

segni e comprensione

segni   
e  
comprensione

RIVISTA SEMESTRALE  
ANNO XXXII NUOVA SERIE  
n. 95 LUGLIO/DICEMBRE 2018

ISSN: 1121 6530  
e-ISSN: 1828-5369

# segni e comprensione



**RIVISTA SEMESTRALE  
ANNO XXXII NUOVA SERIE  
n. 95 LUGLIO/DICEMBRE 2018**

**ISSN: 1121 6530  
e-ISSN: 1828-5369**

# “SEGNI E COMPRESIONE”

Rivista fondata da Giovanni Invitto nel 1987\*

**EDITOR IN CHIEF:** Daniela De Leo

**STEERING COMMITTEE:** Angela Ales Bello (Università Lateranense); Jean-Robert Armogathe (École Pratique des Hautes Études de Paris); Renaud Barbaras (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne); Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3); Pio Colonnello (Università della Calabria); Umberto Curi (Università di Padova); Franco Ferrarotti (Università di Roma 1); Marisa Forcina (Università del Salento); Giovanni Invitto (Università del Salento); Carlo Sini (Università di Milano); Pierre Taminioux (Georgetown University).

**EDITORIAL COMMITTEE:** Gabriella Armenise (Università del Salento); Alessandro Arienzo (Università di Napoli “Federico II”); Philippe Audegean (University of Nice – Sophia Antipolis); Angelo Bruno (Università del Salento); Florencio Vicente Castro (Universidad de Extremadura - Spagna); Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Roger Dadoun (Université de Paris VII-Jussieu); Antonio Delogu (Università di Sassari); Gilberto Di Petta (Università di Napoli “Federico II”); Renate Holub (University of California – Berkeley); William McBride (Purdue University West Lafayette, Indiana); Claudio Palazzolo (Università di Pisa); Carmen Guzman Revilla (Universitat de Barcellona); Paola Ricci Sindoni (Università di Messina); Christel

---

\* Presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali dell’Università degli Studi di Lecce, oggi Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università del Salento, con la collaborazione del “Centro Italiano di Ricerche fenomenologiche” con sede in Roma, diretto da Angela Ales Bello. La Rivista è iscritta al n. 389/1986 del Registro della Stampa, Tribunale di Lecce; quadrimestrale fino al 2017, dal 2018 semestrale; la versione elettronica è disponibile ai seguenti indirizzi:

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://www.mannieditori.it/Rivista/segni-e-comprensione> (1987-2009)

Taillibert (University of Nice – Sophia Antinopolis); Christiane Veauvy (CNRS); Sergio Vuskovic Royo (Universidad de Valparaiso); Frédéric Worms (ENS France).

**SCIENTIFIC COMMITTEE:** Pierandrea Amato (Università di Messina); Giuseppe Annacontini (Università del Salento); Nicola Antonetti (Università di Parma); Francesca Brezzi (Università Roma Tre); Bruno Callieri †; Annalisa Caputo (Università di Bari); Gennaro Carillo (Università di Napoli “Federico II”); Hervé A. Cavallera (Università del Salento); Giovanni Cera (Università di Bari); Françoise Collin †; Marco Antonio D’Arcangeli (Università dell’Aquila); Ennio De Bellis (Università del Salento); Ferruccio De Natale (Università di Bari); Silvano Facioni (Università della Calabria); Mariano Longo (Università del Salento); Luca Lupo (Università della Calabria); Roberto Maragliano (Università Roma Tre); Aniello Montano †; Fabrizio Palombi (Università della Calabria); Lucia Perrone Capano (Università di Foggia); Marco Piccinno (Università del Salento); Augusto Ponzio (Università di Bari); Nicola Russo (Università di Napoli “Federico II”); Giovanni Scarafile (Università di Pisa); Fabio Seller (Università di Napoli “Federico II”); Valeria Sorge (Università di Napoli “Federico II”); Fabio Sulpizio (Università del Salento); Laura Tundo (Università del Salento); Chiara Zamboni (Università di Verona).

**Consulting editors:** Lucia De Pascalis (Università del Salento), Deborah De Rosa (Università della Calabria); Ida Giugnatico (Université de Québec à Montréal); Elena Laurenzi (Università del Salento); Giulia Longo (Università di Napoli “Federico II”).

Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Salento – Piazza Tancredi, n7 - 73100 Lecce (LE) 73100 Lecce.

#### **INDEXING AND EVALUATION:**

La Rivista è in:

[DOAJ Directory of Open Access Journal](#)

[Ulrich's](#)

[Journal tocs](#)

[Google Scholar](#)

[Scientific Commons](#)

Dall'Anvur (Agenzia nazionale di valutazione della ricerca universitaria), la Rivista è collocata come Rivista Scientifica nell'Area 10 e Area 11.

