immediata, che riconduce nella percezione ciò che si configura propriamente come risultato (identità logica)², occorre, per Adorno, una *cognitio intuitiva* relata allo statuto dell'immagine³, che lega inscindibilmente esperienza dell'oggetto ed esperienza dell'opera d'arte.

In tale correlazione si mostra la cogenza dell'oggetto nella sfera dell'apparenza, in quell'ambito del fenomenico che concede al pensiero la caratteristica del finito sul quale esso eleva la propria sfera d'autonomia trascendentale⁴, come Adorno riconosce nella fase idealistica delle *Idee* di Husserl. La reazione dello spirito di contro alla cosalità dell'oggetto in aggiunta a tale conseguenza apporta un'altra valenza, acquistando autonomia, non riducendosi ad essere mero *obiectum* ma, al contempo, riconoscendosi come finito, collimante con l'oggetto in quanto testimone anch'esso della reciproca delimitazione dei due poli⁵. Annesso a ciò è il riconoscimento di un'esperienza del 'più' che è peculiare sia all'oggetto che allo spirito, poiché il primo non è totalmente appreso nel concetto ed il secondo procede necessariamente al di là della semplice datità: se l'esperienza della trascendenza del più oggettuale

² Ciò presenta precisi riscontri nella scambiabilità che Husserl opera, secondo Adorno, tra le peculiarità della sensazione e della percezione (cfr. F. DESIDERI, *Il fantasma dell'opera. Benjamin, Adorno e le aporie dell'arte contemporanea*, il Melangolo, Genova 2002, pp. 164-165) e richiama il tema congenere del rapporto tra visione dell'evidenza e inattualità noematica, che Adorno considera sin dallo scritto *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (1924).

³ Cfr. H. SCHWEPPEHÄUSER, *Il concetto dialettico di immagine nella teoria critica. Sul rapporto di complementarità di aisthesis e noesis*, in «Cultura tedesca» 26, 2004, pp. 123-140.

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 351-353.

⁵ Spontaneità, dunque, in duplice senso: come organo della soggettività trascendentale e come riflessione che guardi oltre la compagine dialettica. Anche tale necessaria dicotomia presenta risvolti per l'estetico. Cfr. S. MARINO, *Adorno über Kant und das Verhältnis von Ästhetik und Metaphysik*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 65, 1, 2017, pp. 67-88, in particolare pp. 81-85.

è ascrivibile all'esperienza spirituale, la trascendenza dello spirito va ascritta all'esperienza metafisica. Se nel primo caso si sperimenta la coerenza oggettuale nella resistenza del pensiero al non identico, nel secondo si presenta un' universalità che non può costituirsi come oggettività, come in sé, assimilandosi alla pietrificazione dell'oggetto (come mimesi susseguente alla riflessione) e scadendo, così, nell'ontologizzazione del pensato.

In tal modo, la dottrina di Husserl così modificata permette di dissipare ciò che Adorno denomina «metafisica caleidoscopica»: immagine che richiama, come egli afferma, la feritoia dalla quale osservare il punto di riferimento invariante dell'essenza temperata, al contempo, dallo sfondo che opprime tale punto d'osservazione con la coerenza dell'ineludibile, rappresentato da ciò che contrasta tale invarianza, il particolare, il trascurabile, il cosale⁶. Come l'analisi adorniana in *Metacritica della teoria della conoscenza* mostra, la funzione della trascendenza dell'ego è inscindibile dall'attività del soggetto reale: i suoi sforzi esegetici sono diretti a chiarire la natura derivata e ipostatizzata dell'εἶδος ego nei confronti del flusso di noemata che non sarebbero altro, secondo una logica capovolta, che le istanze di esplicitazione delle funzioni trascendentali dell'ego quale fonte originaria del senso. La distinzione tra genesi attiva e passiva nella svolta husserliana segna il movimento di riabilitazione del mondo primordiale delle inattualità e di appaiamento, o quantomeno riconsiderazione, dell'io empirico come sede dello svolgimento dell'attività del soggetto, che è qualificata non più come attualità – relazione tra sfera dell'origine e atto della ragione – ma come inclusione nell'atto del pensiero dei sedimenti derivanti dall'occasione temporale e storica dell'attività medesima⁷.

L'arrestarsi di Husserl di fronte ad un pensiero affine alla dialettica è riconoscibile a partire dal superamento parziale dell'assolutismo logico della logica formale e dei costrutti ad essa appartenenti, i sostrati d'oggettività⁸. L'occasione parzialmente mancata da Husserl è, in termini

⁶ Cfr. Th. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, introduzione e cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 105. Cfr. ID., *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, a cura di F. Riccio, Mimesis, Milano 2004, p. 217.

⁷ Cfr. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., pp. 180-181.

⁸ Cfr. ADORNO, *Husserl and the Problem of Idealism*, in ID., *Gesammelte Schriften*:

adorniani, l'istituzione di un corretto rapporto tra immediatezza e immediato: la mediazione di questo nel concetto rimonta alla modalità della conoscenza; quella, invece, è oggettiva poiché indica ciò che non può essere scostato dal concetto, il non concettuale. Per questa, ciò che prende corpo nel procedimento dialettico-genetico, la determinazione del particolare per mezzo del concetto, è il negativo ma necessario, che rinvia oltre il particolare, pena la superfluità del concetto. Ciò risulta dal fatto che, se è vero che il qualcosa è determinabile dalla mediazione, l'indeterminatezza del qualcosa (distinzione dal nulla), non è, per questo motivo, il puro indeterminato. In tal modo, se è necessario che il particolare sia determinato dall'universale, al contempo l'immediatezza, la cogenza del qualcosa, fa sì che il minimo non sia identificabile con il concetto⁹. La radicalità dello sguardo fenomenologico, l'intenzionalità della coscienza, si presta tanto a un sovvertimento dell'immediatezza nel segno della giurisdizione della ragione quanto ad una valorizzazione dell'istanza oggettuale che occasiona un determinato tipo di noema. Il riconoscimento di tale mutamento nei riguardi del proposito fenomenologico sancisce la correlativa contezza di comportamento nelle fasi della filosofia husserliana, individuando nella prima l'ingerenza dell'attualità della ragione, nella seconda il proposito di introdurre la distinzione tra portato genetico del senso ed espressione di questo nel giudizio.

In tale compagine, l'universalità dello sguardo intenzionale subisce una non trascurabile modificazione: la chiarificazione dell'attualità mediante l'evidenza originaria non è che la traduzione intuizionistica della sintesi dell'atto, la riconfigurazione in termini immediati della spontaneità del soggetto, che, in tal modo, viene disconosciuta come attività discorsiva. Nei termini di una radicale espropriazione, il primo Husserl, per Adorno, costringe la sintesi nelle maglie della percezione, ponendo come *incipit* quell'evidenza che è piuttosto risultato e, reciprocamente, l'immediatezza sensibile come portato di ciò che solo nella regione dell'attualità è riconosciuto come costruzione. Nella fase genetica, invece, traspare la concezione dell'universale come caratteristica trascendente ma interna

Vermischte Schriften I, a cura di R. Tiedemann, vol. 20.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 119-134.

⁹ Cfr. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 155.

all'esperienza, almeno nei rispetti dell'ego, nonostante la permanenza dell'attualità soprattutto nei riguardi del giudizio.

In tale ambito, l'esperienza viene ad assumere una nuova valenza in merito al raffronto della conformazione noematica con la costituzione noetica dell'oggetto. Quest'ultima si rende assimilabile al concetto di costruzione che più avanti sarà introdotto in occasione dell'introduzione del tema dell'estetico, nel solco del rinnovamento, in confronto alla prima fase della fenomenologia husserliana, dell'apporto soggettivo nel raffronto con l'oggetto.

Genesis

La calibrazione che Adorno riscontra a partire dalla dialettica tra immediatezza e immediato può essere rinvenuta anche nella fase genetica del pensiero di Husserl. Il darsi in se stessa della cosa allo sguardo, che concerne il tema dell'evidenza, è non solo originale, il che rimarca appunto il versante autentico della cosa ('in se stessa') e che distanzia Husserl dalla concezione rappresentativa della conoscenza, ma è anche originario rispetto alla sfera del giudizio¹⁰. Con ciò, si configura una sfera propriamente ante-predicativa, ovvero anteriore alla rubrica delle categorie nella correlativa regione ontologica e un nuovo livello di senso rispetto al senso generalizzante pertinente alla logica formale, che si esplica nella considerazione dell'essenza secondo la prospettiva della sua realizzazione sintattica nel giudizio, avulsa dall'a priori contingente¹¹.

Mediante l'apertura dell'istanza di validità al tema pre-eidetico e la contemporanea osservanza della visione d'essenza, è possibile avvedersi della fondamentale (ovvero originaria, come fatto costitutivo) differenza e correlazione tra il problema della genesi e la costituzione del senso nel giudizio. Si tratta, a ben vedere, della modificazione di segno che il senso attraversa tra la prensione del valore, poiché il senso

¹⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, a cura di G.D. Neri, Laterza, Bari 1966, pp. 259-260, 387, ove l'originarietà dell'atto non vuoto (come presentificazione di un 'in sé') è tale in quanto essa rimonta geneticamente all'atto proprio del mondo primordiale associato alla percezione della cosa.

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 211-212.

è strettamente relato alla validità della presentazione di un determinato vissuto dotato di posizione peculiare immanente alla temporalità, e la foggia categoriale che esso subisce a opera dei significati in quanto categorie. È da notare, tuttavia, che tale distinzione può essere operata solo a partire da una prospettiva trascendentale che divida la prensione dell'evidenza individuale dalla formazione di strati di oggettività. Il tentativo di compendiare tali istanze senza scindere gli annessi corollari teorici è offerto dal metodo genetico, che permette di insediare nel cosiddetto mondo primordiale dell'ego empirico che si scoprirà monade nel livello di costituzione superiore (la contezza di possedere *habitus* atti alla formazione di senso a partire dalle oggettualità noematiche), il primo indice della concezione fenomenologica trascendentale e di insediarlo, inoltre, nella sfera primitiva degli atti dell'ego empirico, indebitamente tralasciato e incluso nella sfera della giurisdizione della ragione, secondo Adorno, dallo Husserl delle *Idee*. In tale ambito l'universalità connessa ai connotati a priori delle facoltà dell'ego, che saranno raccolte nella concezione dello *habitus*, non è confinata alla sfera dell'ideazione e alla correlata visione dell'essenza, intesa come *reductio ad unum* secondo l'unificazione generalizzante. Essa si mostra già nella legge dell'associazione, che deve essere intesa in senso trascendentale come legalità immanente alle connessioni noematiche che si svolgono successivamente nella temporalità stringendo secondo un medesimo processo di successione delle datità i dati fenomenici e i vissuti racchiusi in noemata¹².

L'attenzione di Husserl si sposta verso gli atti cui è congenere, nella relazione tra io empirico e oggetto nella sua corporeità, l'offrirsi della cosa alla visione come primo acchito di quell'evidenza che in sede razionale sarà riconosciuta pertinente alla sfera originaria dell'intenzionalità. In tale chiarificazione si mostra il carattere della critica, rivolta al giudizio in quanto disamina dell'espressione dell'oggettività secondo le

¹² La temporalità è la prima forma della genesi passiva, che trova un riscontro nella coscienza interna del tempo come fatto egologico. Per questo, Husserl afferma a riguardo la sua apoditticità. Cfr. P. LAURO, *Nel contesto. Sulla critica di Adorno a Husserl*, in «Momenti e problemi della storia del pensiero» 21, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2007, pp. 120-125.

forme sintattiche relate alla primitività dell'atto originario¹³ e, dall'altra parte, una valorizzazione dell'atteggiamento originario, ovvero in questa fase propriamente estetico-percettivo, degli atti non vuoti, come asserisce Husserl, non meramente riproduttivi e correlativi¹⁴. Si offrono, dunque, due movenze che Husserl affida alla genesi del senso e al metodo della critica a essa associata. Da un lato, la critica pone in correlazione l'atteggiamento della coscienza, che proprio il procedimento annesso a essa consente di rilevare, con l'evidenza originaria dello sguardo rivolto alla cosa; tuttavia, la preminenza assegnata da Husserl all'universalità della specie, rintracciabile nella compagine sintattica del giudizio illuminato dalla visione dell'oggettività categoriale, unifica le modalizzazioni dell'atteggiamento suddetto nella contezza della consequenzialità, a partire dalla conformazione noetica, della costituzione noematica. La datità infinita dei modi di datità dell'oggetto è associata alla variazione eidetica propria dell'unità ideale del substrato logico nella generalizzazione formale. Dall'altro, il procedimento genetico non presenta semplicemente la possibilità di porre in associazione il momento pre-predicativo con i sostrati di oggettività formali, ovvero, in termini attuali, la persistenza di un oggetto tema dello sguardo intenzionale sotteso all'atto primordiale, ma, piuttosto, di intendere la formazione delle categorie nella consecutiva (temporale) specificazione¹⁵ di un preciso atteggiamento della coscienza, che può essere designato, seguendo

¹³ Si dà, pertanto, un movimento prolettico e analettico insieme: il giudizio, in quanto, fondamentalmente, modalizzazione dello sguardo della coscienza secondo la datità inattuale della cosa, ha come tema il sostrato dell'oggettività, il fondamento della visione d'essenza come ciò che è perdurante ed invariante, senza, tuttavia, che essa sia esplicitata dall'attualità; in seguito, mediante la critica, il tema del meta-giudizio diviene il giudizio-oggetto con le proprie sedimentazioni di senso nelle strutture sintattiche atte a comporre la materia-sostrato nelle regole a priori dell'apofantica; infine, il riconoscimento dell'originale oggettività intesa nel giudizio predicativo come oggettività categoriale, intesa secondo la logica formale, nella quale giace implicito l'orizzonte della determinabilità della cosa come idea. Cfr. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, cit., pp. 136-139.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 265.

¹⁵ Ciò concorre a costituire una genesi di livello superiore, come Husserl afferma in *Discorsi parigini*; cfr. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, presentazione di R. Cristin, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1997³ (1960¹), pp. 25-26.

Husserl, posizione¹⁶. Se la prima accezione di genesi è prevalente, ma non esclusiva, in *Logica formale e trascendentale*, dato l'obiettivo di conciliare formalità logica delle categorie nel giudizio e costituzione trascendentale delle sintesi dell'ego nel mondo primordiale, la seconda è preminente in *Meditazioni cartesiane* con il fine di concepire la soggettività onnicomprensivamente dall'immanenza delle sintesi nella temporalità alla specificazione di queste nella monade dell'ego empirico e all'assunzione del quadro nella soggettività trascendentale. Adorno riconosce la tensione in Husserl immanente alla contemporanea ottemperanza di entrambe le movenze e tenendo fede a tale indecisione sancisce l'arresto e l'assopimento della dinamica nel privilegiamento della prima accezione e, al contempo, il suo risveglio nella breccia della medesima¹⁷.

Il concetto di genesi consente anche, come si vedrà nell'ambito dell'estetico in Adorno, di confutare l'apparenza dell'aseità dell'oggetto nella sua manifestatività e, al contempo, di mantenere la parvenza sensibile come immagine, che in Husserl rimonta all'evidenza e alla corporeità, e in Adorno alla compagine cristallizzata dell'opera dell'arte. In altri termini, la distanza posta da Husserl dalla concezione rappresentativa della conoscenza, intesa come raddoppiamento, introduce l'approssimazione tra apparenza ed essenza, che la genesi consente in quanto l'apice del suo conseguimento è osservato in quanto risultato, che Adorno riformula nell'esposizione dell'essenza come processualità

¹⁶ Termine che ricorre da *Idee* con una curvatura prevalentemente statica, relata allo sguardo della coscienza come fonte assoluta della conoscenza e che, invece, in questa fase, è intesa come correlato soggettivo della fissità sempre mutevole dell'esperienza dell'oggetto. In questo caso, è possibile intendere unitariamente le formazioni categoriali come stati di cose intesi nel giudizio e le sintesi percettive a fondamento di queste. Alla correlazione di noesi e noema di *Idee* subentra l'inclusione del senso del noema, cui è legata la posizione della coscienza, alla modalità di datità dell'oggetto nell'atto percettivo originario. La posizione che è legata al noema in quanto oggettività presunta è *anche* atteggiamento dell'oggetto indagabile mediante la genesi del senso e del soggetto come presentazione dell'atto. Se la prima relazione è implicita già in *Idee*, senza la quale non sarebbe possibile l'attribuzione dell'intenzionalità, la seconda è inclusa nella valutazione pienamente soggettiva della formazione della validità della conoscenza.

¹⁷ In merito a tali giudizi cfr. ADORNO, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, cit., pp. 105-106, 155-156, 215-216. Cfr. anche ID., *Terminologia filosofica*, prefazione di S. Petrucciani, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 2007, pp. 294-295.

che si dispiega nella parvenza sensibile. Essenza, dunque, radicalmente trasfigurata e manifestantesi in una parvenza non più contrapposta alla determinazione univoca della ragione, che, tuttavia, a differenza di Husserl, presenta un residuo di significato non coglibile né con l'analisi del giudizio né mediante le presupposizioni trascendentali dell'ego. L'essenza husserliana, invece, laddove soggiogata dalla visione attuale, è caratterizzata dall'apparenza dell'inattingibilità dell'unione di materia e sintassi che richiama l'origine non concettuale che l'essenza mostra in modo patente, dove la sua determinazione risulta come residuo di un procedimento di conformazione della totalità, *reductio ad unum*, ovvero il privilegiamento di un momento nel plurimo¹⁸.

La commistione riconosciuta da Adorno in merito all'immediato e al mediato, che caratterizza la teoria della conoscenza *tout court* in prospettiva critica, è portato alla luce dal rilievo conferito alla costituzione soggettiva del valore attribuito alle movenze dell'oggetto. Se la dicotomia tra genesi e validità nei *Prolegomeni alla logica pura* era la garanzia nei confronti della derivazione psicologica del percorriamento del pensiero, istituendo una regione pura fonte di conoscenza concresciuta nella commistione tra logica formale e attualità, l'ingerenza della prima nella seconda in seno alla soggettività mondana della monade permette di intendere la consistenza della sintesi trascendentale secondo la genesi nella posizione relata all'atto originario sensibile¹⁹. Solo così l'ego trascendentale può costituirsi a partire dalla riconduzione del corporeo, nel senso di «sensibile», alla costituzione oggettuale nel segno della gnoseologia; di qui il perversimento dell'originale, nel senso di particolare, in originario e proprio dell'ego, sancendo un peculiare ὄσπερον πρότερον, ove l'attribuzione di sintesi attive all'ego costituisce la fondazione originaria della soggettività trascendentale.

Riscontrare l'incidenza di tale fase della filosofia husserliana nella concezione teorica matura di Adorno deve contemperare due aspetti inscindibili: stante la critica di Adorno all'idealismo camuffato o profondamente radicato nel conflitto delle tesi di volta in volta in evidenza,

¹⁸ Cfr. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 152.

¹⁹ Cfr. ADORNO, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, cit., pp. 162-163.

essa segue l'oscillazione husserliana dalla radicalità dell'εἶδος ego alla valutazione più accorta della soggettività nella critica della conoscenza; se l'incontro tra l'oggetto e l'attualità della coscienza permane, secondo Adorno, ancora gravato di aporia, questa è parzialmente sciolta laddove Husserl nella fase tarda, come si è osservato, si rivolge al lato propriamente trascendentale del soggettivo non ridotto alla logica formale ma osservato nella sua posizione di fronte all'oggetto. Parzialmente poiché i significati derivanti dalla sfera primordiale in quanto modalizzazioni del giudizio distinto sono ricompresi in una prospettiva idealizzante nella sintassi. Tuttavia, il risvolto più promettente della fase genetica è colto da Adorno ed è valorizzato nell'ambito più fecondo per una mutata concezione del soggetto, l'estetico.

Esperienza ed estetico

Il metodo genetico e l'intento retrospettivo improntati da Husserl confluiscono nel raffronto tra soggetto e oggetto istituito da Adorno in prospettiva estetica, ove esperienza spirituale ed esperienza metafisica confluiscono nella concezione dialettica dell'immagine cui è annesso il residuo di significato – come *apparition* – nella processualità dell'apparire del segno sensibile – come *imago*. Seguendo le movenze della teoria della conoscenza, concernenti l'immediatezza ed il mediato, la manifestazione dell'opera si costituisce come istanza oggettuale irriducibile al momento riflessivo soggettivo, la compagine sensibile della stessa come movimento istituito dalla riflessione seconda e riconosciuto come ordine costituito a partire dalla conciliazione dell'irrelatezza degli elementi²⁰.

Soffermandoci sul recupero e sulla trasvalutazione dei portati teorici della fase genetica della fenomenologia husserliana nell'ambito dell'estetico, il metodo genetico prende le fattezze di ciò che Adorno denomina «analisi immanente» dell'opera d'arte, il secondo nella relazione tra mimesi e spirito. Come storia sedimentata nella concrezione dell'opera, il

²⁰ Cfr. ADORNO, *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, trad. it. di G. Matteucci, Einaudi, Torino 2009, p. 233.

procedimento a ritroso disvela le implicazioni genetiche di senso, come intendeva Husserl l'analisi delle modificazioni del senso solidificate nel giudizio²¹. La dinamica che Adorno invoca in merito all'esperienza estetica adeguata, ovvero allo sprofondamento del soggetto nel particolare, inteso come intrezza dell'opera, coincide con l'analisi, di per sé concettuale, dei momenti che si sono progressivamente unificati sotto lo sguardo dell'universale. Tale nozione è indispensabile, come si vedrà, per la concezione adorniana dell'esperienza soggettiva dell'opera d'arte ed è affine al proposito husserliano di osservazione radicale della cosa fino alla sua dissoluzione negli elementi costitutivi. Ciò, sia per Adorno che per Husserl, non significa una semplice analitica dell'intero nelle sue parti ma, al contrario, richiede il riconoscimento di una precisa trascendenza dell'oggetto. Ciò si verifica patentemente con l'opera d'arte, in quanto cosalità mediata dalla movenza riflessiva²², dove l'analisi è costretta nelle maglie della composizione del materiale (essente) unificato nella concrezione dell'immagine.

La cogenza della concrezione dell'opera come cosa di secondo grado²³ – connessione degli elementi empirici ritradotti dal carattere spirituale e raggiungimento dell'unitarietà dell'immagine – comprende lo sguardo husserliano che, fissando il materiale del giudizio, lo scompone nelle sue derivazioni successive e irrompe nell'unità del significato; il medesimo risultato è raggiunto dall'analisi immanente al legame tra movenza spirituale, materiale e tecnica. Il carattere d'apparenza della concrezione nell'immagine riversa verso il soggetto la medesima esperienza che l'oggetto, nella propria corporeità, include come essenza. Proprio nell'esperienza dell'oggetto si dispiega la natura fratta fra immediato e mediato, ove solo nell'apparenza dell'unità si offre un senso che nella

²¹ Cfr. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, presentazione di R. Bodei, trad. it. di F. Serra riv. da G. Zanotti, il Mulino, Bologna 2014² (1971¹), pp. 154, 161, ove Adorno rende patente la commistione tra le accezioni di critica espone e propone, secondo lo stile di confronto con Husserl già delineato sin qui, l'estremità della seconda, in quanto critica del senso, come movenza preliminare della dialettica, la quale discerne le implicazioni di senso delle proprie operazioni e le esplica mediante il rinvio oltre sé che necessariamente sorge in esse.

²² Cfr. ADORNO, *Teoria estetica*, cit., p. 475.

²³ Cfr. DESIDERI, *Il fantasma dell'opera. Benjamin, Adorno e le aporie dell'arte contemporanea*, cit., p. 169.

riflessione seconda può essere disciolto nei suoi elementi, nella sua verità composita e, nel caso dell'opera, contrapposta alla realtà dalla quale pure la sua forma proviene²⁴.

Tuttavia, come si osserva dalla formulazione precedente, l'analisi immanente non coincide con la riflessione seconda e questa asserzione consegue necessariamente da quanto affermato in precedenza; in tal modo, si contrappone tale tipologia di riflessione all'arrestarsi di fronte agli elementi, sebbene anche quest'ultimo procedimento non debba essere inteso nel senso semplicistico di contezza tecnica della coagulazione degli elementi, ovvero il momento in cui si coglie l'autonomia dei medesimi di fronte al principio spirituale che funge da *medium* della traduzione concettuale della non relazione dei *data* empirici. Di certo, anche l'analisi immanente riconosce tale autosufficienza, ma essa si arresta di fronte alla correlazione istituita nella concrezione dell'immagine; pertanto, la loro autonomia non è rappresentata dall'irrelatezza precedente l'unità ma dal rinvio oltre di sé proprio di ogni momento oggettuale. Concependo il concetto nella direzione inversa, il momento mimetico associato, in tal modo, alla riflessione seconda ristabilisce il momento contrario a esso in quanto non identità, istituendo un raffronto soggettivo di profilo elevato verso la singolarità dell'elemento all'interno della concezione unitaria della forma.

Separando astrattamente i due momenti, l'accento spirituale verrebbe degradato a forma prospettica, il mimetico in materiale degenerato in datità vergine. Solo concependo la compenetrazione tra tali criteri è possibile enucleare la peculiare essenza dell'opera d'arte di fronte alla realtà come derivazione conseguente alla costituzione di una forma, struttura cristallizzata come necessità dell'individuazione, compenetrando l'irrigidimento e il movimento interno al processo di formazione dell'opera²⁵. L'essenza si configura, quindi, come movimento intercorrente tra il soggetto e l'accoglimento dell'opera nelle proprie esperienze tracciate dal confronto tra l'analisi immanente alla conformazione dell'opera come

²⁴ Cfr. E. TAVANI, *Estetica della non-identità in Theodor W. Adorno*, in «Cultura tedesca» 26, 2004, pp. 151-172.

²⁵ Cfr. ADORNO, *Note per la letteratura 1943-1961*, trad. it. di E. De Angelis et al., vol. I, Einaudi, Torino 1979, pp. 247-248.

atto d'immediatezza e le categorie relative alla stilizzazione della forma e come irrigidimento pertinente all'oggettualità del significato, privato di scadimento nella assolutizzazione di esso in idea. Tale irrigidimento, peculiarità dell'opera d'arte, proviene dall'unità della concrezione che di per sé presenta un'essenza, ovvero un significato annesso alla mediazione spirituale dei frammenti elementari. Tale significato non rappresenta un'intenzione dell'opera, una direzione del contenuto racchiuso in una veste concettuale, come non è possibile considerare, come si è osservato, gli elementi empirici tratti dall'analisi in maniera irrelata dalla totalità in cui incorrono. La traduzione spirituale dei medesimi elementi non consente di concepirli astraendo dall'inerenza del soggetto nella formazione della loro connessione; solo con il legame verso l'origine del materiale l'opera conserva inerenza reale e, tuttavia, essa acquisisce autonomia in occasione dell'intervento del soggetto nella concrezione e nell'esperienza dell'opera. Con la prima, il momento spirituale interviene quale funzione universalizzante delle particolarità irrelate, con la seconda l'opera d'arte è percepita come frattura tra apparenza/esposizione e intero che rivela le proprie crepe: in tale ambito si dispiega il contraltare tra mimesi e spirituale, proprio nel confronto con l'immagine nell'esperienza immanente all'opera, nel quale, inoltre, prende forma un possibile dialogo tra Adorno e Husserl.

L'esperienza soggettiva prevede, per Adorno, una dialettica differenzialmente atteggiata verso l'oggettualità, considerando in affinità il momento discorsivo insito nella conoscenza e il variabile atteggiarsi dell'oggetto nell'esperienza. Egli riprende, quindi, la concezione husserliana di sedimentazione di senso all'interno della concrezione dell'opera, la quale, nell'esperienza, è riconosciuta mediante un atteggiamento del pensiero predisposto, come divenire. Ciò che viene de-stato (termine husserliano) è la storia accumulata nel raffronto tra forma tipica e concrezione, nel quale si perviene all'arresto nell'interpretazione non in un'essenza irrigidita, ma in un continuo scambio²⁶: la prospettiva adorniana, oltre Husserl, non concepisce la forma dell'opera come sintassi da cui trarre le categorie interpretative, ma come movimento interno

²⁶ Cfr. ADORNO, *Note per la letteratura 1961-1968*, trad. it. di E. De Angelis, vol. II, Einaudi, Torino 1979, pp. 238-240.

alle richieste obiettive del materiale. Se Husserl riconosce questo, come Adorno osserva, egli tuttavia non procede nella riduzione della forma logica al suo processo di composizione.

Ciò che viene destato dal concetto è sempre nominalistico, ovvero teso al particolare perché originariamente sorto da esso; ciò che lo spirituale compie nei confronti dell'irrelatezza è concretare nella singolarità dell'immagine il principio universalizzante implicito nella propria funzione. Pertanto, l'universale del concetto deve piegarsi al vincolo dell'apparenza sensibile, ove il momento mimetico presente parimenti nella concrezione e nell'esperienza soggettiva si avvede della particolarità del momento trascendente la cosalità dell'opera²⁷. Tale particolare è ciò che il pensiero immette nella forma che conferisce unità alla compagine sensibile ed è ciò che esso ritrova nell'apparenza della cosalità dell'artefatto come immediatezza dell'individuazione. Come seconda riflessione il soggetto diviene accorto della composizione dell'apparenza e, successivamente, della parvenza di essa nella forma della trascendenza del 'più'.

Come accoglimento dell'immagine nell'alveo dell'esperienza soggettiva, la funzione discorsiva si rende partecipe della formazione di ciò che l'opera non è nell'acchito immediato: il contributo del soggetto deve quindi compensare lo sconfinamento del proposito spirituale nella concrezione dell'opera mediante la riflessione seconda votata al portato categoriale implicito nella stessa discorsività. Data la cogenza espressiva della soggettività, il suo rovesciamento in trama del raffronto tra soggetto e oggetto è rivelatore della mutata concezione del medesimo²⁸; la distinzione tra cogenza dell'immagine e composizione dell'intero costringe a distogliere la soluzione assoluta dell'interpretazione dell'opera nell'alveo della soggettività e rende l'espressione segno della preminenza oggettiva, senza ravvisare la *diminutio* della funzione soggettiva. In altri termini, la

²⁷ Tale principio presenta nella forma il luogo privilegiato di apparizione della genesi di un contenuto modificantesi che si cristallizza, qualora esso non sia irretito in una estetica della forma, la quale concentra l'attenzione esclusiva verso l'istanza trascendente l'irrelatezza della materia, che, dal suo canto, per Adorno mostra, in quanto vincolo, la direzione verso la propria concrezione. Cfr. G. DI GIACOMO, *Arte e rappresentazione nella Teoria estetica di Adorno*, in «Cultura tedesca» 26, 2004, pp. 103-121.

²⁸ Cfr. Ch. MENKE, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, pp. 110-114.

forma, espressione del momento spirituale nella conformazione dell'opera, non deve comporre i frammenti sensibili sanando la frattura loro inerente, ma, al contrario, conciliare unicamente nell'immagine l'espressione dell'irrelatezza extra-estetica.

La dottrina tipizzante della forma, che intende questa come universale astrattamente assiso sul particolare, riduce l'alterità, il frammento e il suo portato mimetico, all'istanza ornamentale del soggettivo con fare oggettivista la cui radicalità, in ultimo, sfocia nel regno della mediazione poiché supplisce all'istanza espressiva, necessaria per il raggiungimento dell'apparenza, per la quale l'opera si manifesta come cosa, solo come surrogato, male necessario all'esplicitazione della concrezione dell'opera²⁹. L'esperienza della frattura dell'integrazione tra il momento spirituale ed espressivo esperita dal soggetto nell'analisi immanente e nella riflessione seconda testimonia della mancata concordanza, espressa dalle opere radicali, tra l'universale discorsivamente atteggiato e il frammento. Per questo, l'estrema integrazione dell'opera quale intero offerentesi nell'esperienza si rovescia nell'estrema univocità cui essa dà luogo, riconosciuta nella riflessione dalla preminenza del frammento insito nell'opera che conduce al di là della mera concrezione. Il frammento riconosciuto nell'opera non è il particolare extra-estetico; esso è a-intenzionale, resistente verso la volontà che pure deve dare corso a ciò che essa vi riscontra, è ciò che comporta la casualità dell'impulso mimetico di contro l'arbitrarietà assegnata a esso da parte dell'universale idealistico, ed è ciò che contrasta l'apparenza dell'unità dell'opera³⁰.

Il carattere inscindibile tra la forma e l'espressione è già indice del fatto che il mimetico è pur implicito nella movenza dello spirituale, in quanto al primo è congenere il movimento di parificazione con il processo che esso scorge nella genesi del senso implicata dalla mediazione concettuale, abito degli elementi sensibili componenti della concrezione dell'opera. La mimesi, in quanto apparentata con il procedimento dell'analisi, richiama il procedimento atto a dare conto di tale contezza, ovvero della tecnica: essa riveste, pur nel richiamo alla razionalità extra-estetica, il ruolo di modificare tale carattere nell'assoluta costrizione

²⁹ Cfr. ADORNO, *Teoria estetica*, cit., pp. 61-62.

³⁰ Cfr. ADORNO, *Note per la letteratura 1943-1961*, cit., pp. 234-235.

dell'aporia espressiva della cosa rendendola oggettiva nell'espressione. Nel soggettivo tale aporia rivela dunque una mancanza di senso che deve essere riconosciuta non riempita surrettiziamente nella compagine dell'intero, configurandosi come inoggettuale, perché involontario e a-intenzionale³¹, e universale allo stesso modo della conoscenza discorsiva³².

In tale complementarità tra funzione dello spirituale e momento mimetico si scorge la dialettica tra statica e dinamica che Adorno rinviene nella fase genetica di Husserl, concependo, tuttavia, la forma come vincolo e come categoria interpretativa in termini di concezione sedimentata anche nella propria concepibilità e non solo di istanza mobile atteggiandosi nei confronti dell'oggetto, circostanza che egli sembra, comunque, ritrovare e riscoprire in Husserl. Proprio nel solco di una rinnovata dottrina della soggettività, se Adorno riscontra in *Logica formale e trascendentale* un rinnovamento del raffronto soggetto-oggetto mediante la ripercussione dell'analisi dell'oggettività nelle attività della coscienza – come la genesi – in *Meditazioni cartesiane* egli ravvisa lo strenuo conflitto tra la psicologia pura e la fenomenologia trascendentale, che si ripercuote sull'analisi dell'intenzionalità diretta all'oggetto e i modi di datità correlati³³. In questa sede Husserl considera l'oggetto non solo come sostrato identico delle attribuzioni noematiche, ma anche come direzione dello sguardo verso la quale l'intenzionalità si raffronta in base alle proprie operazioni. Il dato non è più ravvisato quale derivazione dell'attualità composta secondo le inattualità inevitabilmente connesse alla percezione e alla rimemorazione ed è scisso dalla mera variazione delle possibilità di apprensione.

In una precisa volontà di rompere la breccia della singolarità del dato, la caratteristica fenomenologica dell'*intentio* è, *eo ipso*, 'oltrepassamento' dell'individualità verso ciò cui l'individuale rimanda. In tale formulazione

³¹ Cfr. G. GEBAUER, Ch. WULF, *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1992, pp. 399-401, ove l'*affinitas* rimarcata tra spontaneità manifesta nell'impulso mimetico dal soggetto esperiente l'opera e spontaneità dell'artista atta alla conformazione dell'opera si attaglia a quella fin qui delineata tra esperienza immanente all'opera d'arte e spontaneità associata alla teoria della conoscenza, colta da Adorno nel suo flebile affioramento nella fenomenologia husserliana, radicalmente rivoltata nell'ambito dell'estetico.

³² Cfr. ADORNO, *Teoria estetica*, cit., pp. 153-155.

³³ Cfr. ADORNO, *Metacritica della teoria della conoscenza. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, cit., pp. 153-155.

si cela la nozione di orizzonte che nella fase matura rivela la polisemia che previamente viene celata per Adorno dalla dottrina dell'attualità presente in *Idee*. Permette di concepire il dato e la datità in inscindibile correlazione, concependo la ristretta individualità contingente del primo nell'autosufficienza capace di trascendere e negare il carattere a priori dell'attività della coscienza e l'annessa visione essenzialista della seconda, culminante nell'evidenza³⁴, nella fondazione reciproca tra atteggiamento della coscienza e modo di datità dell'oggetto. Il dispiegamento dell'orizzonte concede il carattere composito delle inattualità noematiche, considerando queste non in quanto elementi ultimi di una dottrina della fenomenologia trascendentale diretta all'εἶδος ego, capace di interrogare le strutture delle donazioni di senso come sistema di operazioni, ma di interrogare la vita della coscienza *ut sic*, come essa si presenta nella variabilità ad essa congenere, nella radicale modificazione tra istanze noetico-noematiche – indagabili in compresenza data la correlazione tra atteggiamento della coscienza, conformazione del senso del dato e mutamento di questo insieme alle modalità di datità dell'oggetto – e costituzione dell'oggetto come polo di unità reali e potenziali.