### INFORMATIONS

I testi vanno inviati alla Direzione, indirizzati alla seguente e-mail: [segniecomprensione@unisalento.it](mailto:segniecomprensione@unisalento.it) e per conoscenza a [daniela.deleo@unisalento.it](mailto:daniela.deleo@unisalento.it)

I testi, in forma anonima, redatti secondo le norme redazionali, verranno esaminati secondo la procedura del *blind peer review*. Il comitato di referaggio è composto da studiosi di chiara fama, italiani e stranieri. Il responsabile della procedura di referaggio è a turno un membro dello *Steering Committee* della Rivista.

**Diritti e autorizzazioni.** Per ogni contributo accettato per la pubblicazione gli autori devono restituire alla redazione competente una lettera di autorizzazione, compilata e firmata. La mancata restituzione della lettera pregiudica la pubblicazione dell'articolo.

INDICE

**EDITORIALE**

**Daniela De Leo**

7

**SAGGI**

*Tra teologia e filosofia,  
antropologia e storia culturale*

SULL'AMBIGUA EREDITÀ CRISTIANA DELLA  
SECOLARIZZAZIONE

**Andrea Aguti**

11

PER UNA FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE

**Angela Ales Bello**

27

LA RELIGIONE DOPO LA CRITICA ALLA RELIGIONE:  
MODERNITÀ E PLURALISMO

**Francesca Brezzi**

51

*Religione e religiosità nella storia*

FEDE E MOLTITUDINI.

SUGLI ASPETTI RELIGIOSI DELLA PSICOLOGIA FREUDIANA  
DELLE MASSE

**Deborah De Rosa**

62

SULLE TRACCE DELLA MISTICA SOLITARIA E “ALLE SOGLIE”  
DELLA CHIESA DI SIMONE WEIL

**Ida Giugnatico**

73

RELIGIONE E SENSIBILITÀ  
SU ALCUNI MOTIVI “ESTETICI” IN ERNESTO DE MARTINO

**Francesco Lesce**

94

CALOGERO, CAPITINI E LA MORTE DI DIO

**Francesco Postorino**

110

L’ANTICRISTO E IL CATTOLICESIMO A PARTIRE DALLA  
RIFLESSIONE NIETZSCHEANA  
SUL BUON EUROPEO

**Ivan Rotella**

126

**NOTE**

SULLA PASSIVITÀ DEL SENTIRE.  
A PROPOSITO DI UNA RECENTE PUBBLICAZIONE

**Silvano Facioni**

143

**SCHEDE DI LIBRI**

**a cura di Hervé A. Cavallera**

Fabio Farotti, *L’eternità mancata di Spinoza*

Guglielmo Gallino, *Giovanni Gentile. L’apologia del pensiero*

Donato Jaja, *Sentire e pensare. L’idealismo nuovo e la realtà*

Pier Franco Quaglieni, *Grand’Italia*

Rodolfo Sideri, *Fascisti prima di Mussolini. Il fascismo tra storia e  
rivoluzione*

150

CRITERIUM VERITATIS NEL DIALOGO  
TRA RELIGIONE E FILOSOFIA

Daniela De Leo

La ricerca di un *criterium veritatis* ha tessuto la trama di un continuo dialogo tra religione e filosofia.

Ponendo l'accento sulla filosofia come strumento logico-dimostrativo, oppure come indagine storico-ermeneutica.

Riferirsi alla filosofia intesa in *sensu lato* per la ricerca teologica è un'istanza ribadita dal dettato conciliare di *Optatam totius* 15 e 16, con i relativi rinvii ai testi del Vaticano II, in particolare a *Sacrosanctum Concilium*. È sintomatica una ripresa referenziale alla filosofia, operata da Paolo VI, in uno dei suoi *Discorsi sul rinnovamento liturgico*, durante l'Udienza generale del 22 agosto 1973. Paolo VI, nel secondo punto scrive: «sarà sempre opportuna una catechesi, filosofica, scritturale, teologica, pastorale, circa il culto divino, quale la Chiesa oggi professa»<sup>1</sup>. Di altro valore magisteriale, pur in continuità con gli orientamenti di Paolo VI, è il testo che leggiamo nella Lettera Enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II del 14 settembre 1998: «La teologia si organizza come scienza della fede alla luce di un duplice principio metodologico: l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei*. Con il primo essa entra in possesso dei contenuti della Rivelazione, così come sono stati esplicitati progressivamente nella Sacra Tradizione, nella Sacra Scrittura e nel Magistero vivo della Chiesa. Con il secondo la Teologia vuole rispondere alle esigenze proprie del pensiero mediante la riflessione

---

<sup>1</sup> *Insegnamenti*, XI [1973] 789-792.

speculativa» (n. 65). Ribadire la necessità della filosofia, per progredire nella conoscenza della verità e per rendere sempre più umana l'esistenza terrena, risuona anche nelle linee programmatiche del *Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia* a cura della Congregazione per l'Educazione Cattolica (28 gennaio 2011).