Sul terreno della genesi soggettiva della costituzione del rapporto soggetto-oggetto si dispiega l'importanza dell'analisi intenzionale al di qua del portato eidetico della fenomenologia trascendentale, sebbene la così costituita psicologia pura, il cui terreno è rappresentato dal mondo primordiale delle sintesi pre-eidetiche, debba essere, nelle intenzioni di Husserl, ricompresa nella dottrina dell'εἶδος ego. Allo stesso modo, l'orizzonte del senso accluso a ciascun individuale viene assunto sotto l'egida della variazione eidetica, dove la ricorsività delle strutture noetico-noematiche rimonta alla preminenza delle categorie atte alla costituzione dell'oggetto in strutture tipiche che connettono le formalità di oggettualità in generale e le determinazioni particolari, e sfocia nell'interrogazione formale delle oggettività relate in ontologie regionali³⁵.

Riconosciuto il ritorno di Husserl alla visione dell'evidenza originariamente offerente, il portato della fase genetica nei riguardi della

³⁴ Cfr. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, cit., pp. 76-78.

³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 79-82.

funzione soggettiva è notata nella teoria estetica adorniana nell'accentuazione conferita nell'esperienza dell'opera d'arte allo sprofondamento del soggetto articolato nell'analisi immanente e nella riflessione seconda. La mimesi oggettualizzata dallo spirito compositore dell'intero rappresenta l'universale scaturente dalla trascendenza non intenzionale perché redatto in forma negativa dell'irrelatezza della compagine sensibile; la mimesi funzionale nel contesto dell'esperienza soggettiva si fa garante della prominenza della cristallizzazione in immagine e della composizione particolaristica dell'opera nella mediazione delle parti, interpretando la prominenza come il più che promana dal vincolo della funzione discorsiva, intrecciata con la contezza della tecnica.

Il portato dinamico della teoria della conoscenza è traslato da Adorno all'estremità dell'obiettivismo, per il quale il proposito di pervenire all'essenza delle cose si radicalizza nell'imitazione, nell'assimilazione da parte dell'esperienza soggettiva di ciò che intercorre nel riconoscimento della totalità e dello smacco che provoca per il concetto e nella costrizione della forma nei vincoli del portato mimetico. La reciproca estraneazione tra le competenze assegnate al mimetico e allo spirituale sancisce il distacco da un'estetica della forma che suddivide rigidamente tali caratteri. La concezione del portato soggettivo nell'esperienza osservata secondo il criterio estetico conduce all'approssimazione al movimento non apprensibile totalmente tra soggetto e oggetto nello sguardo radicale verso l'illanguidimento della cosalità dell'opera e della falsa apparenza a essa correlata e la ripetizione di questa nell'immediatezza dell'esperienza e dell'apparenza dell'essenza staticamente osservata. Per questo, la trascendenza assegnata al momento oggettuale non è analoga all'essenza pertinente alla cosa in se stessa, come proprio *quid* che, pur essendo trascendentale, inerisce al suo esser-così, ma analoga al processo che s'inscrive nel movimento intercorrente tra l'irrigidimento in unità dell'opera e l'esperienza soggettiva dell'immanenza dell'essere mediato del contenuto nell'intero e dell'immanenza dell'immagine nel carattere cosale. Tale esperienza rappresenta quindi il luogo privilegiato dal quale osservare il riconoscimento della preminenza dell'oggettuale nella medesima, distogliendo lo sguardo dalla concezione della soggettività come fondamento ultimo, seppur istanza imprescindibile del disvelamento dell'aseità dell'oggetto.

a cura di *Patrizia Cipolletta*

*Nella vita di giorno gli autori
di questi saggi sono impegnati
per sopravvivere nel Gestell
sempre più totalizzante,
ai margini del giorno pensano,
si confrontano e ascoltano le cose “inutili”
che riguardano tutti e ognuno.*

Laura Moschini

Ethics: how to create a Global Ecosystem by fostering
entrepreneurship and personal growth?

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Laura Moschini

Ethics: how to create a Global Ecosystem by fostering entrepreneurship and personal growth?

Abstract:

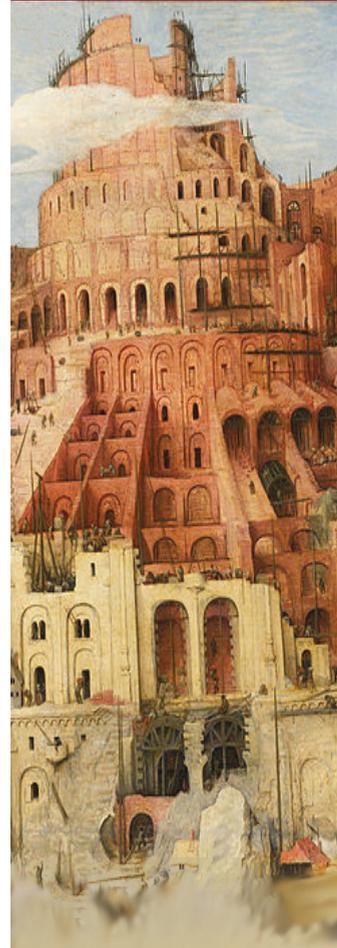
This paper is inspired by the topics of my three speeches at the WEF-Women Economic Forum, World Congress on Goodness Economy, held in New Delhi from April 26th to May 1st 2018¹. To create a sustainable, fair and equitable global ecosystem, characterized both by economic progress and social welfare, by respect for the environment and a responsible use of its resources, it is necessary to talk about true Ethics. True Ethics, in fact, indicates necessary tools to achieve Global Citizenship through the reconstruction of the relationship between Ethics, Economics and Politics. Nowadays, in the age of algorithms, it is also necessary to reconsider the relationship between the so-called humanistic and technological sciences so that they can work together to achieve the UN Sustainability Goals for 2030.

Key-words: Economic Progress; Ethics; Global Citizenship; Social Justice; Sustainability

Even if the word Ethics is one of the most quoted words today and Ethical Codes are almost mandatory in business, as well as in administrative and institutional activities, they are standardized and general, and therefore have no real value. Consequently, even in democratic systems (or better, in social systems that define themselves as a democracy) the social, economic, educational and institutional rules and habits often do not provide adequate answers to the true questions of Ethics:

«How does one have to live in order to have a good and happy life, in a just and orderly society» and according to

¹ WEF 2018, <<http://www.wef.org.in/annual-wef-2018-new-delhi/>> (ultimo accesso 20.09.2018). The titles of my speeches are: *Creating an inspired, sustainable and integrated global ecosystem to foster entrepreneurship and personal growth*; *Improving Gender Equality in a STEM Environment: from STEM to STHEAM*; *We need to talk about Ethics for a new concept of Economics starting from a Gender perspective* (plenary).



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

UN 17 Sustainable Development Goals (SDGs)², «also in an equitable and sustainable society»?

So, despite the large diffusion of Ethics as a term and Ethical as a Code, could we affirm that they represent the meaning and the overall 'sense' of true Ethical issues? Responding to this question is not easy, but it would be easier if the intended goals and the risks we faced were fully understood. But, how can we do this?

First of all, it is important to underline that true Ethics doesn't give directives. Ethics intends only to suggest questions to spur reflection, starting from knowledge and *in primis* from the knowledge of ourselves. As Socrates taught us, in order to answer Ethics basic questions we need to examine ourselves and understand what we really need, what we want and what would make us happy (Socratic self-examination). The reason for this is that starting from oneself lets us understand that our own needs, desires and expectations are the same as any other human beings, even though they seem to be 'different' from us in terms of behaviour, origin, social, physical or psychological conditions, etc.³. To do this causes empathy and produces the willingness to communicate and to form dialogues, and to consider this as a tool to better understand other people's reasons in order to build better relationships and overcome conflicts. Not just this, but empathy and dialogue allow us to feel like citizens of the world. The Greek and Roman Stoics resumed the thought of Socrates and implemented it into 'liberal education', liberal in the sense that it frees the mind from prejudice and conformism, allowing people to be able to operate with an open mind and sensitivity as citizens of the world. For the Roman Stoic Seneca this means 'cultivating humanity'. The idea of the cultured/cultivated person as a citizen of the world has strongly influenced Western thought until now, even though it is a thought that has always had many enemies (the same Socrates and Seneca were themselves sentenced to death because of it).

² UN 17 SDG, <<https://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/>> (ultimo accesso 20.09.2018).

³ Cfr. M. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998 (trad. it. *Coltivare l'Umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2002).

Despite the opposition still existing against it, from a true Ethical point of view, it is necessary and urgent to strengthen this citizen of the world idea and reinforce liberal education to achieve it⁴.

In essence to act ethically, i.e. in a conscious and responsible way, should not be too difficult but it requires us to reconsider most of our priorities, behaviours and prejudices and to re-start from the conception of a society composed of human beings and not of abstract and asexual individuals as we tend to do⁵.

Coming back to our question, we can see that according to Aristotle, Ethics, Economics and Politics must be closely linked together to direct Governments' tasks⁶ in order to answer the question we have already talked about: «how does one have to live in order to have a good and happy life, in a just, orderly, equitable and sustainable society?». Even if it was placed a long time ago, the question is not overcome. Just like yesterday, today this means ensuring that people become 'citizens'⁷ and have good jobs, therefore enjoying/benefiting from a stable economic and social well-being, which in turn enables them to be 'good citizens'. This thought is supported not only by philosophers who believed that only a happy person can be good but even by Henry Ford, one of the fathers of capitalism who affirmed that only a satisfied worker can, with

⁴ Global citizenship: A global citizen is someone who is aware of and understands the wider world - and his/her place in it. Global citizens take an active role in their community, and work with others to make our planet more equal, fair and sustainable, compare UNESCO, <<http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002329/232993e.pdf>> (ultimo accesso 20.09.2018).

⁵ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017. Compare F. BREZZI e M.T. PANSERA (edited by), *L'eredità di Hannah Arendt. A cento anni dalla nascita*, B@belonlineprint, Mimesis, Milano-Udine 2007.

⁶ ARISTOTLE, *Etica Nicomachea*, by C. NATALI, Laterza, Roma 2005; compare M. TURA, *Etica e Filosofia morale*, CUEM, Milano 2008.

⁷ Aristotle based much of his discussion on politics on the concept of citizen «He who has the power to take part in the deliberative or judicial administration of any state is said by us to be a citizen of that state. And generally speaking, a state is a body of citizens sufficing for the purposes of life» (ARISTOTLE, *Politics*, Book III, Chapter One by B. JOWETT, *On Man In the Universe Translation*, D. Van Nostrand, New York 1943). Embedded in this definition are three concepts: rights, responsibilities and authority, the architecture of citizenship. Citizenship requires all three. Compare J.R. MATHIASON, *World Citizenship: the Individual and International Governance*, <<http://www.un.org/esa/socdev/egms/docs/2012/WorldCitizenship.pdf>> (ultimo accesso 20.09.2018).

his family, buy and even enjoy what he has produced⁸.

As we can see from its origins, Ethics deals with Economics and can continue to be useful to companies as well as to public administrations. It enables them to be competitive and at the same time, to produce social systems that are able to take care of everyone's needs, no one excluded thanks to Politics. In synthesis, the three sciences can implement wellness and a high quality of life if they act together. This means implementing quality education that allows everyone to study/cultivate and deepen his/her cultural and professional interests. It means creating pleasant spaces where one can spend his/her free time and it means people being able to enjoy the natural environment, eating good food and drinking clean water while breathing clean air and so on.

Anyway dealing with Ethics, true Ethics, in our topic means calling on knowledge (considered by Socrates the highest amongst the Virtues) and responsibility as means of reaching awareness and empathy. Empathy we should feel not only towards the social but also towards the natural environment in which we live. In fact, to be able to benefit from a Global Ecosystem, nobody and nothing can be left behind or harmed without subsequently compromising the existence of others. Just to mention a couple of examples, if we cause poverty or if we do not help those in need, then we can feel insecure, in danger or even just uncomfortable in our environment; if we pollute the ocean by filling it with plastic, we can live a little more comfortably using plastic dishes and cutlery, but we will not have clean water or fish in it any more.

This is why I completely agree with thinking in terms of a Global Citizenship for a Global Ecosystem. This makes it clear that we as human beings are just part of this Ecosystem, we are not its owners. Our planet is reminding us of this in an increasingly explicit way (through the increasing frequency of tornadoes, melting glaciers, decreasing water availability and so on). This means that we have to feel responsible and take care not only of our quality of life but also of the security of the environmental heritage, in order to preserve at least the same quality of life for future generations. And, as we can see, the concept

⁸ Compare H. FORD, *La mia vita e la mia opera*, Apollo, Bologna 1925.

of a Global Ecosystem completely meets both Ethical issues and UN 17 SDG-Sustainable Development Goals in which the success of one depends on the success of the others.

And, as we can see, the concept of a Global Ecosystem completely meets both Ethical issues and UN 17 SDG-Sustainable Development Goals in which the success of one depends on the success of the others.



By Istat.it

This means that to implement a quality education that is fair and inclusive (ob. 4), for example, it is not enough to just have one or two good laws, instead a social system based on peace, justice and solid institutions is needed (ob. 16). One that is ready to reduce inequalities (ob. 10) and to achieve well-being and quality of life for everybody (ob. 3). A system where, Gender Equality (ob. 5) goes hand in hand with decent work for sustainable economic growth (ob. 8), in sustainable cities and communities (ob. 11). At the same time, achieving well-being and quality of life (ob. 3) also requires the development of enterprises, innovation, infrastructures (ob. 9) and attention to responsible consumption and production (ob. 12). It also requires the development of clean and accessible energy sources (ob. 7) that allow for the preservation of life on

earth (ob. 15) and underwater (ob. 14), as well as help the fight against climate change (ob.13). In turn this allows an effective fight against hunger (ob. 2) and poverty (ob.1) favouring access to clean water and sanitation (ob. 6).

Among the goals, last but not least is goal n. 17. Partnership for the goals, which is about working together. It stresses the need of an integrated contribution in order to obtain social, economic and environmental sustainability. But in what sense integrated? The suggestion I am going to present is that a sustainable integrated approach requires the overcoming of: cultural, social and political barriers (barriers based on conflicts among differences, any kind of differences). This is possible through overcoming cultural barriers and through breaking down the scientific and educational barriers between the so called Hard Sciences⁹ and Humanities. The aim is to make it possible for all sciences to work together towards the sole goal of a good life for everybody, without distinction between gender, age, skin colour, culture, abilities, etc., in a healthy, beautiful, social and natural environment (also in regards to future generations).

But this is not enough. Overcoming cultural barriers requires breaking down gender barriers in order to allow the active participation of women in all social activities. We need to overcome these barriers because women are ‘simply’ in all parts of society and all parts of society have problems in affirming the value of their skills, qualities and points of view, even in regards to the relationship between Hard Sciences and Humanities. Not only these but: the women’s point of view and priorities had the largest representation in the largest of the United Nations conferences, the Fourth World Conference on Women held in 1995 at Beijing. The women involved, discussed both women’s rights and advancement in all fields (women’s Empowerment and Gender Mainstreaming), and about international public policy in order to achieve the

⁹ Hard Sciences (HS): science or a branch of science, in which facts and theories can be firmly and exactly measured, tested or proved, compare Cambridge Dictionary, <<https://dictionary.cambridge.org/it/dizionario/inglese/hard-science>> (ultimo accesso 20.09.2018). Examples of HS are physics, chemistry, astronomy and sciences that have been grouped in the STEM Science, Technologies, Engineering, Mathematics.

indicated goals¹⁰.

But as we know, international solutions to global problems can only be obtained if people accept the decisions taken as legitimate and act accordingly to implement them by taking responsibility. In short, world citizenship or better global citizenship is a necessary pre-condition as well as a consequence of international action¹¹. For this reason international programmatic statements like the Platform for Action adopted by the Fourth World Conference on Women are constituted as the premise for the establishment of the UN 17 Sustainability goals and the beginning of attaching some responsibilities to individuals.

All this having been said, Goal n. 5, which aims to achieve Gender Equality can be considered together with goal n. 17 the most transversal goal (even if it is the least considered in conferences as well as in policies). Gender Equality as we know, is the fundamental premise to empower girls and women, allowing them to participate in all areas of society. Both girls' and women's Empowerment, as well as the necessity to work together starting from oneself, are clearly described in the SDGs Preamble¹². It asks everyone to live in an Ethical way i.e. to be active and responsible citizens. The Sustainable Agenda 2030 asks each person to

¹⁰ Gender Mainstreaming and Empowerment are the key principles coming out of the UN Conference held in Beijing in 1995. According to EIGE-European Institute for Gender Equality «Gender Mainstreaming has been embraced internationally as a strategy towards realizing Gender Equality. It involves the integration of a gender perspective into the preparation, design, implementation, monitoring and evaluation of policies, regulatory measures and spending programs, with a view to promoting equality between women and men, and combating discrimination». Compare <<http://eige.europa.eu/gender-mainstreaming>> (ultimo accesso 20.09.2018). Empowerment: the conquest of self-awareness and of control over one's choice, decisions, acts, both in the context of personal relationships and in political and social life. The Feminist movement has favoured the women empowerment process.

¹¹ Compare MATHIASON, *World Citizenship: Creating a new Civic Competence World Citizenship: the Individual and International Governance*, cit.

¹² SDGs Preamble: «This Agenda is a plan of action for people, planet and prosperity [...] All countries and all stakeholders, acting in collaborative partnership, will implement this plan [...]. As we embark on this collective journey, we pledge that no one will be left behind. [...] The 17 Sustainable Development Goals and 169 targets [...] seek to realize the human rights of all and to achieve gender equality and the empowerment of all women and girls. They are integrated and indivisible and balance the three dimensions of sustainable development: the economic, social and environmental» in <http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E> (ultimo accesso 20.09.2018).