Ma nel momento in cui, la riduzione riflessiva è posta in atto dallo sguardo critico e l'auto-sottrazione alla metafisica induce il processo di decostruzione dell'esistenza di Dio come il *criterium veritatis*, il pensiero filosofico ritorna alla religione come fenomeno col quale confrontarsi dialetticamente.

Il fenomeno religioso non è più, in quanto non è solo, l'*ens* dell'impianto onto-teologico, e pertanto diviene difficile darne una definizione.

Cicerone fece derivare il termine da *relegere* "quelli che compivano con accortezza tutti gli atti del culto divino" e perciò furono detti religiosi, come eleganti da *elegere*, diligente da *diligere* e intelligenti da *intellegere*; infatti in tutte queste parole si nota il medesimo valore di *legere* che c'è in religione<sup>2</sup>.

Lattanzio invece (*Divinae institutiones* IV, 28) e Agostino (*Retract.* I, 13) fanno derivare la parola da *religare*. Lattanzio cita a questo proposito l'espressione di Lucrezio "sciogliere l'animo dai nodi" (*De Rerum Natura*, I, 930). Nella età moderna la definizione del termine "religione", sia come credenza nella garanzia soprannaturale, che come tecniche dirette a ottenere o conservare tal garanzia, si complessifica, risultando compito ineludibile quanto improbo: è infatti evidente che, se una definizione non può prendere il posto di una indagine, quest'ultima non può avere luogo in assenza di una definizione.

Anche Max Weber aveva sostenuto che: «una definizione di ciò che la religione è non può trovarsi all'inizio, ma caso mai, alla fine di un'indagine come quella che segue»<sup>3</sup>.

Il problema della difficoltà di giungere ad una definizione univoca, è da rinvenire nel fatto che cerchiamo di classificare il concetto, invece di rintracciarne il senso nell'uso che ne facciamo: «studiando le attività umane

---

<sup>2</sup> *De natura deorum*, II, 28, 72.

Sull'etimologia di "religio" si possono vedere gli studi di Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Saint-Amand, Ch.A. Bedy, 1963, pp. 172-179 e Godo Lieberg, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio*, "Rivista di Filologia Classica", (102) 1974, pp. 34-57.

<sup>3</sup> Max Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1968, p.411.

nessuno dei concetti di cui disponiamo può essere definito con assoluta precisione, e, sotto questo aspetto, *religione* non si trova in una situazione migliore di "arte", "società", "storia", "politica", "scienza", "linguaggio" e innumerevoli altre parole. Ogni definizione della religione deve essere fino ad un certo punto, arbitraria, e, per quanto scrupolosamente tentiamo di far sì che si conformi all'impiego attuale della parola nel linguaggio comune, molte persone riterranno che la nostra definizione comprenda troppo o troppo poco»<sup>4</sup>.

È trascorso quasi un secolo da quando William James tenne le sue celebri *Gifford Lectures* a Edimburgo sul tema *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, eppure le sue riflessioni sulla problematicità di riuscire a trovare un'identità concettuale al termine risultano attuali. Infatti il luogo *reale* della religione va cercato nell'esperienza oggettiva.

Ed ecco che interrogare le molteplici implicazioni presenti nel concetto di religione, porta a misurarsi con una fitta serie di questioni che intrecciano la teologia e la filosofia, l'antropologia e la storia culturale. Le domande che scaturiscono da tale intreccio, inoltre, devono tenere presente la singolare compresenza di bisogno religioso e di rifiuto o disinteresse per la dimensione del sacro che, nella coscienza contemporanea, tendono spesso a trasmutarsi l'uno nell'altro.

«Stiamo andando incontro ad un tempo completamente non-religioso; gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi. Anche coloro che si definiscono sinceramente "religiosi", non lo mettono in pratica in nessun modo; presumibilmente, con "religioso" essi intendono qualcosa di completamente diverso»<sup>5</sup>. Ciò avviene in quanto l'etica mondana diventa sfera autonoma dalla religione e dalla scienza, e il sacro un mero dominio dell'uomo.

Dunque, nell'epoca del "disincanto del mondo" che ha visto fiorire accanto al vitalismo, la teologia kerigmatica di Bultmann, il cristocentrismo di Karl Barth, le meditazioni di von Balthasar sul Cristo, ha ancora senso la cristologia per la filosofia?

Comunque vero è che, anche dopo la teologia della morte di Dio, la questione cristologica continua ad esercitare pienamente la sua affascinante influenza: basti pensare, accanto al tentativo disperato di Hermann Braun, che sacrifica la cristologia all'antropologia, al Dio sofferente di Bonhoeffer o anche al "cristianesimo senza Dio" dei nostri tempi. La ricerca della

---

<sup>4</sup> Leszek Kołakowski, *Se non esiste Dio*. Il Mulino, Bologna 1997.

<sup>5</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Paoline, Milano 1988, pp. 348-350.

religiosità, di un atteggiamento religioso fondato sulla “*pietas*” nel duplice significato di senso della fede e senso della creaturalità, attenzione al divino, e di “*misericordia*”, pietà e compassione, però traccia ancora il cammino conoscitivo. Infatti più coscientemente, nel nostro tempo, emerge la natura di *Homo religiosus* dell’essere umano: la secolarizzazione del mondo moderno, non è riuscita a sostituire né la religiosità né l’inclinazione umana a generare religione, pur avendole posti certi limiti.

La mente umana è predisposta a credere: da questa prospettiva la religione potrebbe essere considerata una proprietà connaturata all’essere umano. Il culto del sacro è frequente, l’atteggiamento agnostico nei confronti della vita può negare il soprannaturale, ma non il sacro. E in questa visione la corrente del disincanto è potente, ma circoscritta e stimola i re-incantamenti.

Abbiamo, di fronte a noi, una situazione per molti versi contraddittoria, che rappresenta una vera e propria sfida per il pensiero.

Per avvicinarsi a questo ambito problematico, occorre tenere conto della pluralità delle esperienze religiose, del dialogo interreligioso. Occorre, dunque, continuare ad interrogarsi, per resistere alla deriva verso una religione soltanto immaginata, verso lo spiritualismo rarefatto che caratterizza per molta parte la religiosità del post-moderno.

I saggi presentati in questo numero rispondono alla *Call*, suggerita dal Professore Pio Colonnello componente dello *Steering Committee* della Rivista, e affrontano la problematicità che l’interrogarsi sul religioso schiude, mettendone in luce i cambiamenti in atto nell’epoca della diasporizzazione del mondo. Conducono, così, il lettore a ripensare in maniera nuova il rapporto tra religione e religioni, tra religione e religiosità, tra religione, rivelazione e orizzonte della storicità.

## SULL'AMBIGUA EREDITÀ CRISTIANA DELLA SECOLARIZZAZIONE

**Andrea Aguti\***

### *Abstract*

The essay reflects on the relationship between Christianity and modern secularization and on the frequent subordination of Christian theology to the latter's demands. After emphasizing the ambiguity of the genealogical relationship between Christianity and modern secularization, according to the plurality of its meanings, the essay shows how the theological assumption of the issue of secularization in the second half of the twentieth century has produced, in some cases, a secularization of the same Christian theology. Finally, it proposes to overcome the theological relevance of the secularization.

*Keywords:* Secularization, Christianity, Theology of secularization, Friedrich Gogarten, Religion and society.

### *Osservazioni introduttive*

In questo saggio propongo una sintetica riflessione, indotta da una circostanza occasionale e quindi tutt'altro che sistematica<sup>1</sup>, sul tema del rapporto tra

---

\* Università di Urbino.

<sup>1</sup> L'occasione è stata il Convegno *Ripensare la Riforma nel tempo della secolarizzazione*, Firenze, Certosa del Galluzzo, 27 ottobre 2018, organizzato collateralmente alla presentazione del volume di Andrea Aguti-Luigi Alfieri-Guido Dall'Olio-Luca Renzi (a cura

secolarizzazione moderna e cristianesimo. Si tratta, ovviamente, di un tema molto ampio al quale però mi avvicino con un intento più circoscritto, che è quello di mettere in luce alcuni elementi di ambiguità che sono emersi nel declinare questo rapporto da parte della teologia cristiana e alcuni rischi teorici che, a mio modo di vedere, andrebbero evitati.

In questione non è il fatto che esista un rapporto tra secolarizzazione moderna e cristianesimo, bensì come debba essere inteso. Dal punto di vista storico, è indiscutibile che il processo di secolarizzazione in Europa si sia avviato a seguito della Riforma protestante e delle guerre di religione che l'hanno seguita. Altrettanto indubitabile è che debba esistere un qualche legame tra cristianesimo e secolarizzazione, visto che la seconda si è sviluppata proprio in un *milieu* cristiano e non in altri contesti culturali e religiosi, per quanto, una volta prodottasi, risulti esportabile anche in questi ultimi. Quello che è in discussione è, invece, se la secolarizzazione sia stata un effetto inevitabile del ruolo esercitato dal cristianesimo nella cultura occidentale oppure se sia stata un effetto evitabile, ma coscientemente desiderato e voluto, o infine se sia stata un effetto indesiderato e non voluto<sup>2</sup>. Tutte e tre le interpretazioni sono possibili e sono state proposte e ampiamente discusse<sup>3</sup>; tuttavia, c'è un aspetto fra gli altri che colpisce nel dibattito sulla secolarizzazione, almeno a livello teologico, cioè il fatto che intorno alla metà del secolo scorso si è passati da un paradigma interpretativo del tutto negativo, per il quale, come ricorda Hermann Lübbe, la secolarizzazione era sinonimo di scristianizzazione, ovvero fungeva da «denominatore comune della catastrofe universale d'Europa», a uno positivo che ha enfatizzato l'inevitabilità e perfino la desiderabilità da un punto di vista cristiano della secolarizzazione<sup>4</sup>.