«Be the Change» and to «Take action» through stating that «An easy way to start being the change is to look at our Lazy Person's Guide to Saving the World to get inspired to live sustainable every day!»¹³.

So, in order to foster entrepreneurship and personal growth in accordance with an Ethically inspired and integrated sustainable approach, it is important that as in the studies, every field of work has a sole goal in mind: to be useful for the progress of humanity in order to obtain wellbeing and happiness for all.

Nobel Prize winner and philosopher Amartya Sen has described the effects of policies mainly oriented by uncritical and subsequently un-ethical technology based studies for many years very well. These studies deal with an abstract and asexual concept of society and of individuals that are considered as numbers. As we know, abstract and neutral individuals just for their 'simplicity' are the preferred subjects for the formulation of models based on big data and algorithms. The problem is that these kinds of models are used on humans not on abstract and asexual people, so from the results we can see: great inequalities, immense poverty, exaggerated wealth for few people as well as overwhelming wars¹⁴.

According Amartya Sen, several scientists especially women scientists (among them EWM-European Women in Mathematics¹⁵, IAFFE-International Association for Feminist Economics¹⁶), entrepreneurs and policy makers feel the need to overcome the cited barriers.

Among them, Josh M. Olejarz of the *Harvard Business Review* affirms that a world full of algorithms, computational thinking and big data could only be a one-way world. To escape this drift would be philosophy, literature and poetry¹⁷. Christian Madsbjerg, Director of ReD Company Associates US, in *Sense making. The Power of the Humanities in the Age of the Algorithm* considers that the 'obsession' about data often creates

¹³ Take action, <<https://www.un.org/sustainabledevelopment/be-the-change/>> (ultimo accesso 20.9.2018).

¹⁴ A. SEN, *Etica ed Economia*, Laterza, Roma 2006.

¹⁵ EWM, <<http://europeanwomeninmaths.org/>> (ultimo accesso 20.09.2018).

¹⁶ IAFFE, <<http://www.iaffe.org/>> (ultimo accesso 20.09.2018).

¹⁷ J.M. OLEJARZ., *Liberal Arts in Data Age*, in «Harvard Business Review», July-August 2017, pp. 144-145.

incredible shortcomings, with risks to humanity. Blind devotion to numbers endangers businesses, governments, school world and the lives of individuals. The ‘sense making’ i.e. the ability to give meaning to our actions that comes from philosophy and poetry «teach us to identify what our attention deserves and to establish what really counts»¹⁸.

The question we need to be asking is: how can we promote a spirit of entrepreneurial initiative and personal growth from a sustainable Ethical point of view? First of all, overcoming barriers urges us to promote an open minded and critical thought process starting from childhood education, just as Ethics teaches and Italian National Indications for the Curriculum affirms¹⁹. Then, as we have seen, through unifying knowledge it is possible to understand that considerations about Human instances can enrich not only the purpose of study and research in technological fields – at the same time allowing for new business opportunities – but also direct them to what has finally become the goal of all the countries of the world: social, environmental and economic sustainability (17 SDGs).

This new point of view allows one to understand that each business or job can produce both economic progress and a good life for the individual as well as for others. Consequently this allows us to feel good and happy about ourselves because we can live well and be aware that we are ethically participating in the social as well economic progress of our society.

In regards to overcoming barriers against women in cultural, scientific and educational fields in order to improve Gender Equality and Women’s Empowerment in Science, Technology, Engineering and Mathematics (STEM), it is necessary to fight stereotypes and prejudices in schools and in the *media*. As we know, many initiatives have been created to raise awareness among public opinion, teachers, families and girls with the aim of bringing women into the studies and allowing them to work in the scientific and technological fields. But this is not enough.

¹⁸ C. MADSBJERG, *Sensemaking. The Power of the Humanities in the Age of the Algorithm*, Hachette Books, New York 2017.

¹⁹ Compare, NUSSBAUM, *Coltivare l’umanità*, cit., e TURA, *Etica e filosofia morale*, cit. and *Nuovo umanesimo in Indicazioni Nazionali per il Curricolo della scuola dell’infanzia e del primo ciclo dell’istruzione*, MIUR, 2012.

In order to improve Gender Equality in STEM we need to do more than just mention some exceptional female scientists, show their lives or scientific, scientific discoveries or reduce university fees to female STEM students. What we need to do is firstly re-consider the ‘sense’ and the goals of the Hard Sciences, so that we can bring them closer to the daily lives of human beings and their needs. Secondly, it is necessary to make Gender Mainstreaming – that is to consider women’s point of view in every area at every level of our society, including decision-making at work²⁰.

This means we have to favour the transition from STEM to STHEAM (STEM + Humanities and Arts), reconsidering the goals of research as based on their utility in terms of sustainability, well-being and quality of life, starting from Gender Equality. Bringing Gender Equality into science means allowing a different, but present in at least 52% of the population, point of view. This influences study and research goals as well as allowing them to be enriched: to realize Gender Equality means giving attention to the subjectivity of individuals, to the existence of differences among them that must be considered because no one can be left behind, and finally it means aiming for wellbeing and quality of life for everybody.

It is not only a question of social and economic progress but it is a question regarding fundamental human rights and full democracy. To be pragmatic, let’s see some examples that help us link Ethical issues, entrepreneurship and personal growth.

Today, internet is everywhere and everything is becoming digitalized. Algorithms are used to decide everything in every field. Through Big Data we have no more secrets or true privacy: the use of the internet and social networks allows the crumbs of information that we also unconsciously leave behind be collected in order to ‘predict’ what we

²⁰ Gender Mainstreaming and Empowerment, see n. 11. They are the key-principles coming out from the UN Conference held in Peking in 1995. According to EIGE-European Institute for Gender Equality Gender Mainstreaming has been embraced internationally as a strategy towards realizing Gender Equality. It involves the integration of a gender perspective into the preparation, design, implementation, monitoring and evaluation of policies, regulatory measures and spending programs, with a view to promoting equality between women and men, and combating discrimination. Compare <<https://eige.europa.eu/gender-mainstreaming>> (ultimo accesso 20.09.2018).

like to do or buy and what we feel from an emotional or health point of view²¹. This is the future we say, but we know that as we are talking about it, the future is already present and is already working. We know that we cannot do anything without using Big Data and Algorithms in the already present future because we cannot stop using technology in everyday life and in political decision making.

Having said this however, through critical thought and awareness we can learn to defend ourselves from what we consider to be unpleasant, and an invasion of our privacy even dangerous. We can also learn how to use new technologies in order to improve our quality of life and that of future generations in the direction we like. For these reasons, it is extremely important to break down the barriers between the human sciences and the hard sciences and consider both from a women's point of view. A point of view closer to life and in particular to daily life and its quality.

The first example is about the digitalization of what concerns the conservation, enhancement and dissemination of knowledge about our cultural, landscape, artistic, linguistic and popular traditions of heritage. If many opportunities can be realized in regards to work and income at the same time it would also enable personal satisfaction due to having brought culture into every home both central and remote, as well as to people who may not be able to move from their homes for different reasons.

I'm talking about the DiCultHer-Digital Cultural Heritage Arts and Humanities School²², an Italian project in which more than 70 institutions, universities, scholars and researchers of all disciplines take part in eliminating scientific, cultural and gender barriers with the aim of increasing new job opportunities. It is a good practice to link technologies, cultural heritage and gender equality in order to facilitate the gender equality in the STHEAM. It is for this that one of the most important initiatives contributing to the achievement of the DiCultHer goals for 2018 is the project *From STEM to Digital SHTEAM*, in which the Roma TRE University Pole is involved. The aim of the DiCultHer

²¹ D. TALIA, *La società calcolabile e i big data. Algoritmi e persone nel mondo digitale*, Rubettino, Soveria Mannelli 2018.

²² DiCultHer, <<https://www.diculther.it>> (ultimo accesso 20.09.2018).

network together with *Europeana*²³ (the most relevant aggregator of European digital cultural content) is to ensure the implementation of the «right of every citizen to be educated in the knowledge and responsible use of digital technology for the protection and enhancement of cultural heritage and places of culture»²⁴. At the same time it intends to promote education for all citizens and to promote intercultural dialogue, in order to become a driving force for social and economic development. As well as this, it also intends to be a strategic resource that uses digital means as an instrument to create and reinforce the European cultural identity.

The second example is about Giulia Baccarin a biomedical engineer. She is a very good example of how a scientist can learn why Gender Equality is important in STEM and in defining Algorithms.

She invented algorithms to make a t-shirt with air bags to protect elderly people from falling while walking, but just recently she realized that neither she, her teachers, nor the t-shirt makers understood that the t-shirt had been made to suit just men. In fact, the data used to obtain the algorithms was all related to men. Since men and women walk very differently, her t-shirt could only protect elderly men, not elderly women. This experience allowed her to understand the existence of a question about both the goals of the sciences and the way Sciences (intended as Hard Sciences) are taught. In synthesis, the question is about the 'sense' of scientific research. This is an ethical question because it concerns the meaning and the impact on the society of knowledge. It may not be a coincidence that a woman scientist has asked herself this question, considering that the lives of women and girls (girls who will be women in the future) are conditioned by prejudice. This demonstrates the importance of considering women's point of view and their experience in science, research and society in general. So, even if «AI-artificial intelligence is the tool of the future», she asks, «what can happen if the underlying algorithms were learning the logic of prejudice? What would this mean in terms of gender equality, job search, and society's development?

²³ Europeana, <<https://ec.europa.eu/digital-single-market/en/europeana-european-digital-library-all>> (ultimo accesso 20.09.2018).

²⁴ <http://ec.europa.eu/assets/eac/culture/library/publications/2014-heritage-communication_en.pdf> (ultimo accesso 20.09.2018).

We are called to determine how we want the Artificial Intelligence of the future to be programmed and what kind of society we want to live in. Only inclusive scientific community representative of all kinds of differences and minorities will increase our collective intelligence»²⁵.

Finally, how can we eliminate gender barriers in Economics? As in Hard Sciences in budgeting activities algorithms are commonly and largely used. This would demonstrate that they are neutral activities and therefore it makes no sense to talk about a gender point of view when we talk about them. On the contrary, as for Hard Sciences the way in which budgets and spending chapters are established is not neutral at all and reproduces the power relations that exist in society and between the sexes²⁶.

EIGE-European Institute for Gender Equality considers Gender Budgeting as a strategy to achieve equality between women and men by focusing on how public resources are collected and spent²⁷. According to Janet Stotsky «Gender budgeting is an approach to budgeting that can improve it when fiscal policies and administrative procedures are structured to address gender inequality [...]. When properly done, one can say that gender budgeting is good budgeting»²⁸.

The link between Ethics and Gender Budgeting is seen not only through the original link between Ethics, Economics and Politics, which aims to achieve wellbeing for the population and for the principles on which the GB are founded: equity, transparency, effectiveness and efficiency. Principles that, as Stotsky suggests, make Gender Budgets 'good' budgets according to Ethical criteria. The link between Ethics and Gender Budgeting is also evident through what Amartya Sen and Martha Nussbaum describe as the *Capabilities* Theory. It is an economic theory originally conceived by Amartya Sen in the 1980s as an alternative approach to the classic welfare economics. The Capabilities Theory aims to restore

²⁵ G. BACCARIN, <<https://www.youtube.com/watch?v=JAxLIu0OXRY>> (ultimo accesso 20.9.2018).

²⁶ T. ADDABBO, D. LANZI, A. PICCHIO, *Gender Auditing in a Capability Approach*, *CAP-Papers*, n. 40, 2008 <<https://core.ac.uk/download/pdf/6644003.pdf>> (ultimo accesso 20.09.2018).

²⁷ EIGE <<http://eige.europa.eu/gender-mainstreaming/methods-tools/gender-budgeting>> (ultimo accesso 20.09.2018).

²⁸ J.G. STOSKY., *Gender Budgeting: Fiscal context and Current Outcomes*, IMT-International Monetary Fund, 2016.

dignity to every person through the centrality of human being in political and economic policies. Thanks to a close collaboration with Sen and other thinkers, the political philosopher Martha Nussbaum considered Sen's basic principles in terms of 10 capabilities, i.e. a set of capabilities made up of opportunities, personal skills, social circumstances and their interaction with access to resources²⁹. Even if Nussbaum did not claim her list as definite and unchanging, Sen argues that an exact list would be too difficult to define³⁰.

Despite some differences, both Sen and Nussbaum agree in considering human development as deeply linked to people's freedom and awareness about their conditions as well as what they want to do or to be. They also agree with the idea that economic policies have to foster all this to in order to improve human as well as economic development.

According to the Stanford Encyclopedia of Philosophy it is an approach based on two core normative claims: first, the claim that the freedom to achieve well-being is of primary moral importance, and second, that freedom to achieve well-being is to be understood in terms of people's capabilities, that is, their real opportunities to do and be what they have reason to value³¹.

The Capability Approach is used today in regards to Gender Budgeting activities in many public administrations around the world to define priorities and goals and consequently establish the expense chapters starting from a gender point of view. As we know, the Gender point of view allows one to consider the needs of every person even of those generally not considered like women, children, the elderly or 'different' people, in the budgeting definitions.

Gender Budgeting is also adopted by some Italian administrations and has inspired the system of indicators BES-Benessere Equo e Sostenibile

²⁹ M. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge-London 2011, pp. 33-34.

³⁰ M. NUSSBAUM, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, in «Feminist Economics» 9/2.3, 2003, pp. 33-59. On the argument see also: L. MOSCHINI, *Gender Mainstreaming e capabilities approach nella formazione alla cittadinanza*, in G. ALESSANDRINI (a cura di), *La Pedagogia di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, Franco Angeli, Milano 2014.

³¹ Capability Approach on Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<https://plato.stanford.edu/entries/capability-approach/>> (ultimo accesso 20.09.2018).

(Fair and Sustainable Wellness)³² developed to direct the Italian governments to implement policies to improve the quality of life of the population and not only the GDP (Gross Domestic Product).

In conclusion, talking about Ethics is important in order to highlight its true 'sense' and the contribution it can give in every field and overall in building a Global Ecosystem through a Global Citizenship, according to the UN 17 Sustainable Development Goals and their premises.

³² BES, <<https://www.istat.it/it/benessere-e-sostenibilita/misure-del-benessere>> (ultimo accesso 20.09.2018).

See also <<http://asvis.it/home/46-2375/approvato-linserimento-dei-12-indicatori-di-benessere-equo-e-sostenibile-nel-def#.WzCRGTJaaHo>> (ultimo accesso 20.09.2018).



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

a cura di *Tamara Tagliacozzo*

*Scrivere non è certo imporre una forma
(d'espressione) e una materia vissuta. Scrivere è
una questione di divenire, sempre incompiuto,
sempre in fieri, e che travalica
qualsiasi materia vivibile o vissuta.
È un processo, ossia un passaggio di vita
che attraversa il visibile e il vissuto.
La scrittura è inseparabile dal divenire.*

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

Recensioni

Marco Deodati

Recensione convegno SIFM – *Etica e bellezza*

Felice Lopresto

Francesca Brezzi – *Gioco senza regole. Homo ludens: filosofia, letteratura e teologia*

Stefano Marino

Guelfo Carbone – *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*

Giulietta Ottaviano

Sara Del Bello – *Esperienza, politica e antropologia in Maria Zambrano. La centralità della persona*

Carlo Salzani

Tamara Tagliacozzo – *Experience and Infinite Task: Knowledge, Language and Messianism in the Philosophy of Walter Benjamin*

Alessandro Volpi

Rosa Maria Marafioti – *Gli Schwarze Hefte di Heidegger: un 'passaggio' del pensiero dell'essere*

Recensioni

MARCO DEODATI, *Etica e bellezza*, Convegno della SIFM

Nei giorni 25-26 maggio 2018 si è tenuto, rinnovando una tradizione che risale alla sua fondazione nel 2009-2010, il convegno annuale della Società Italiana di Filosofia Morale (SIFM), ospitato anche stavolta nei locali della Scuola di Lettere, Filosofia e Lingue dell'Università Roma Tre. Si è trattato, in particolare, del secondo convegno organizzato sotto l'attuale presidenza di Francesco Miano, dopo quello dello scorso anno dedicato alla questione della responsabilità. Come emerge dal titolo dell'edizione di quest'anno – *Etica e bellezza* – il tema proposto presenta per un verso una manifesta connotazione classica, per l'altro ha l'ambizione di rimettere in discussione i due termini in questione, interrogando le esperienze, i contesti, le dinamiche che contribuiscono a ridefinirne il senso nel nostro mondo. In effetti, la scelta del tema è stata realizzata tenendo conto dell'esigenza di una riflessione filosofica non solo riservata agli specialisti accademici, ma caratterizzata anche da una certa vocazione pubblica, quindi aperta al dibattito culturale del nostro tempo.

Questo aspetto è stato sottolineato dal presidente Miano nella sua introduzione ai lavori. Ricordando che il legame tra bene (*agathon*) e bello (*kalon*) costituisce un elemento caratteristico non solo della cultura greca e della relativa riflessione filosofica, ma anche di una parte significativa del pensiero occidentale in generale, Miano ha al contempo insistito sulla necessità di ripensare i due termini in modo radicale, evitando di ridurre il



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Libri ed eventi

tema del convegno a un semplice confronto/scontro tra etica ed estetica, intese come discipline già stabilite e definite. Si tratta infatti di dispiegare le potenzialità ermeneutiche, semantiche, concettuali della bellezza in funzione di una ridefinizione di ciò che propriamente è etico, andando a caccia quindi di nessi e dinamiche costitutivi.