La responsabilità di questo repentino cambio di paradigma è da attribuire prevalentemente alla teologia protestante del Novecento o almeno

---

di), *Lutero e i 500 anni della Riforma*, ETS, Pisa 2018. Il testo che qui presento è la rielaborazione della relazione presentata al convegno.

<sup>2</sup> In questa sede non prendo in considerazione il dibattito sulla legittimità dell'epoca moderna che ha visto contrapporsi, com'è noto, le tesi di Hans Blumenberg e di Karl Löwith. Mi limito a osservare che la tesi di quest'ultimo, che concepisce i valori del moderno come il prodotto di una secolarizzazione di quelli cristiani, può essere intesa in senso descrittivo e non valutativo. Essa non delegittima necessariamente questi valori, ma suggerisce che essi non sono pienamente comprensibili se non li si colloca nell'orizzonte su cui si stagliano.

<sup>3</sup> Una panoramica della discussione attuale sulla secolarizzazione in ambito filosofico-teologico la si può trovare, tra l'altro, in Graziano Lingua (a cura di), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Pensa Multimedia, Lecce 2015.

<sup>4</sup> Cfr. Hermann Lübbe, *Secolarizzazione*, trad. di Paolo Pioppi, Il Mulino, Bologna 1970.

a una parte di essa. Le riflessioni svolte da Dietrich Bonhoeffer sul rapporto tra cristianesimo e cosiddetto mondo adulto e sulla interpretazione non religiosa del cristianesimo nelle sue lettere dal carcere, dei primi anni Quaranta, hanno avuto una notevolissima ricezione, che resta per molti versi sorprendente considerato il loro carattere frammentario e allusivo. La riflessione di Friedrich Gogarten, a cui mi riferirò tra breve, nei primi anni Cinquanta, ha offerto le coordinate teologiche per interpretare la secolarizzazione come un fenomeno connaturale alla fede cristiana, fino ad arrivare all'assunzione teologica della secolarizzazione con la cosiddetta teologia della secolarizzazione verso la metà degli Sessanta.

Una volta compiuto questo percorso, e in concomitanza con l'affermazione della teoria della secolarizzazione sul piano sociologico, il discorso sulla secolarizzazione ha iniziato ad esercitare una vera e propria funzione normativa sul piano teologico, sicché il problema preponderante è divenuto quello di come parlare del Dio cristiano nel contesto della secolarizzazione, considerata come una vera e propria cesura epocale. Nel frattempo, cavalcata l'onda, i sociologi hanno per lo più abbandonato la teoria della secolarizzazione e oggi parlano volentieri di società post-secolare<sup>5</sup>, per quanto non sia ben chiaro che cosa si debba intendere con questo aggettivo. I teologi cristiani, per contro, indugiano volentieri sul tema della secolarizzazione proprio a motivo della presunta eredità cristiana di essa<sup>6</sup>.

C'è indubbiamente qualcosa di paradossale in questo atteggiamento, che tuttavia è coerente con il cambio di paradigma al quale ho accennato prima: se la secolarizzazione è un prodotto del cristianesimo, la fine della secolarizzazione rappresenta un ennesimo aspetto della perdita di rilevanza del cristianesimo nella società attuale, e la difesa della secolarizzazione, declinata magari contro la rinascita dei fondamentalismi religiosi, l'ultimo appiglio per la rivendicazione *sub contraria specie* di una radice cristiana dell'Occidente moderno. Questo esito, però, segnala il vicolo cieco nel quale si è infilata l'interpretazione teologica della secolarizzazione: se per rivendicare il ruolo che il cristianesimo ha avuto nella società occidentale moderna ci si deve appellare ad un fenomeno che ha largamente contribuito

---

<sup>5</sup> Il ripensamento in ambito sociologico della centralità del concetto di secolarizzazione è iniziato almeno nella metà degli anni Ottanta del secolo scorso. Ne offre, tra gli altri, un buon esempio, David Lyon, *Rethinking Secularization. Retrospect and Prospect*, in «Review of Religious Research», 26 (1985), 3, pp. 228-243.