Il convegno si è articolato in tre sessioni. Nella prima, svoltasi la mattina del 25 maggio, erano previsti gli interventi di due studiosi celebri a livello internazionale, Otfried Höffe e Sergio Givone. Il pensatore tedesco nella sua relazione ha provato a rispondere alla domanda *La virtù rende belli?*, cimentandosi in una riflessione ricca di riferimenti tanto al pensiero antico quanto a quello moderno. Höffe ha dato a intendere fin da subito che la sua proposta rientra nel quadro della *praktische Philosophie*, alla cui base vi è l'interpretazione della filosofia nei termini di un'arte della vita (*Lebenskunst*) orientata a principi. Il legame tra etica e bellezza, da questo punto di vista, viene coniugato a partire dall'idea di una vita non solo moralmente giustificata, ma anche felicemente realizzata e compiuta – idea di una bellezza morale o, in riferimento alla persona, di un'anima bella. Quest'ultima nozione, che ha goduto di notevole fortuna in molto pensiero settecentesco (Schiller, Rousseau) e ottocentesco (Hegel), affonda però le sue radici, come puntualmente ricordato da Höffe, nel pensiero antico, in special modo platonico. Seguendo questa linea di ragionamento che rimonta alla sapienza greca, il proposito di una vita felice non può essere perseguito se non imparando a governare il desiderio mediante la temperanza e sviluppando una certa serenità, o addirittura imperturbabilità, di fronte ai molteplici rovesci della sorte. Per ciò che concerne invece l'esigenza di una morale in senso rigoroso, Höffe ha fatto riferimento all'autonomia etica di matrice kantiana. L'accostamento di questi due paradigmi – quello antico eudemonistico e quello moderno dell'autonomia – appare certamente problematico agli occhi dello stesso pensatore tedesco, che ritiene tuttavia possibile e addirittura necessaria una loro conciliazione, a condizione di riconoscere che: a) il termine 'bene' ha molteplici significati; b) tra tali significati, prevalente ai fini etici è quello legato alla prospettiva dell'autonomia. La sintesi tra capacità eudemonistiche e morale autonoma può dunque favorire l'affermazione dell'anima bella, che si

caratterizza per immediatezza, sicurezza e leggerezza, cioè per un modo di vivere l'agire morale privo di costrizioni e resistenze interiori.

L'intervento di Sergio Givone su *Il bene e il bello* ha preso le mosse non dai paradigmi più classici della storia dell'etica, come nel caso di Höffe, bensì da un confronto con motivi provenienti soprattutto dalla letteratura e dalla poesia. In particolare, il filo conduttore è stato la produzione di Dostoevskij, cui l'autore nel corso degli anni ha dedicato importanti studi. A differenza di quanto ci si possa attendere, tuttavia, come opera di partenza e di riferimento Givone non ha scelto *L'idiota*, romanzo in cui è contenuta la sentenza – tanto celebre quanto spesso abusata in senso troppo edificante – secondo cui «la bellezza salverà il mondo». Ha preferito partire da un'opera che presenta la bellezza nella sua complessità e addirittura contraddittorietà: *I fratelli Karamazov*. In un passaggio centrale del romanzo, Dimitri mette a fuoco esplicitamente il carattere ben poco conciliante e rassicurante della bellezza, sostenendo che essa è cosa terribile e paurosa: il carattere pauroso deriverebbe dalla sua indecifrabilità e indefinibilità, dal suo essere un enigma e un mistero, in cui convivono le maggiori contraddizioni – l'ideale di Sodoma e quello della Vergine, la peggior corruzione e la più splendente purezza. Essa è il campo di battaglia in cui Dio e Satana si contendono il cuore dell'uomo, ciò in cui è in gioco – si potrebbe dire – il destino dell'individuo e il senso del mondo. Givone ha sottolineato esplicitamente che l'esperienza della bellezza è quella di un'apertura nella quale l'uomo è dilacerato davanti a tutte le possibilità contraddittorie in cui ne va della sua esistenza. La bellezza, in altri termini, esporrebbe l'uomo al rischio intrinseco, al suo aver da essere, mettendo in evidenza che questi non è ancorato a un'origine che garantisce del suo essere, ma è assegnato al compito azzardato di fare senso. In questo modo, la bellezza non è originariamente un qualcosa di conciliante, armonioso, rassicurante, anzi è scontro, dissidio, lotta: essa ferisce prima di sanare, offende prima di redimere. Il carattere terribile del bello non deve tuttavia essere confuso con il sublime, come pure si sarebbe tentati di fare. Givone ha richiamato il fatto che Dostoevskij nutre un certo sospetto verso la nozione di sublime, poiché essa – almeno seguendo la classica lettura kantiana – implica per un verso l'esperienza di qualcosa

di smisurato che umilia le capacità conoscitive dell'uomo, salvo però concorrere per l'altro ad innalzarlo mediante la legge morale. Secondo Givone, il carattere terribile del bello è invece un'esperienza intrascendibile, impossibile da ridurre o compensare mediante altre facoltà. Ciò significa che l'identità immediata di bene e bello è illusoria, che la bellezza è e rimane costitutivamente apertura rischiosa.

Nella seconda sessione, tenutasi nel pomeriggio del 25, erano previsti quattro panel paralleli, dedicati rispettivamente al rapporto bene-bello, alla relazione tra emozioni e immagini, alla connessione tra i luoghi e le forme, alla responsabilità della bellezza. In queste sezioni parallele sono intervenuti studiosi che hanno risposto al *call for papers*, concepito appunto come strumento utile a favorire una partecipazione non solo più ampia e trasversale, ma anche più aperta al contributo dei giovani ricercatori, che in effetti hanno rappresentato la maggioranza degli interventi. Andando a considerare i contenuti emersi in questa sessione, si è notato da un lato la consueta presenza di autori tradizionali della riflessione etico-estetica (Kant soprattutto, ma anche classici del Novecento come Hartmann e Maritain), ma stavolta si è affermata una certa preponderanza della riflessione contemporanea, sia in termini di autori (Derrida, Marion, Kristeva, solo per citarne alcuni) che di tematiche (l'etica ambientale, la corporeità, il sé e l'identità personale, l'immagine, la tecnica).

Nella terza e ultima sessione, svoltasi nella mattinata del 26 maggio, si sono succedute le tre relazioni conclusive previste. Nel suo intervento *Per un'etica dell'ambiente*, Luisella Battaglia si è impegnata a presentare alcune considerazioni funzionali all'elaborazione di un approccio morale alla tematica ambientale, che costituisce certamente una questione centrale anche nell'attuale dibattito pubblico. Secondo Battaglia, pur avendo avuto il merito di concorrere allo sviluppo della civiltà occidentale, con tutte le relative conquiste politiche, socio-economiche, culturali, l'antropocentrismo che ha caratterizzato così lungamente il nostro modo di vivere manifesta chiari segni di antropocinismo, cioè di disprezzo tangibile, autoreferenziale, nei confronti di tutto ciò che, in quanto 'mera' natura, perde ogni valore autonomo, divenendo semplice mezzo e strumento al servizio dei bisogni dell'uomo. Come sosteneva Hesse, invece, la natura ci parla, per cui è necessario recuperare un atteggiamento di stupore e

meraviglia di fronte a essa, senza il quale non è possibile sviluppare un autentico approccio etico alle questioni ambientali.

Anche Paolo D'Angelo si è riallacciato a una questione sensibile del dibattito attuale, sostituendo però la nozione ecologica di ambiente con il concetto estetico di paesaggio, cui lo studioso ha dedicato nel tempo varie ricerche. In *Il paesaggio tra etica ed estetica*, D'Angelo ha ribadito che quella del paesaggio è una questione filosofica per eccellenza, poiché non può essere compresa senza la sua essenziale connotazione estetica. Dire estetica però non vuol già dire, di per sé, bellezza, poiché anzi il bello a suo modo di vedere non è concetto centrale dell'estetica. Considerare l'estetica come dimensione per eccellenza del bello comporterebbe come conseguenza, in questo caso, ridurre il paesaggio a semplice cartolina. Quando si parla di bellezza, secondo D'Angelo, si fa riferimento fondamentalmente a due esperienze: a) un giudizio di valore (o verdittivo) su qualcosa; b) un giudizio descrittivo. Si tratta di elementi che hanno un rapporto solo tangente con l'estetica. Una considerazione più interessante è invece quella che considera il paesaggio come l'identità estetica dei luoghi, cioè come l'insieme delle forme naturali e culturali che determinano la specificità di un certo contesto ambientale, compresa la misura che presiede alla sua tutela.

L'intervento conclusivo di Adriano Fabris su *Etica, bellezza, comunicazione*, infine, è ripartito dalla questione classica del rapporto tra il buono e il bello, articolandola tuttavia sulla base delle attuali trasformazioni proprie del mondo tecnico in cui viviamo. Fabris è partito dalla constatazione che la corrispondenza di bellezza e bontà, propria del mondo antico, oggi è andata persa, e che 'bello' e 'buono' sono qualità che noi semplicemente attribuiamo a cose che di per sé sono sprovviste di caratteri di valore. Non a caso, l'etica e soprattutto l'estetica si costituiscono, come discipline specifiche, solo in epoca moderna, come conseguenza della frammentazione del sapere filosofico e del soggettivismo che si impone a partire da Cartesio. Ma nella contemporaneità le grandi trasformazioni tecnologiche mettono in crisi il soggettivismo teoreticista, cioè l'idea che il soggetto sia il centro d'irradiazione di ogni costituzione di senso, compresa quella propria dell'etica e dell'estetica. La commistione tra agenti umani e artificiali, tipica del mondo

Libri ed eventi

tecnologico, può permettere di tornare a concepire la relazione tra bello e buono in termini pratici, cioè come un qualcosa da fare. In tal modo può riacquisire valore fondante l'idea che non il soggetto, bensì la relazione è il *primum*, cioè la fonte di ogni fare senso. Dire relazione significa parlare di comunicazione, cioè di un processo pratico che rende possibile l'interconnessione delle differenze. Fabris ha infine suggerito la possibilità recuperare la correlazione originaria di bene e bellezza, richiamando alcuni passi del *Cratilo* (416b-e) di Platone, interpretando il brutto come *aporía*, ovvero come qualcosa che impedisce il passaggio e la relazione, mentre il bello avrebbe già una intrinseca connotazione etica, nella misura in cui indica, etimologicamente, ciò che 'chiama', rendendo possibile la comunicazione tra elementi differenti.

A conclusione delle due giornate, dopo un interessante dibattito intorno alle relazioni finali, la società si è data appuntamento al prossimo anno per esplorare ancora un nuovo ambito del sapere in rapporto all'etica.

FELICE LOPRESTO, F. BREZZI, *Gioco senza regole*. Homo ludens, Castelvecchi, Roma 2018, 140 pp.

Non è facile definire questo lavoro di Francesca Brezzi, in quanto la stessa autrice, come afferma nelle pagine iniziali, lo pone volutamente al di fuori di schemi statuiti, al di là di un *logos* totalitario e unificante. «Quello che si vuole tentare è una filosofia del gioco che verifichi la fecondità euristica di questo concetto in vari ambiti, con specifica comprensione del dato religioso: filosofia fragile e difficile, cantiere aperto e in costruzione, senza punti fissi di riferimento»¹. Si può quindi individuare subito una filosofia che mette in gioco se stessa.

L'ideologia imperante, che ha esaltato i risultati della tecnica e della scienza, ha messo al centro del mondo l'*homo faber*: come già con preveggenza aveva annotato Nietzsche, l'elogio del lavoro redditizio e utile ha generato la civiltà dell'abbondanza e del consumismo, dell'efficienza e del rendimento, ma ha altresì prodotto una cultura dalla serietà esasperata, una 'cultura' che ha smarrito il senso della creatività festosa, della fantasia immaginativa e infine anche il suo legame-rinvio al Trascendente.

L'uomo della società secolare, l'*homo faber*, ha atrofizzato la fantasia, la lucidità [...]; nell'esistenza si afferma la razionalità burocratica, il calcolo matematico dell'utile [...] così facendo, l'*homo faber* non ha soltanto perso la propria connotazione interiore, ma [...] anche smarrito gli orizzonti [...] di senso².

Come afferma Bataille, il dominio assunto dal lavoro si è trasformato in una prigionia. La contemporaneità, obbligata a registrare questa inadeguatezza, ha avvertito il desiderio di un sapere che superasse i confini della conoscenza organizzata e predefinita per conseguire una verità che il *logos* non riusciva a esplorare compiutamente. Quale allora il possibile rimedio? La proposta è quella dell'acquisizione di un armamentario ludico per superare tale insufficienza e angoscia dell'esistere.

«Sappiamo ancora giocare?» Questo il quesito che l'autrice pone al

¹ F. BREZZI, *Gioco senza regole*. *Homo ludens: filosofia, letteratura e teologia*, Castelvecchi, Roma 2018, pp. 25-26.

² *Ivi*.

Libri ed eventi

lettore, al quale cerca di rispondere offrendo una visione molto ampia che spazia in ambiti diversi, ma che soprattutto lascia intravedere un umanesimo altro.

Il tema, infatti, è stato affrontato da molta letteratura e dall'arte, (ma altresì dalla pedagogia, dalla psicologia e dalla sociologia), che hanno scandagliato le diverse forme espressive ludiche e fatto emergere la profondità e la ricchezza dell'anima umana.

Si potrebbero fornire infiniti esempi, come *Il gioco delle perle di vetro*, nell'opera omonima Herman Hesse, nella quale il gioco diventa percorso verso la verità, ricerca di un sapere definitivo, di una conoscenza totale conseguita con il carico di impegno e responsabilità.

O come ancora *Il giocatore* di Fedor Dostoevskij, nel quale il momento ludico è vissuto con ansia febbrile. Anche in campo economico il gioco può rappresentare un fecondo strumento euristico (come nella teoria dei giochi) per costatare, senza grande stupore, che le decisioni irrazionali sono possibili e spesso preferite.

Il gioco in ambito artistico, a sua volta, consente di esplorare fino in fondo le pieghe della nostra sensibilità, del nostro spirito e delle nostre capacità espressive al di fuori di schemi rigidi, basti pensare ad alcune composizioni musicali di Iannacci e Gaber, alle improvvisazioni jazzistiche, al linguaggio musicale fatto di sonorità senza parole, come quello creato da Ella Fitzgerald o Lucio Dalla. Vale la pena ricordare che molte lingue utilizzano lo stesso termine per esprimere le azioni di suonare e giocare: in inglese *to play*, in francese *jouer*, in spagnolo *jugar*, in portoghese *jogar*, in tedesco *spielen*, *ioacă* in rumeno, e così anche in polacco e russo.

Particolarmente significativo è l'uso delle sonorità della parola piegata ora alle *pièces* teatrali di Dario Fo, ora al surreale agile e canzonatorio di alcune trasmissioni di Arbore, quali *Indietro tutta* o *Quelli della notte*, ora alle volute assurdità di taluni intrecci presenti nelle opere di Samuel Beckett e Eugène Ionesco; ma si pensi anche al gioco messo in scena con un protagonista inconsapevole nel *Quijote* di Miguel de Cervantes, o alla commedia dell'arte e alle maschere di Pulcinella, Arlecchino, le quali con il gioco delle parole, arricchite di specifica musicalità espressiva, ci consegnano verità universali.

Il gioco quindi sembra agire a tutto campo, ma, come ha affermato Umberto Eco, «il gioco è nemico dei filosofi» e, infatti, Francesca Brezzi concorda: «La filosofia [...] è sempre apparsa molto altera nei confronti del gioco, relegandolo in una posizione marginale, reputandolo non degno di attenzione, o al più oggetto di studi settoriali o minori»³.

Per giungere al sapere filosofico e teologico, dunque, si devono superare molti ostacoli, come rileva Paul Ricoeur nella dotta *Prefazione* alla prima edizione del volume nel 1992 – di cui il testo odierno rappresenta una ripresa riflessiva con notevoli aggiunte – dal momento che il gioco non è un argomento frivolo, ma tema fondamentale e originario, come la morte, l'amore, il lavoro e la lotta e può aprire una dimensione altrimenti preclusa, «esso schiude [...] all'altro, sia Dio, o il mondo»⁴. In altre parole, attraverso la griglia del ludico è possibile far emergere la dimensione ontologica più nascosta e profonda della realtà tutta.

Frammentario, discontinuo, spezzato e sospeso, ma insieme finalizzato, 'volto a', il gioco filosofico è l'esplorazione di uno spazio sconosciuto, il superamento del limite, e il raggiungimento dell'altrove. «Il *ludus* non solo come interruzione della trama del quotidiano, ma anche quale sperimentazione del possibile di fronte alla limitatezza [...] del reale»⁵. Intrecciando Huizinga e Caillois l'autrice mostra come il gioco si muova sempre entro due poli, quello della libertà e della regola, con un procedere dell'una verso l'altra; il gioco, infatti, è azione autonoma all'interno di determinate regole, in esso la libertà non può essere mai disgiunta dalla regolarità, la creatività dalla limitazione, il caso dall'intelligenza, la fortuna dall'abilità.

Il percorso dell'autrice si snoda attraverso richiami che vanno da Aristotele e Platone fino ad arrivare a Hegel passando per Kant e Fichte, per soffermarsi infine su autori contemporanei come Eugen Fink, al quale è dedicato un intero capitolo per analizzare la nota tesi del gioco come simbolo⁶, quale segno speciale polisemantico, carico di un *plus* di senso che apre un mondo di significati.

Un interlocutore presente in maniera carsica, è José Louis Borges,

³ *Ibid.*, p. 38.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁶ L'etimologia di simbolo deriva dal greco *symbollein*, ricomporre ciò che era spezzato frammentario.

grande giocatore, prestigiatore di concetti, al quale Francesca Brezzi ha dedicato nel 2016 un altro importante testo, *Nel labirinto del pensiero. Borges e la filosofia*, per le Edizioni ETS.

Interessanti e inusuali sono anche i capitoli dedicati al significato del comico che, intrecciato molto spesso con il riso, rientra nella galassia dei significati del ludico: nella storia del pensiero anche il riso e il comico (come il gioco) sono stati condannati o colti nelle loro ambiguità. Si ricordano in queste pagine Aristotele, che lo classifica come qualcosa di vergognoso ed erroneo però senza dolore e senza dramma, e Kant per il quale il riso non si manifesta nel gioco delle sensazioni, ma in quello dei pensieri; riso che in verità è un fragile elemento di equilibrio, che non tende ad alcuna conoscenza, ma è una ‘messa in gioco’ dell’intelletto e dell’immaginazione.

Il comico e il riso – in questa interpretazione di Brezzi – possono essere intesi come un’uscita dal *logos*, un allontanamento da una prigione di senso, come emblema di un’autenticità finora mascherata e ancora come esperienza e verità; essi rappresentano il superamento dell’ovvietà, di un pensiero facile e debole, come sono descritti nelle pagine della rivista *Le Grand jeu*, o nel surrealismo⁷.