<sup>6</sup> Uno degli ultimi esempi è il primo capitolo del libro di Ingolf U. Dalferth, *Trascendenza e mondo secolare. Orientamento della vita alla Presenza ultima*, trad. di Andrea Aguti, Queriniana, Brescia 2016, pp. 19-58.

a marginalizzare e privare di rilevanza il cristianesimo stesso, è evidente che ci troviamo di fronte ad un cortocircuito interpretativo.

Quello che vorrei fare in questo saggio è nient'altro che proporre qualche spunto di riflessione che serva a superare l'*impasse*. Lo farò dapprima tentando di dimostrare che la secolarizzazione moderna, nei diversi sensi in cui può essere intesa, nutre un rapporto ambiguo e tutt'altro che diretto con il cristianesimo. Poi cercherò di mostrare come una delle interpretazioni teologiche più consistenti della secolarizzazione, quella offerta da Gogarten, porti in modo esemplare alla secolarizzazione della teologia stessa e infine mi limiterò a suggerire una visione alternativa sul rapporto tra secolarizzazione e cristianesimo.

### *Cristianesimo e secolarizzazione*

Della secolarizzazione si può parlare in modi diversi e non del tutto coerenti fra loro. Tra i sociologi della religione vi è stato chi, proprio nel periodo in cui questo concetto andava affermandosi, ha sostenuto la necessità di eliminarlo a causa della sua ambiguità e del significato ideologico che spesso gli è attribuito<sup>7</sup>. Ad ogni modo, nella discussione recente si è affermato un triplice senso di secolarizzazione che è stato messo in luce da diversi studiosi, in particolare da José Casanova in ambito sociologico e Charles Taylor in quello filosofico<sup>8</sup>. La secolarizzazione può dunque essere intesa come declino progressivo della credenza e della pratica religiose fino al limite della loro scomparsa, come privatizzazione della religione, cioè come rinuncia della religione alla funzione di legittimazione della società del suo complesso, riduzione ad un sotto-sistema sociale e perdita di rilevanza pubblica e infine come irriducibile processo di pluralizzazione delle credenze religiose.

Tutti e tre questi significati di secolarizzazione hanno una loro motivazione, anche se tutti sono discutibili. In particolare, il primo significato appare oggi assai meno plausibile di un tempo, considerato che la prognosi della fine della religione si è rivelata infondata. Sociologi della religione come Peter Berger che l'hanno sostenuta alla fine degli anni Sessanta, hanno

---

<sup>7</sup> Cfr. David Martin, *Toward Eliminating the Concept of Secularization*, in Julius Gould (ed.), *Penguin Surveys of the Social Sciences*, Penguin, Harmondsworth 1965, pp. 169-182.

<sup>8</sup> Il riferimento è ai loro studi oramai divenuti classici: José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, trad. di Maurizio Pisati, Il Mulino, Bologna 2000, Charles Taylor, *L'età secolare*, trad. di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009.

ammesso l'errore nella previsione<sup>9</sup>. Infatti, pur scontando un calo della pratica religiosa e un aumento dell'indifferenza religiosa, le società occidentali non sono affatto divenute a-religiose e le religioni tradizionali non sono scomparse. Al contrario, le percentuali di affiliazione religiosa alle religioni tradizionali, soprattutto in certi paesi europei, sono ancora elevate e non mancano di affermarsi nuovi movimenti religiosi o religioni provenienti da altri contesti culturali.

Anche il secondo significato di secolarizzazione appare discutibile nella misura in cui la religione, nella sua forma istituzionale o meno, ha continuato e continua a giocare un ruolo nella sfera pubblica delle società occidentali, soprattutto quando sono in gioco delicate questioni etiche o politiche. Il terzo significato di secolarizzazione è probabilmente quello più sostenibile oggi, anche se sembra restituire soltanto una parte di quello che la secolarizzazione moderna ha prodotto in Occidente.

Comunque stiano le cose a questo riguardo, si fa fatica a istituire un univoco nesso causale tra il cristianesimo e la secolarizzazione in tutti e tre questi sensi. Se prendiamo il primo senso è abbastanza ovvio che il cristianesimo non può aver intenzionalmente promosso un processo di declino della religione in generale e quindi anche di sé stesso o comunque, se lo ha fatto, lo ha fatto al prezzo di una grave auto-contraddizione. La Riforma protestante non intendeva distruggere il cristianesimo, ma, appunto riformarlo dal punto di vista teologico ed ecclesiale. La squalificazione delle credenze religiose diverse da quella cristiana e quella delle credenze cristiane diverse dalla propria era fatta in funzione dell'affermazione di quest'ultima.