Il comico e il ludico assumono, infatti, un valore liberatorio e dissacrante che impegna tutti i momenti dell’esistenza e del comportamento, sono «ribaltamento e fuga da ogni vincolo istituzionale, sbeffeggiamento senza fine delle sicurezze e abitudini borghesi, perpetua demistificazione e svuotamento del tutto, persino di se stessi»⁸. Il portato eversivo e l’avversione verso il quotidiano e la sua logica convenzionale lasciano intravedere comunque «un fondo segreto dell’universo, che talvolta assume una valenza mistica sacrale». Significativi, sempre alle frontiere della filosofia, le concezioni dell’umorismo in Pirandello e Freud, mentre sul piano propriamente filosofico inaspettate sono le pagine di Bergson, che coglie il lato amaro e inconsistente del riso.

Nella seconda parte, teoreticamente molto impegnata, che si presenta

⁷ Rivista fondata da R. Daumal e da altri intellettuali francesi, di cui uscirono solo tre numeri, dal giugno del 1928 a maggio del 1929. Cfr. BREZZI, *Gioco senza regole. Homo ludens: filosofia, letteratura e teologia*, cit., p. 56.

⁸ *Ivi*.

con un titolo ironico *Scacco al Re* e con un racconto altrettanto ironico e surreale di Borges, l'autrice, dopo aver esplorato le origini del *ludus sacer* nell'ambito della filosofia classica, che si dipana tra Eraclito e Platone, approfondisce il tema nella teologia cristiana per rintracciare le cifre del *Deus ludens*, che non si mostrerà come Pensiero di pensiero e Re degli eserciti, primo *Ens*, di cui si può fare a meno nel mondo diventato adulto, ma come Dio che gioca.

A sua volta, Hans Urs von Balthassar – ricordato qui – nel richiamare Sant'Agostino, ripensa a Dio con il sussidio di categorie estetiche, soffermandosi sul compiacimento di Dio per l'opera della creazione, quale atto ludico; compiacimento che si estende nei confronti del figlio al momento del battesimo nel fiume Giordano e della trasfigurazione sul Monte Tabor.

Partendo dall'atto della creazione l'Autrice procede ulteriormente e mostra come la storia della salvezza possa essere compresa, pur con prudente cautela, come storia ludica, dove la tentazione, la prova, ne divengono il momento culminante.

La scelta di Cristo fra varie alternative possibili rinvia a Giobbe che subisce la scommessa di Dio con Satana e richiama il *Pensiero 451* di Pascal, il 'pari', che l'uomo è chiamato quasi necessariamente a compiere, da cui deriva l'ineluttabilità della scelta e l'incertezza che è insita in ogni ricerca.

Irrompono nuove categorie, quale la gratuità, che come il gioco, è cifra di una logicità non necessaria, logicità misteriosa quale è quella del verbo incarnato, che supera ogni filosofia categoriale⁹.

Se Harvey Cox, in un celebre libro degli anni Settanta, *La Festa dei Folli*¹⁰, accosta la figura del Cristo al clown, un Cristo che sfida le consuetudine e disprezza il potere e mette in discussione l'autorità costituita, come il clown mette in discussione i ruoli codificati, rompe le certezze e l'ovvietà dei comportamenti, qui si rileva come la resurrezione del Cristo rappresenti la possibilità di giocare una terribile beffa alla morte, come ricorda l'inno pasquale della *I Lettera ai Corinti*: «La morte è stata inghiottita nella vittoria. Dov'è o morte la tua vittoria?

⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰ H. Cox, *La festa dei folli*, Bompiani, Milano 1971.

Libri ed eventi

Dov'è o morte il tuo pungiglione»¹¹. La Pasqua, come festa, dà avvio a un gioco inatteso o al gioco di una nuova creazione, al gioco dei liberati come recita il titolo di una nota opera di J. Moltmann.

Conclusivamente queste riflessioni non rendono pienamente la ricchezza del testo e anche la sua attualità, dal momento che si pongono interrogativi urgenti per il nostro oggi, per tutte/i noi che viviamo in una comunità lavorativa, sociale, pubblica o privata; uno scopo ultimo può essere intravisto anche in un'etica nuova, attraverso il lavoro di scavo dietro l'apparenza, ma anche attraverso il gioco come espressione di una cultura dell'«evasione» in vista di una prassi altra.

¹¹ *I Corinti* 15, 55-57.

STEFANO MARINO, G. CARBONE, *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2017, 323 pp.

I primi anni Venti rappresentano un periodo straordinariamente importante nel lungo, complesso e tortuoso cammino di pensiero (*Denkweg*) di Martin Heidegger. È, infatti, quello dei primi anni Venti (più precisamente, degli anni 1919-1923), il periodo del primo insegnamento heideggeriano presso l'Università di Friburgo, la quale fu poi lasciata da Heidegger nel periodo 1923-1928 a favore dell'Università di Marburgo, ma alla quale egli tornò a partire dal semestre invernale 1928-1929, nella quale egli a partire da allora rimase (seppur con alcune vicende ben note relative a interruzioni e interdizioni dopo la seconda guerra mondiale, su cui comunque non serve soffermarsi qui).

Nelle parole usate da Franco Volpi nell'*Introduzione* alla sua *Guida a Heidegger*, si tratta per l'appunto di un periodo di straordinaria importanza perché prorompe qui, nei «corsi universitari tenuti dopo la prima guerra mondiale, [...] un'inconfondibile autonomia di pensiero, ben diversa dallo stile scolastico dei lavori precedentemente pubblicati» da Heidegger. Un'autonomia di pensiero condensabile nell'ormai celebre formula dell'«ermeneutica della storicità e della fatticità della vita» che, seguendo ancora Volpi, «il giovane Heidegger tenta di cogliere a prescindere dalle categorie teoretico-metafisiche tradizionali, dichiarate incapaci di attingere alla dimensione originaria della vita stessa nei suoi caratteri genuini»; un'autonomia di pensiero destinata a sfociare (dopo un'elaborazione di vari anni che comprende anche i succitati insegnamenti universitari marburghesi, successivi a quelli friburghesi) in una delle più grandi opere filosofiche della contemporaneità, cioè *Essere e tempo* del 1927.

Ora, all'interno di questa cornice generale, fra i vari concetti impiegati dal giovane Heidegger che risaltano quanto alla loro salienza e all'originalità dell'elaborazione personale che egli ne dà, figura anche quello di mondo (*Welt*). E precisamente all'indagine sul modo in cui va emergendo, delineandosi, profilandosi e quindi progressivamente sviluppandosi e chiarendosi la *questione del mondo* nei primi corsi heideggeriani a Friburgo (pubblicati nel complesso della sua opera omnia,

Libri ed eventi

la *Gesamtausgabe* in oltre cento volumi edita da Klostermann) è dedicato il libro di Guelfo Carbone di cui ci occupiamo qui. Un libro di cui, per prima cosa, cioè prima ancora di entrare nel dettaglio riguardo ai contenuti, fa piacere segnalare al lettore, sul piano della forma, la qualità della scrittura dell'autore (che, pur rispettando in modo stringente la spesso complicata terminologia e concettualità heideggeriana, rimane sempre chiara e non indulge mai in complicatezze o oscurità non richieste dalla 'cosa stessa') e poi la struttura sistematica, stringente e simmetrica del libro. Esso, infatti, dopo una lunga e approfondita *Introduzione*, si articola in quattro capitoli (*Il mondo come problema fenomenologico; Ambiente, collettività, ipseità: i problemi fondamentali della fenomenologia secondo Heidegger; Mondi della vita e fenomenologia del sé e Verso il mondo di 'Essere e tempo'*), ciascuno dei quali è a sua volta articolato internamente in quattro paragrafi e prende in esame, seguendo un ordine rigoroso tanto sul piano cronologico quanto sul piano tematico, uno o più corsi friburghesi di Heidegger.

Sia per la produzione stessa del filosofo tedesco su cui l'autore sceglie di focalizzare specificamente l'attenzione in questo libro (quella degli anni 1919-23, come si diceva poc'anzi, ovvero ben precedente la 'svolta' degli anni Trenta, la *Kehre* con cui si apre la parte del suo cammino di pensiero intonata al «pensiero secondo la storia dell'essere», *Seinsgeschichte*), sia però per il tipo di interpretazione che l'autore intende evidentemente offrire, lo Heidegger che ci viene presentato in *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi* è un pensatore genuinamente e squisitamente fenomenologico. Un fenomenologo a pieno titolo e a tutti gli effetti, saldamente collocato nel solco aperto dal suo maestro Husserl eppure al contempo allievo infedele di quest'ultimo, in quanto impegnato fin dalle prime lezioni friburghesi in un «dissenso nei confronti della svolta trascendentale della fenomenologia husserliana» e in una sua «radicalizzazione in senso ermeneutico». Dissenso e radicalizzazione il cui nodo decisivo, come spiega Carbone, «concerne direttamente il problema del mondo»: infatti, «sebbene autentico metodo di introduzione al senso del filosofare, la fenomenologia, nella sua versione trascendentale» fornita da Husserl, per Heidegger sarebbe «incapace di cogliere l'irriducibile carattere di evento del mondo, neutra-

lizzandolo invece a correlato della coscienza assoluta. Questa posizione di partenza del giovane filosofo, vero e proprio grado zero della sua opera più celebre, *Essere e tempo*, è chiara fin dalle lezioni inaugurali del *Kriegsnotsemester* del 1919» (p. 100) – sebbene Carbone sia anche attento a specificare che «la nozione di *Welt* e l'indagine fenomenologica che troviamo nei corsi friburghesi non [siano] le stesse che possiamo conoscere attraverso la lettura di *Essere e tempo*, né delle lezioni e prolusioni marburghesi» (p. 23), in modo da riscattare così anche l'originalità e la validità intrinseca dei primi corsi 1919-1923, i quali per così dire brillano di luce propria e non solo per l'aver aperto sentieri che, anziché interrompersi come talvolta accade in Heidegger, avrebbero condotto da lì a pochi anni alla pubblicazione del grande capolavoro, *Essere e tempo*.

All'analisi puntuale e dettagliata di quel primissimo corso poc'anzì citato, il cui titolo esatto è *Per la determinazione della filosofia*, e di quello del semestre invernale 1919-1920, *Problemi fondamentali della filosofia* – definito da Carbone «decisivo sotto ogni riguardo» (p. 166), fosse solo perché l'«analitica esistenziale» di *Essere e tempo* «non sarebbe nemmeno pensabile senza il percorso primofriburghese, in particolare quello che si dipana [proprio] dalle lezioni del 1910-20 in poi» (pp. 269-270) – è dedicato il secondo capitolo del libro (pp. 95-163). Nel capitolo successivo (pp. 165-214), prendendo ancora le mosse da *Problemi fondamentali della filosofia*, si dà spazio quindi all'analisi dei corsi del semestre estivo 1920, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, e del semestre invernale 1920-21, *Introduzione alla fenomenologia della religione*. Un corso, quest'ultimo, che si collega direttamente a quello seguente, del semestre estivo 1921, *Agostino e il neoplatonismo*, con l'analisi del quale si apre il quarto capitolo del libro di Carbone (pp. 215-304). Quarto capitolo che si focalizza poi sui corsi del semestre invernale 1921-1922, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, e del semestre estivo 1923, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, ai quali vengono giustamente dedicati grande spazio e notevole cura ricostruttiva e attenzione esplicativa, seguendo perlopiù come filo conduttore il dipanarsi di una trama che, dal concetto di vita (*Leben*), e da quello a esso connesso di mondo della vita (*Lebenswelt*), matura in direzione del

concetto di mondo (*Welt*) e poi di essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*).

Proprio al chiarimento del complesso e affascinante rapporto di prossimità e al contempo distanza fra le nozioni di vita e di mondo, col decisivo anello di congiunzione rappresentato appunto dal concetto di mondo della vita, è dedicato il primo capitolo del libro, a mio giudizio forse il più interessante e anche il più importante del libro (ragion per cui in questa recensione si è scelto di riservarne l'analisi alla fine anziché all'inizio, come sarebbe stato più logico seguendo semplicemente l'*Indice* del libro). Un capitolo che, a differenza degli altri, interamente incentrati sui corsi universitari 1919-1923 di Heidegger come si è detto, appare invece egualmente focalizzato su Husserl e Heidegger, il maestro e l'allievo, e sull'imprescindibilità della comprensione della relazione fra le loro diverse declinazioni della fenomenologia ai fini poi di una comprensione adeguata, matura, non superficiale, della filosofia del solo Heidegger. Ciò è enunciato dall'autore in modo molto chiaro, esplicito e convincente fin dall'*Introduzione*, là dove si cita *La crisi delle scienze europee* di Husserl, secondo cui «con la crisi della filosofia avviatasi in epoca moderna il problema del mondo, 'l'enigma di tutti gli enigmi', doveva finalmente diventare 'un tema autonomo'», e si aggiunge quindi che «la tesi di fondo su cui si basa il presente lavoro è che l'affermazione di Husserl data negli anni Trenta si trovi confermata *ante litteram*, oltre che dal lavoro husserliano svolto nel decennio precedente, anche dai corsi che Heidegger tenne a Friburgo subito dopo la prima guerra mondiale. [...] Uno dei propositi del presente lavoro», spiega ancora Carbone nell'*Introduzione*, «è quello di mostrare come fenomenologia della vita fattizia e fenomenologia del mondo siano indissociabili», e come «per la fenomenologia heideggeriana quello del mondo [sia] un tema-guida» intorno al quale «si coagulano i problemi decisivi» (pp. 15, 17, 20-21; cfr. anche p. 91).

Nel lungo e articolato primo capitolo (pp. 29-93), intitolato *Il mondo come problema fenomenologico* e suddiviso in quattro densi paragrafi e svariati sottoparagrafi ben connessi fra loro, Carbone offre dunque al lettore un'analisi critica del rapporto Husserl/Heidegger alla luce della relazione concettuale vita/mondo, prendendo le mosse dal problema filosofico della «riacquisizione del concetto naturale di mondo per la

critica filosofica, annacquata da dualismi ingiustificati» (p. 29). Un problema, questo, comune a molti esponenti del panorama filosofico tardo-ottocentesco e poi primo-novecentesco (fra i quali Carbone sceglie di focalizzarsi nel secondo paragrafo del primo capitolo su Richard Avenarius, fondatore dell'empiriocriticismo), e che in Husserl condurrà presto (e non tardi, cioè non solo negli anni Trenta, come pure per lungo tempo una certa storiografia filosofica ha ritenuto) a «sonda[re] quel problema del mondo della vita che fu posto [...] dapprima sotto il titolo di *natürliche Welt*, poi come *Lebenswelt*» (p. 30). Importanti, in tal senso, sono le analisi che Carbone dedica ai corsi di Husserl *La cosa e lo spazio* del 1907 e *I problemi fondamentali della fenomenologia* del 1910-1911, giacché qui «si trovano già all'opera», «sebbene non presentino la complessità che possiamo trovare nella successiva *Krisis*» (p. 49), certi presupposti e certi argomenti di fondo destinati a continui approfondimenti, sviluppi e rielaborazioni nel corso dei decenni, fino a sfociare per l'appunto nella matura fenomenologia del mondo della vita degli anni Trenta. «Il concetto naturale di mondo», spiega Carbone, «anticipa quello che sarà in seguito il tema della *Lebenswelt*» e i succitati corsi universitari di Husserl, al pari di altri testi presi in considerazione dall'autore, vengono interpretati «come un momento fondamentale della transizione che porta la fenomenologia husserliana dalle *Ricerche logiche* alle *Idee*» (pp. 62, 66).

Tutto ciò è di fondamentale importanza non solo di per sé (il che, come si può facilmente intuire, costituisce già un merito dell'indagine dell'autore in questo primo capitolo di grande importanza) ma anche ai fini di una migliore comprensione dell'itinerario fenomenologico-ermeneutico del filosofo a cui è dedicato questo libro, e cioè non Husserl ma Heidegger. Infatti, «Husserl rivendicò di aver messo per la prima volta radicalmente in questione la ancora mai interrotta ovvietà del mondo», e ovviamente non per il puro gusto di metterlo in dubbio ma, al contrario, «al fine di poterlo assicurare nel suo senso. [...] La ricerca fenomenologica di Husserl era caratterizzata dall'intento di riabilitare il mondo della percezione e della *praxis* quotidiana di contro al mondo obiettivo progettato dalle scienze esatte. A questa esigenza si accompagnava il pensiero di una fondazione radicale e rigorosa di una filosofia

Libri ed eventi

scientifiche che ambisse a rendere presente il mondo della vita come quel mondo necessariamente già dato, in quanto sostrato intuitivo-concreto presupposto da ogni scienza e, come tale, mondo intersoggettivo della *praxis* e della comunicazione. Tali ricerche influenzarono quelle del suo giovane assistente Heidegger», seppure «non senza significative differenze» riscontrabili proprio «[n]elle prime lezioni friburghesi» di quest'ultimo (pp. 48-49).

Tutto questo sfocia nel quarto e conclusivo paragrafo del primo capitolo, *Fenomenologia e mondo della vita*, che offre una breve ma ricca «ricognizione del tema della *Lebenswelt* nella produzione husserliana contemporanea o immediatamente precedente alle prime lezioni friburghesi di Heidegger» (p. 89), e che traghetta efficacemente il lettore al secondo capitolo, col quale, come si diceva, comincia l'analisi vera e propria delle suddette lezioni heideggeriane. Sintetizzando, Carbone evidenzia che talvolta «Husserl e Heidegger intendono cose differenti con lo stesso termine» e che, in ogni caso, «la fenomenologia heideggeriana nasce come una fenomenologia ermeneutica del mondo della vita, per trasformarsi infine», di lezione in lezione fra il 1919 e il 1923, «in una ermeneutica della fatticità del *Dasein* che costituisce la base per l'analitica esistenziale di *Essere e tempo*» (pp. 90-91). Il che sta anche a indicare – e, aggiungo, non è l'ultimo dei motivi di interesse di questo libro, anzi ne è forse uno dei principali – come, ben diversamente dalla visione abituale (ancorché sempre più messa in discussione negli ultimi decenni) del *Denkweg* heideggeriano come strutturato in una prima e una seconda fase ben distinte e separate dalla celebre *Kehre*, già nella prima metà della sua prima fase (cioè i primi anni Venti) quest'ultimo si contraddistingua per una serie incessante di «microsvolte» che, pur all'interno di un percorso unitario scandito proprio dall'elaborazione del concetto di mondo, rendono proficua e affascinante l'analisi delle sue singole tappe di sviluppo, di *Vorlesung* in *Vorlesung* per così dire. «L'orizzonte di pensiero in cui matura [il] percorso autonomo» di Heidegger fin dagli anni Venti, chiarisce Carbone, è dunque «condiviso con Husserl» sul «tema del mondo e, più in particolare, della *Lebenswelt* [che] sembrano pertanto indicare [l']unità della fenomenologia [...]». Posizionandosi in questo orizzonte, Heidegger accetta di confrontarsi

con la medesima ambiguità inscritta nella nozione di mondo, al tempo stesso ambiente naturale già dato e mondo culturale, prodotto della prassi umana storicamente determinata. [Ma] il punto di partenza di questa fenomenologia del mondo della vita» non è in Heidegger «la critica dell'atteggiamento naturale», come in Husserl, ma «quella dell'atteggiamento teoretico, non solo delle scienze ma della filosofia stessa» (p. 92). Introducendoci con equilibrio, competenza e ricchezza di fonti citate (sia primarie, sia secondarie) nel cantiere filosofico in cui il giovane Heidegger, nei suoi primi corsi, andò via via definendo e perfezionando gli strumenti concettuali ai quali avrebbe affidato da lì a poco lo svolgersi di uno degli itinerari speculativi più affascinanti del Novecento (il che rimane indubbio, a prescindere dal fatto che si aderisca al pensiero del filosofo di *Meßkirch* o lo si critichi anche aspramente), il lavoro di Carbone si segnala indubbiamente come una ricerca degna di attenzione e meritevole di prosecuzione e arricchimento ulteriore.