L'Europa che i Riformatori avevano in mente era pur sempre un'Europa cristiana o come minimo religiosa. Altrimenti non si capirebbe, per fare degli esempi, l'esaltazione romantica del cristianesimo di un Novalis o l'impegno apologetico di un pensatore come Schleiermacher nei confronti della religione. Anche la netta distinzione tra fede cristiana e religione proposta dalla teologia dialettica nella prima parte del Novecento era funzionale a riaffermare la pretesa di verità del cristianesimo rispetto ad altre religioni o pseudo-religioni, anche se è vero che essa ha finito per offrire una giustificazione del processo di secolarizzazione: se il fenomeno religioso è suscettibile di una critica teologica, la secolarizzazione può legittimamente

---

<sup>9</sup> Berger ha fatto ammenda in molti testi, confessando da ultimo, in *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, trad. di Mario Mansuelli, EMI, Bologna 2017, p. 53, che «mi ci sono voluti molti anni per giungere alla conclusione che la teoria della secolarizzazione era empiricamente insostenibile».

proporsi come esecuzione pratica di questa critica e naturalmente essa deve toccare anche il cristianesimo, perché se il cristianesimo si tirasse fuori arbitrariamente dall'ambito della religioni commetterebbe la fallacia dell'auto-eccezione: la secolarizzazione vale per tutti, tranne che per me.

Come ho detto prima, chi ha percorso con coerenza fino in fondo questa strada è stata la cosiddetta teologia della secolarizzazione, che ha tentato di operare una piena legittimazione teologica della secolarizzazione, mostrando che quest'ultima è un esito del tutto coerente e auspicabile a partire dai presupposti religiosi del cristianesimo. Alla metà degli Sessanta, la teologia della secolarizzazione si è sovrapposta ad un altro movimento teologico, la teologia della morte di Dio o teologia radicale che, sebbene distinto dalla prima, ne ha svolto in modo conseguente l'intuizione. Seguendo una linea di pensiero che da Lutero passa attraverso Hegel e arriva fino a Nietzsche, i teologi della morte di Dio hanno inteso la secolarizzazione come l'inveramento sul piano socio-culturale della morte di Dio annunciata dal cristianesimo, sicché una società secolarizzata sarebbe anche quella autenticamente cristiana. Come scriveva Thomas Altizer, il più rappresentativo tra i teologi della morte di Dio, «il cristiano radicale riconosce nel vuoto spirituale del nostro tempo l'attuarsi storico dell'auto-annientamento di Dio»<sup>10</sup>.

Così concepita, la teologia della secolarizzazione ha rappresentato un ennesimo episodio della strategia di adattamento del messaggio cristiano al contesto socio-culturale in cui risuona, e certamente anche un modo indiretto per riaffermare un primato del cristianesimo nella società occidentale, ma il carattere auto-contraddittorio di questo tentativo è risultato palese. Ad un orecchio divenuto religiosamente sordo, non si può più nemmeno annunciare il messaggio del cristianesimo, che in fondo rimane una religione fra le altre. Per questo, con felice senso dell'ironia, Peter Berger ha scritto che i teologi della secolarizzazione si sono messi «nella scomoda posizione di qualcuno che esalti i piaceri del sesso in una comunità di impotenti, oppure i piaceri della musica in una comunità di sordi»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Thomas J. J. Altizer, *Il vangelo dell'ateismo cristiano*, trad. di A. M. Micks, Ubaldini, Roma 1969, p. 110. Echi di questa impostazione risuonano oggi nelle interpretazioni del cristianesimo da parte del postmodernismo filosofico di Gianni Vattimo e John Caputo, anche se la metafora prevalente non è tanto quella della morte di Dio quanto piuttosto della sua "debolezza". Naturalmente una condizione di estrema debolezza può assomigliare molto alla morte.

<sup>11</sup> Peter Berger, *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, trad. it. di Giovanna Bettini, Il Mulino, Bologna 1992, p. 31.

Anche se consideriamo il secondo senso di secolarizzazione, il nesso tra secolarizzazione e cristianesimo è tutt'altro che evidente. Indubbiamente la cristianità occidentale nel corso dell'epoca moderna ha preso maggiore consapevolezza, rispetto a quella antica e medioevale, del rapporto soltanto indiretto che lega l'autorità religiosa a quella politica, e ha preso atto della non necessaria rilevanza che le credenze religiose hanno per l'intera società, ma è certo che le chiese cristiane non hanno mai rinunciato ad esercitare un ruolo pubblico e non si sono mai considerate totalmente impolitiche. Questo vale anche per le chiese riformate. La dottrina luterana dei due regni non intendeva affatto promuovere una concezione secolare dello Stato e Lutero ha invocato con decisione il braccio armato dell'autorità civile contro quelli che egli considerava eretici. La Ginevra di Calvino non è stata esattamente un esempio di distinzione tra stato e chiesa, e anche il principio della libertà religiosa che è nata in seno alle chiese protestanti è stato rivendicato per evitare l'oppressione della dissidenza religiosa da parte di queste ultime, non per separare il cristianesimo dalla società. Ne è conferma la rilevanza sociale del fenomeno religioso negli Stati Uniti, dove molti dissidenti religiosi europei hanno trovato la loro patria. Questa rilevanza, che fa parlare ancora oggi della presenza in quel paese di una "religione civile", è dovuta proprio al fatto che la religione è stata concepita dai padri fondatori di quella nazione come un fattore determinante per la creazione e il mantenimento di un'identità nazionale<sup>12</sup>.