GIULIETTA OTTAVIANO, S. DEL BELLO, *Esperienza, politica e antropologia in María Zambrano. La centralità della persona*, Mimesis, Milano-Udine 2017, 258 pp.

Accostarsi oggi al pensiero di María Zambrano significa entrare nel cuore dell'attualità del dibattito politico europeo; significa interrogarsi sui temi nodali della riflessione filosofica contemporanea; significa, inoltre, comprendere lo straordinario sguardo anticipatore di una delle più importanti filosofe del Novecento che, con coraggio e coerenza, ha saputo leggere e confrontarsi, pur nella sofferenza vissuta e sperimentata dell'esilio, con uno dei momenti più dolorosi della storia del secolo scorso.

Esperienza, politica e antropologia in María Zambrano. La centralità della persona edito da Mimesis è introdotto dalla prefazione di Francesca Brezzi, che definisce María Zambrano una 'pensatrice sul confine', appartenente al genere di quel pensiero appassionato che trova le sue radici e il suo compimento nell'identificazione fra vita e pensiero, fra filosofia ed esistenza, attraverso nuovi percorsi di riflessione che oltrepassano i confini e i limiti dei saperi disciplinari.

Questo saggio, ampio e ben articolato, è il frutto di un attento e accurato lavoro di ricerca e di uno studio appassionato da parte dell'autrice Sara Del Bello, che ha utilizzato una forma espositiva molto accurata e volutamente attenta al lessico zambraniano. In questo lavoro, l'autrice prende in esame i molteplici aspetti del pensiero della filosofa spagnola, operando una serie di confronti e collegamenti con le filosofie coeve e non solo. Il saggio si presenta, inoltre, con un accurato apparato di note e con un'esauriente bibliografia.

Attraverso un'analisi di carattere prevalentemente filosofico-politica – che ruota attorno alla prospettiva antropologica dell'idea di persona, considerata come la principale chiave ermeneutica di lettura del pensiero zambraniano – Del Bello coglie i momenti decisivi dell'universo speculativo appartenente alla filosofa spagnola, percorrendo i temi dell'Europa, dell'*ordo amoris* e della trascendenza, della nascita e della *pietas*, della storia rivista attraverso il rapporto umano-divino; passa poi ad analizzare i temi della democrazia e dell'esilio, concludendo con la meditazione intorno al linguaggio poetico.

Soffermandosi, in modo particolare, sulla dimensione politica, l'autrice rileva l'attenzione che Zambrano ha rivolto all'Europa del suo tempo e sceglie di esaminare tale prospettiva muovendo, in primo luogo, dall'analisi dell'isolamento politico e filosofico di una Spagna che stava vivendo la crisi e le trasformazioni politiche e sociali, nel tentativo di ridefinire la propria identità nazionale.

Partendo da un breve percorso biografico inserito nel contesto storico-sociale, Del Bello pone l'accento sulla crisi della filosofia europea, in un momento storico di messa in discussione dei valori portanti del vecchio continente e della conseguente perdita di centralità. Attraverso una dettagliata trattazione, ricca di riferimenti storici e di spunti di confronto di carattere filosofico, si serve di una breve introduzione propedeutica per presentare il punto di vista zambraniano.

L'autrice opera un confronto con le due linee di pensiero fondamentali nel panorama spagnolo dell'epoca, quelle orteghiana e unamuniana, operando una breve digressione sulla visione husserliana, per poi ritornare alla figura di María Zambrano, mettendo in luce il fertile terreno speculativo nel quale affondano le radici del suo pensiero. L'Europa, raccontata dalla pensatrice andalusa, appare, in queste pagine, come il frutto di un intenso dibattito vivo e vitale sia in patria che all'estero e che ha contribuito alla riflessione della filosofa spagnola riguardo la necessità di recuperare un 'umanesimo europeo', che potesse rappresentare un deterrente nei confronti delle tentazioni nichiliste.

Zambrano avverte su di sé il peso di una responsabilità rispetto alla sua terra, identificata non solo con il proprio luogo di nascita, ma con una realtà più ampia alla quale appartiene la stessa Spagna, vale a dire con il suolo europeo. La guerra civile spagnola, da un lato, e il secondo conflitto mondiale dall'altro, la spingono a interrogarsi con profondità sulla condizione umana. Richiamandosi ad Agostino – da lei considerato padre d'Europa in quanto punto di incontro tra il pensiero greco e il cristianesimo – María Zambrano 'celebra', per così dire, la confessione, quale strumento capace di condurre, chiunque ne faccia uso, verso un percorso di autocoscienza, preludio necessario alla relazione con l'altro.

L'autrice prende in esame i temi riguardanti la coscienza individuale e collettiva, la riflessione sull'intreccio inscindibile tra solitudine e

Libri ed eventi

convivenza, presupposti costitutivi della persona umana, la critica al soggettivismo moderno e al razionalismo totalizzante proveniente dalla filosofia cartesiana, che ha toccato il suo culmine nell'idealismo hegeliano e a cui Zambrano oppone la necessità di un cammino etico, che si riappropri della sfera del sacro e della dimensione della trascendenza.

La riflessione zambranianna verte sulla necessità di ripensare la dimensione politico-sociale restituendo centralità all'umano, concetto che la filosofa spagnola delinea grazie all'idea di persona, punto di unione tra interiorità ed esteriorità. All'analisi del concetto di persona Del Bello concede ampio spazio: dapprima esamina la prospettiva antropologica, per poi passare a quella storico-politica, con l'obiettivo di ricercare le fondamenta di un filosofare – fortemente declinato al femminile – in cui Zambrano forgia un pensiero pratico, che si nutre dell'elemento esperienziale e del vissuto emotivo, dove a una *pars destruens* – di critica al razionalismo moderno – segue una *pars construens* – che affonda le proprie radici nella speranza e nella nostalgia umane, due arcate di un medesimo ponte.

L'autrice rileva affinità e differenze fra il concetto di persona di Zambrano e di Mounier, constatando come la persona debba essere la modalità per ripensare la società e la politica per l'uomo europeo, schiacciato da un individualismo estremo, che lo ha rinchiuso in se stesso e lo ha reso incapace di relazionarsi con l'altro. Del Bello si sofferma anche sul tema dell'*ordo amoris*, che per la filosofia spagnola è di sicura ascendenza agostiniana, e tratteggia un breve confronto con Scheler e con il concetto di 'decreazione' di Simone Weil.

Altro tema messo in luce dall'autrice è quello della natalità, del quale coglie le affinità con il pensiero della Arendt, ma allo stesso tempo ne mette in rilievo la diversità di prospettiva rispetto a Heidegger, per il quale la morte assume una valenza prioritaria rispetto alla nascita.

In stretto collegamento con la riflessione sulla natalità, vengono sottolineati dall'autrice altri due temi presenti nelle opere della Zambrano: la nostalgia e la speranza. La nostalgia è collegata al passato, allo strugimento di un bene perduto come, ad esempio, la perdita della democrazia da parte del continente europeo nella prima metà del Novecento; la speranza, invece, si rivolge al futuro e rappresenta per Zambrano la

vera forza che tiene unita la stessa storia dell'Europa e le sue origini, impedendone il disfacimento. Nostalgia e speranza svolgono ambedue il ruolo di ancore di salvezza per l'esistenza umana. L'autrice sottolinea costantemente l'influenza del pensiero di Ortega y Gasset sulla filosofia spagnola, evidenziando diversi punti di contatto fra i quali, ad esempio, il concetto di 'vocazione'.

L'autrice si sofferma a sottolineare l'originalità della lettura della figura di Antigone proposta dalla pensatrice spagnola che, oltre a incarnare la legge del cuore attraverso una 'ragione poetica', incarna le antinomie proprie della condizione umana, quali la differenza sessuale, il conflitto fra generazioni, la vita e la morte, l'umano e il divino, a differenza della figura hegeliana della *Fenomenologia dello spirito* in cui Antigone resta circoscritta nell'ambito della dicotomia fra legge naturale e legge positiva. Il sentimento della pietà di cui Antigone è emblema esprime la dimensione relazionale della condizione umana così come l'*amor mundi* per la Arendt. Interiorità e relazionalità sono alla base, sottolinea l'autrice, dell'antropologia zambranaiana.

Segue l'analisi riguardante la riflessione storico-politica in cui viene messa nuovamente in luce l'influenza orteghiana sulla concezione della storia, sulla costitutiva storicità dell'essere umano, per cui la storia viene vista come un cammino in divenire. Zambrano, partendo da tale presupposto, traccia una filosofia della storia che muove dal rapporto fra umano e divino, dalle divinità olimpiche fino a raggiungere il culmine con il cristianesimo. La perdita del sacro, la morte di Dio che ha avuto come conseguenza l'autodivinizzazione del soggetto, hanno prodotto l'assolutismo, ossia una soggettività ipertrofica che ha caratterizzato il mondo moderno occidentale.

Zambrano scorge proprio nell'assolutismo la radice dei mali della civiltà europea, considerandolo come il tentativo dell'uomo occidentale di possedere tutta la realtà per tenerla sotto controllo, attraverso il razionalismo. La tragedia del mondo occidentale è stata quella di aver plasmato uno Stato-Dio di stampo assoluto che ha mietuto vittime sacrificali. L'autrice apprezza la necessità manifestata da Zambrano di passare da una 'storia tragica' a una 'storia etica', riconoscendo la comune natura umana, frutto di una forza generativa come l'amore, trainata dalla speranza e

dalla riappropriazione della dimensione della trascendenza.

Passando ad analizzare il punto di vista politico, Del Bello dedica diverse pagine alla concezione della politica dove s'intravede, ancora una volta, l'influenza di pensiero di matrice orteghiana; la filosofa spagnola tende a superare la caratteristica individualista propria della concezione liberale ottocentesca per avvicinarsi al liberalsocialismo e recuperare aspetti della visione politica di John Stuart Mill. Il limite o perfino l'errore del liberalismo, secondo Zambrano, è l'aver concepito la libertà in termini esclusivamente negativi, la cui caratteristica distintiva è quella dell'elitarismo sociale identificato con il capitalismo liberista, che lascia le masse lavoratrici al loro destino. Ne deriverebbe la necessità, secondo la filosofa, di un ripensamento della prospettiva liberale nell'ottica di un nuovo liberalismo umanista e sociale, che si basi sulle categorie della persona e della relazione.

Debitrice della ben nota riflessione orteghiana sulla massa, Zambrano ritiene che le masse rappresentino le vittime di un sistema burocrattizzato, costituendo una moltitudine spersonalizzata d'individui anonimi che possono diventare facile preda di derive autoritarie. L'ordinamento democratico è inteso come quell'ordinamento che tende a un continuo rinnovamento e che trova il suo fondamento e il suo collante nel riconoscimento e nell'accettazione delle diversità, che ha le sue radici nella sfera politica della *polis* greca.

Altro tema messo in rilievo dall'autrice è l'esilio, che ha una valenza molto forte, non solo come riferimento biografico relativo al lungo esilio di María Zambrano dalla terra natale, che durerà ben quarantacinque anni, ma anche per la valenza esistenziale che assume all'interno della riflessione della pensatrice spagnola. L'esilio come condizione di sradicamento, nella sua connotazione tragica, in sintonia con la riflessione di Simone Weil, conduce l'individuo che si trova 'nudo' di fronte alla realtà a un atteggiamento di autoriflessione. L'autrice riporta la metafora zambraniana del deserto e della malattia e fa riferimento all'esilio di Antigone come metafora del percorso iniziatico nel buio degli inferi per recuperare il vincolo familiare e la sua stessa storia.

L'esperienza dell'esilio rientra nella condizione umana con un duplice significato: da una parte rappresenta il dolore e la perdita, dall'altra

la possibilità di sperimentare un percorso di autocoscienza che culmina nella coscienza storica e nell'interiorizzazione delle proprie radici.

Infine, l'autrice conclude rilevando come il distacco da Ortega divenga ancora più esplicito nelle opere in cui Zambrano abbandona la storicità e traccia una svolta diretta all'accoglimento della 'ragione poetica' dove la dimensione del sacro precede la storia. La condanna platonica del linguaggio poetico appartiene a quella distinzione fra poeta e filosofo per cui il secondo, tramite il pensiero razionale, sarebbe in grado di conoscere la realtà nella sua totalità, mentre il primo attraverso il linguaggio poetico riuscirebbe a cogliere le manifestazioni dell'essere, giungendo al disvelamento dell'essenza della realtà che è molteplicità e divenire. Oltre al rimando alla filosofia heideggeriana, l'autrice segnala, ancora una volta, la vena mistica e il carattere aurorale della filosofia zambraniana. Una filosofia costantemente nascente e aperta al vivere.

Libri ed eventi

CARLO SALZANI, T. TAGLIACOZZO, *Experience and Infinite Task: Knowledge, Language and Messianism in the Philosophy of Walter Benjamin*, London & New York, Rowman & Littlefield International 2018, 200 pp.

Il concetto di ‘esperienza’ è uno dei fondamenti su cui si regge l’intera filosofia di Walter Benjamin, dai primi scritti sulla vita degli studenti fino agli appunti per il libro su Baudelaire e i *passages* di Parigi, ma è anche un concetto estremamente complesso e sfaccettato, e presenterà sempre grandi difficoltà a chi si appresti a leggere Benjamin in profondità. Tanto più benvenuto è quindi un libro come quello di Tamara Tagliacozzo, che si prefigge di far luce non solo sulle origini di, e le influenze su, questo concetto, ma anche sulle sue metamorfosi e sul suo *Nachleben* durante tutta la carriera di Benjamin. Il punto è proprio – e sottolinearlo è uno dei grandi meriti di questo libro – che il concetto di esperienza nell’opera di Benjamin non resta circoscritto a un’indagine ‘fenomenologica’, ma si estende, evolve e trasforma per andare a influenzare e informare molti altri ambiti fondamentali, dalla conoscenza alla critica, dalla filosofia della storia al tempo messianico, dall’arte alla politica.

Una tale indagine deve per prima cosa scavare negli anni di formazione del giovane filosofo e nei suoi primi tentativi di interpretare la conoscenza, il linguaggio, la politica e la storia alla luce del messianismo ebraico. E così il primo (e più lungo) capitolo dei quattro che compongono il libro, *Philosophy of Language and Critique of Knowledge*, analizza in profondità lo studio e la critica del pensiero di Kant, e in particolare la rilettura neokantiana (per lo più di stampo coheniano), da parte di Benjamin, ma prende anche in considerazione altre influenze e incontri, come quelli di e con Husserl, Frege, Cassirer, Molitor, ecc. In questi anni il pensiero di Benjamin si costruisce quasi come un dialogo con Gershom Scholem, e quindi quest’ultimo ha un considerevole peso nell’analisi di Tagliacozzo e in tutto il primo capitolo. Qui Tagliacozzo ripercorre ed evoca in dettaglio – e con il supporto di una notevole bibliografia e di molti riferimenti biografici – lo studio da parte di Benjamin di Kant e Cohen e la sua intenzione iniziale di scrivere una tesi di dottorato su *Il concetto del compito infinito in Kant*. Se la recente critica

benjaminiana ha ormai esplorato a fondo queste questioni, Tagliacozzo fa notare (al lettore anglosassone, a cui è rivolto il saggio) che la critica italiana già se ne occupava nei primi anni Ottanta, all'alba cioè della 'riscoperta' di Benjamin.

In estrema sintesi: il concetto di 'compito infinito' in Kant e Cohen si riferisce ai problemi della ragione e al tema dell'esperienza. Attraverso una lettura approfondita del saggio benjaminiano su Kant (*Sul programma della filosofia che viene*, 1918), dei suoi scritti sul linguaggio, di un gran numero di frammenti minori e oscuri, e della sua corrispondenza con Scholem, Tagliacozzo mostra come Benjamin critichi e trasformi questo tema e lo adatti poi a nuovi usi, sostituendo alla concezione kantiana e neokantiana, che limitava le basi della conoscenza a principi fisici e matematici, una concezione della conoscenza e dell'esperienza fondata sul linguaggio. Se in Kant il concetto di esperienza si fonda sulla possibilità del riferimento dei concetti dell'intelletto ai dati dell'intuizione sensibile, nella reinterpretazione di Benjamin essa diventa 'conoscenza pura', considerata come il 'compito infinito' di reimpossessarsi della totalità delle idee. Questa 'traduzione' in nuove coordinate porta infine il giovane Benjamin a equiparare esperienza e filosofia stessa quale unità strutturale della conoscenza.

Tagliacozzo mostra in modo pertinente che questa struttura diventa per Benjamin una sorta di schema ricorrente, che informerà, nel corso della sua carriera, varie e diverse aree di ricerca. Perciò il secondo capitolo, *Messianism and Political Theology*, compie un balzo in avanti per analizzare (per lo più) l'ultimo Benjamin e per sostenere che l'intera discussione giovanile dell'esperienza e del compito infinito evolve nel concetto di origine come monade e infine nella teorizzazione dell'immagine dialettica. I principi matematici-newtoniani che sostenevano il concetto kantiano e neokantiano di esperienza – inclusa l'esperienza del tempo – vengono così equiparati al tempo vuoto e omogeneo delle filosofie della storia progressiste – in particolare quella della socialdemocrazia – a cui Benjamin contrappone, proprio come aveva fatto al principio con il 'falso' compito infinito del (neo) kantismo, un tempo messianico (e un'esperienza) non vuoto ma riempito di contenuto spirituale e teologico. La struttura temporale dell'immagine dialettica troverebbe dunque le proprie origini nelle riflessioni giovanili su,

Libri ed eventi

e nella reinterpretazione di, i rapporti tra esperienza, linguaggio e storia, permeate di messianismo ebraico.

In realtà il filo che tiene insieme i quattro capitoli non è così stretto, e gli ultimi tre (che insieme sono lunghi come il primo da solo), per quanto concettualmente guadagnino molto dall'analisi del primo, possono anche essere letti indipendentemente. Il terzo capitolo, *The 'Constellation' of Capitalism: Walter Benjamin and Max Weber*, indipendentemente dal secondo ritorna sul concetto di monade – quale 'evoluzione' del compito infinito – e sul suo rapporto con l'importante concetto di 'costellazione', che quindi potrebbe anche essere interpretato a sua volta come un ulteriore sinonimo di 'esperienza'. Il concetto di costellazione in Benjamin è stato oggetto di molta attenzione da parte della critica ed è stato analizzato in profondità da molte prospettive, ma il legame con lo studio giovanile di Kant qui aggiunge importanti sfaccettature. Tuttavia l'oggetto del capitolo non è più il debito di Benjamin nei confronti di Kant e del Neokantismo, ma le affinità – e le differenze – dei concetti di monade e costellazione con gli 'idealtipi' di Max Weber. L'attenzione si centra ovviamente sul rapporto tra *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Weber e *Capitalismo come religione*, Tagliacozzo però si sofferma sulle affinità strutturali e formali tra i due testi piuttosto che sul loro contenuto politico-filosofico.

L'ultimo capitolo, infine, *Messianism, Time, Music: Walter Benjamin's Work of 1916-1925*, rivisita molti motivi e analisi del primo capitolo – qui senza alcun riferimento al 'compito infinito' – concentrandosi tuttavia sul rapporto negli scritti giovanili di Benjamin tra musica, linguaggio e storia. Tagliacozzo sostiene che la teorizzazione della musica nel libro sul *Trauerspiel*, e nei (molti) scritti a esso legati, risente fortemente di una concezione messianica della temporalità, del linguaggio e della creaturalità, ed è perciò connessa al tema della redenzione. Anche qui una lettura attenta e intelligente dei frammenti giovanili permette a Tagliacozzo di gettare nuova luce sui testi posteriori, in particolare sul libro sul *Trauerspiel*. E anche qui il lettore anglofono, anche se già conosce la letteratura in tedesco e inglese sul tema, potrà trovare nuove e originali intuizioni.

ALESSANDRO VOLPI, R.M. MARAFIOTI, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger: un 'passaggio' del pensiero dell'essere*, Il nuovo Melangolo, Genova 2016, 152 pp.

Se pensiamo alla vita di Heidegger, alla fase politica che egli ha attraversato, ricoprendo anche un incarico pubblico (rettore dell'Università di Friburgo nel 1933-1934) durante la piena ascesa del nazionalsocialismo, a cui ha aderito per poco tempo, nessuno poteva dubitare che l'uscita dei *Quaderni Neri*¹ (*Schwarze Hefte*) avrebbe riattivato la polemica intorno a uno dei più influenti filosofi del secolo scorso. Se infatti il materiale per un acceso dibattito era già ampiamente presente – si pensi al celebre discorso di rettorato (*L'autoaffermazione dell'università tedesca*)² – era inevitabile che la pubblicazione di questi taccuini 'privati' (che però per volontà di Heidegger erano già stati destinati alla pubblicazione postuma) avrebbe rialzato un polverone. Il tema della polemica sono stati ovviamente i passaggi dei quaderni in cui si troverebbero affermazioni antisemite o, più in generale, che evidenzierebbero una prossimità del pensatore alla *Weltanschauung* nazionalsocialista. Il problema che si pone non è tanto se dobbiamo continuare o meno a leggere un filosofo con simpatie naziste e antisemite: scoprire che uno dei più influenti filosofi del XX secolo è stato antisemita dovrebbe spingerci piuttosto a leggerlo meglio, con più attenzione, per comprendere il suo pensiero e l'antisemitismo. La questione fondamentale – ed in questi termini si sviluppa infatti principalmente il dibattito – è piuttosto se si può individuare un nesso fra la filosofia di Heidegger e il suo presunto antisemitismo; oppure se l'atteggiamento negativo nei confronti degli ebrei sia solo un elemento extra-teorico, estrinseco rispetto agli aspetti principali della sua opera, poiché appartenente all'uomo Heidegger e non al filosofo.

¹ Attualmente in traduzione italiana sono stati pubblicati da Bompiani tre volumi, che vanno dal 1931 al 1941: M. HEIDEGGER, *Quaderni neri 1931-1938: Riflessioni II-VI*, Bompiani, Milano 2015; ID., *Quaderni neri 1938-1939: Riflessioni VIII-XI*, Bompiani, Milano 2016; ID., *Quaderni neri 1939-1941: Riflessioni XI-XV*, Bompiani, Milano 2016. È inoltre in corso di pubblicazione sempre presso Bompiani un quarto volume che va dal 1942 al 1948: ID., *Quaderni neri 1942-1948, note I-V*, Bompiani, Milano 2018.

² HEIDEGGER, *L'autoaffermazione dell'università tedesca: Il rettorato 1933-34*, Il nuovo Melangolo, Genova 2002.

Un'autorevole lettura dei *Quaderni neri* che propende per la prima ipotesi è quella di Donatella Di Cesare, che nel sul libro dedicato ai taccuini del filosofo sostiene che «l'adesione di Heidegger al nazionalsocialismo assume contorni [...] netti, perché si fonda su un antisemitismo metafisico. La radicalità di questo antisemitismo getta nuova luce sull'impegno del 1933 che non è stato né un incidente né un errore. Piuttosto è stato l'esito di una scelta politica coerente con il suo pensiero»³.

Nel testo di Marafioti, come anche nel lungo saggio introduttivo di István M. Fehér, si procede più cautamente, indagando la difficile relazione tra il pensiero filosofico di Heidegger 'in senso stretto' e le sue affermazioni di sapore antisemita. Vengono segnalate in primo luogo quelle convinzioni che affondano le loro radici nel periodo di formazione di Heidegger o nel contesto politico-sociale in cui egli viveva, che hanno contribuito a far maturare il suo atteggiamento nei confronti degli ebrei; ma anche idee più strettamente inerenti al suo pensiero, che lo avrebbero portato a elaborare una certa concezione dell'ebraismo, contro cui si volgono però talvolta i principi stessi della sua filosofia.

Nell'indagare l'opera heideggeriana e i suoi aspetti controversi Marafioti rifugge chiaramente l'approccio della polemica, evitando anche l'isolamento di alcuni temi per volgersi alla globalità del pensiero heideggeriano. Marafioti preferisce seguire la strada dell'analisi, della chiarezza metodologica, della fedeltà filologica ai testi e della contestualizzazione dell'opera in questione nella specifica fase di pensiero del suo autore. Questa cura particolare nell'«avvicinamento» al testo si nota anche se si prende in considerazione la struttura del libro. Un testo complessivamente esile (133 pp. totali) contiene infatti, oltre al già citato saggio introduttivo di Fehér che ha un valore a sé pur confrontandosi puntualmente con il lavoro di Marafioti, una *Introduzione* e una *Premessa* dell'autrice; l'inizio del primo capitolo, alla pagina 50, ha a sua volta una funzione ancora introduttiva.

Nella *Premessa* Marafioti inizia con il descrivere la diagnosi heideggeriana della modernità nella sua 'fase estrema', che rappresenta – dal punto di vista della storia dell'essere – il compimento del pensiero della

³ D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei: I "Quaderni neri"*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 12.

metafisica. Nei *Quaderni neri* Heidegger definisce il carattere nichilistico di questa epoca e prepara, attraverso un pensiero rammemorante, un ‘nuovo inizio’. Questo inquadramento dell’opera viene ripreso nel primo capitolo, dopo una premessa in cui l’autrice delinea i criteri ermeneutici che vuole adottare, richiamando il concetto gadameriano di «fusione di orizzonti» e criticando coloro che «dopo avere estrapolato le “frasi sospette” dal quadro concettuale in cui erano inserite, [...] le hanno ricontestualizzate nell’ambito della loro personale interpretazione del pensiero heideggeriano»⁴. Viene così ribadita la natura del pensiero heideggeriano alla metà degli anni Trenta come un tentativo di ‘passaggio’ dalla prima impostazione del problema dell’essere (l’ontologia fondamentale) al successivo sviluppo di essa (la storia dell’essere e il pensiero dell’*Ereignis*). Secondo Marafioti i primi *Quaderni neri*, le *Riflessioni* e i *Cenni*, si collocano in questo ‘passaggio’: contestualizzandoli in tal modo e leggendoli in connessione con le principali opere degli stessi anni sarebbe possibile distinguere in essi alcune affermazioni estemporanee, occasionate dalla situazione storico-politica della Germania degli anni Trenta, dal contenuto filosofico capace di elevarsi al di sopra dei motivi contingenti che lo hanno occasionato.

Dal secondo capitolo in poi Marafioti affronta i temi più controversi dei *Quaderni neri*, analizzandoli sempre nel contesto dell’opera filosofica di Heidegger in generale e dell’evoluzione del suo giudizio storico sul nazionalsocialismo. Data questa struttura è possibile ripercorrere l’analisi, anche se ovviamente in maniera sintetica, seguendo direttamente l’andamento del testo, intorno a tre nuclei che a nostro giudizio sono i fondamentali: 1) il destino del popolo tedesco e il concetto di *Führerschaft*, 2) politica di potenza e *Machenschaft*, 3) l’‘ebraico’ e il rapporto con la tradizione ebraico-cristiana.

Il concetto di *Führerschaft* elaborato in questi anni da Heidegger è legato alla sua convinzione che il compito di affrontare la crisi dell’Occidente e di preparare la svolta nell’essere vada attribuito ad alcune figure, che rivestono un certo ‘primato’ nel senso di potere ‘anticipare’ i tempi

⁴ R.M. MARAFIOTI, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger: un “passaggio” del pensiero dell’essere*, Il nuovo Melangolo, Genova 2016, p. 47. In nota Marafioti fa riferimento in particolare al lavoro di E. Faye.

Libri ed eventi

e quindi assolvere a un ruolo di ‘guida’. In primo luogo l’autrice fa riferimento all’introduzione del tema dei ‘venturi’ (*Zukünftige*) nell’opera fondamentale della *Kehre* heideggeriana, cioè i *Contributi alla filosofia*⁵ (*Beiträge zur Philosophie*). I venturi sono coloro che preparano la ‘decisione’ perché colgono prima di tutti, nella prospettiva della storia dell’essere, il destino del popolo. «Dalla descrizione heideggeriana dei venturi – scrive Marafioti – si evince un concetto di guida (*Führerschaft*) particolarmente significativo per comprendere l’atteggiamento tenuto da Heidegger nei confronti degli eventi storici contemporanei»⁶: è la guida (*Führer*) che indica al popolo il suo destino storico. In particolare – e qui veniamo alla seconda idea di primato – il popolo tedesco deve farsi carico dell’«assunzione della cura dell’essere»⁷, ovvero della guida dell’Occidente verso la sua salvezza, segnata dalla svolta nell’essere. Questo primato, però, non sarebbe fondato su un’idea di superiorità etnica, ma su una caratteristica spirituale: i Tedeschi sarebbero capaci di porre, per primi, la questione dell’essere. Ciò connetterebbe il popolo tedesco a quello greco, e obbligherebbe i Tedeschi «a porsi al servizio delle altre nazioni»⁸ facendosi carico del destino dell’Occidente. Il popolo tedesco sarebbe potuto divenire cosciente del suo ruolo attraverso l’università, cioè mediante una riforma spirituale: a causa di questa sua convinzione, Heidegger accetta il ruolo di rettore dell’università di Friburgo. Il vero *Führer*, secondo lui, non è il capo politico, che deve essere piuttosto a sua volta guidato: «l’autentica “guida” può essere soltanto il sapere comunicato dall’università»⁹. In questa idea si fonda la distinzione, che poi farà Heidegger, fra un «nazional-socialismo dello spirito» come vero movimento di rinnovamento del popolo tedesco, e il «nazional-socialismo volgare» che fu il nazional-socialismo storicamente esistente¹⁰. Secondo Marafioti (che riprende le parole di Jaspers) Heidegger, «totalmente inesperto in ambito politico, “come un ragazzo che sogna”, [...] ha creduto

⁵ HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia: Dell’evento*, Adelphi, Milano 2007.

⁶ MARAFIOTI, *Gli Schwarze Hefte di Heidegger: un “passaggio” del pensiero dell’essere*, cit., p. 67.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁹ *Ibid.*, pp. 76-77.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 77.

di poter divenire quel *Führer* pensante necessario affinché l'università assumesse la *Führerschaft* dell'intera vita della nazione e dello stesso *Führer* politico, consentendo ai Tedeschi di costituirsi come un popolo storico e di salvare l'Occidente»¹¹. Lungi dal voler giustificare con la sprovvedutezza le infelici scelte politiche di Heidegger, Marafioti cerca piuttosto di seguire l'evoluzione del suo giudizio sul nazionalsocialismo e la presa di coscienza del fatto che il regime hitleriano è espressione stessa del compimento dell'epoca moderna, ne rappresenta la sua verità in quanto espressione del nichilismo della potenza.

L'altro grande tema che Marafioti cerca di chiarire nel rapporto di Heidegger con il nazismo è quello del razzismo biologico. Secondo l'autrice il testo heideggeriano non lascia spazio a fraintendimenti: l'idea di «allevamento» di una razza pura 'ariana' con mezzi tecnici in realtà segna la sottomissione del nazionalsocialismo e del popolo tedesco al dominio della tecnica. Infatti, invece di preservare la specificità destinale di un popolo, il trionfo della tecnica ha come conseguenza la sottomissione dell'intero globo alla pura volontà di potenza, che prepara una «guerra planetaria». L'unificazione di tutto il globo nel segno del conflitto perpetuo, a cui i nazisti prendono parte – ma di cui non sono esenti le altre ideologie che partecipano della «politica di potenza» – è, nello schema storico-ontologico che abbiamo più volte ricordato, il compimento della metafisica e dell'oblio dell'essere.

Facendo di nuovo dialogare i *Quaderni neri* con i *Contributi alla filosofia*, Marafioti introduce il tema della *Machenschaft*. L'autrice contestualizza così il nazionalsocialismo nella sua epoca storica, come forma più evidente del dominio della calcolabilità tecnica dell'essente. Seppur Heidegger ha pensato in una prima fase (e di nuovo i *Quaderni neri* ci testimoniano questo percorso) che il nazionalsocialismo potesse portare a un rapporto adeguato con la tecnica, egli si è ben presto reso conto che la sua 'verità' risiedeva al contrario nel portare a manifestazione l'essenza della modernità come dominio della volontà tecnica di potenza.

Per l'autrice il tema della tecnica sta alla base anche dei riferimenti all'ebraico che si trovano nei *Quaderni neri*, e riporta un passaggio

¹¹ *Ibid.*, p. 73.

Libri ed eventi

presente nel volume 97 della *Gesamtausgabe*, relativo all'‘autoannientamento’: «Quando ciò che è essenzialmente ‘ebraico’ (*das wesenhaft “Jüdische”*), in senso metafisico, lotta contro l'ebraico (*das Jüdische*), è raggiunto il culmine dell'autoannientamento»¹². Il riferimento alla Shoah è qui abbastanza evidente, e l'‘essenzialmente ebraico’ è la metafisica della potenza e del dominio tecnico sul mondo moderno. In questo senso è l'umanità stessa – e l'essere, attraverso l'umanità – che corre verso l'auto-annientamento tecnico (qui esemplificato dallo sterminio degli ebrei per mezzo della pianificazione tecnica operata dai nazisti): l'‘ebraico’ è il simbolo della metafisica onto-teo-logica, che alla fine del suo sviluppo assume la forma della civiltà tecnologica. Per comprendere il riferimento all'‘ebraico’, secondo Marafioti, si deve prendere in considerazione il modo in cui Heidegger intende la radice giudaico-cristiana della metafisica occidentale, che avrebbe condotto a questo auto-annientamento. È infatti a questo tema che viene dedicato il penultimo capitolo del libro. Nella *Conclusione* si afferma infine che «la concezione del ruolo giocato dalla cultura ebraico-cristiana nel corso della storia della metafisica, maturata nel contesto dell'elaborazione della *Seinsfrage*, esposta negli scritti heideggeriani più importanti e ripresa in alcuni passaggi degli *Schwarze Hefte*, rende Heidegger particolarmente ricettivo a uno degli stereotipi principali di qualsiasi tipo di antisemitismo, ossia quello dell'ebreo come incarnazione di ogni aspetto negativo del mondo moderno»¹³. Si tratterebbe quindi di pre-giudizi, di quel ‘si’ del *Man* che si affida al sentito dire senza indagare compiutamente e profondamente ciò che ripete. I pre-giudizi hanno potuto innestarsi nel pensiero heideggeriano che, per varie ragioni, sarebbe stato ricettivo a questi fraintendimenti; lo stesso pensiero heideggeriano sarebbe stato però poi capace di rendersi conto dei suoi ‘pre-giudizi’ e di ‘sospenderli’. Il bilancio che traccia Marafioti, facendo riferimento al ripensamento di Heidegger rispetto al nazionalsocialismo e al fatto che dopo la metà degli anni Quaranta, nei *Quaderni neri*, non compaiono più frasi critiche verso gli ebrei, è del pieno valore del pensiero heideggeriano. Esso, pur maturato attraverso ‘sentieri interrotti’ e ‘erramenti’

¹² Questa è la traduzione proposta nel testo da Marafioti. Cfr. *ibid.*, p. 73.

¹³ *Ibid.*, p. 129.

Libri ed eventi

nel campo della metafisica della potenza, sarebbe oggi in grado di costituire un antidoto al nichilismo alla base della barbarie nazista e degli innumerevoli lati oscuri della modernità.