Anche nell'Europa secolarizzata, peraltro, sopravvivono casi emblematici di commistione tra religione e politica: la regina d'Inghilterra è tutt'oggi il governatore supremo della chiesa anglicana, mentre in uno dei paesi europei che vede il più basso livello di pratica religiosa, la Danimarca, la chiesa luterana è ancora oggi chiesa di stato, per non menzionare il caso del papa romano, che fra i suoi titoli ha ancora quello di sovrano dello stato vaticano. Tutti questi esempi indicano con chiarezza che la privatizzazione della religione non è un elemento intenzionalmente perseguito dalle chiese cristiane nella modernità. Naturalmente si può sostenere che il punto di vista delle chiese cristiane non sia totalmente rappresentativo della visione cristiana del mondo, e fare riferimento a sette o comunità cristiane che vivono separate dalla società e hanno un atteggiamento totalmente impolitico, ma si può discutere se e quanto queste ultime possano nutrire l'ambizione di rappresentare la visione cristiana del mondo.

---

<sup>12</sup> Sulla religione civile americana rimangono ancora di riferimento gli studi di Robert Bellah, come *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*, Crossroads, New York 1987.

Infine, se prendiamo il terzo significato di secolarizzazione che ho richiamato, quello di pluralizzazione irriducibile delle credenze religiose, il risultato sembra lo stesso. La Riforma protestante ha indubbiamente avviato in Europa il processo di diversificazione delle credenze religiose, rompendo l'unità religiosa dell'Occidente e rendendo l'identità religiosa una questione di appropriazione individuale, ma un riconoscimento *de jure* e non soltanto *de facto* della pluralità religiosa è arrivato molto tardi anche nella teologia protestante. La teoria del pluralismo religioso, cioè quella teoria che riconosce una uguale pretesa di verità a religioni diverse dal cristianesimo, ha iniziato ad essere proposta soltanto negli anni Settanta del secolo scorso dal filosofo della religione John Hick, che proveniva dal presbiterianesimo. Ma questa teoria, che pure si è imposta nel dibattito filosofico e teologico contemporaneo come una teoria di riferimento, non rappresenta certamente la posizione ufficiale delle chiese protestanti ed è contestabile sul piano filosofico e teologico<sup>13</sup>. Oggi, proprio all'interno della teologia protestante è più facile trovare articolate difese dell'esclusivismo, cioè della teoria che considera soltanto una religione come vera, mentre la chiesa cattolica ha preso posizione in più occasioni contro il pluralismo religioso e i suoi rappresentanti, sostenendo una posizione inclusivistica.

Da questo si evince che il riconoscimento della condizione di pluralità religiosa non collima nella coscienza cristiana con il ritenere quest'ultima come un dato irreversibile, poiché se così fosse il mandato apostolico di annunciare il cristianesimo alle genti non sarebbe più valido. Un cristianesimo che rinunciasse alla predicazione del vangelo, perché riconosce la diversità religiosa come un dato definitivo, avrebbe perso la propria ragion d'essere. Questo naturalmente non significa che, dentro e fuori il cristianesimo, non sia auspicabile un dialogo interreligioso volto alla migliore comprensione reciproca e alla comune gestione dei molti problemi pratici che vengono dalla convivenza di molteplici fedi religiose in una medesima società, ma certamente significa che la secolarizzazione intesa come irriducibile pluralità delle credenze religiose non è affatto un esito desiderato dal cristianesimo.

---

<sup>13</sup> Per alcuni elementi di critica nei confronti di Hick e della teoria del pluralismo religioso mi permetto di rimandare a Andrea Aguti, *Pretesa di assolutezza e pluralità religiosa*, in Maurizio Migliori (a cura di), *Assoluto e relativo. Un gioco complesso di relazioni stabili e instabili*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 123-135.

### *L'interpretazione di Gogarten*

Se si condividono le osservazioni precedenti, la domanda su quale sia il legame tra cristianesimo e secolarizzazione moderna rimane del tutto aperta. Un tentativo di risposta a questa domanda è presente nel libro *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* di Friedrich Gogarten<sup>14</sup>. Il libro, pubblicato nel 1953, non soltanto ha dato un contributo fondamentale per l'assunzione teologica del tema della secolarizzazione, ma ha offerto, a mio modo di vedere, un esempio privilegiato dell'ambiguità con cui tale tema può essere trattato in prospettiva cristiana. Non intendo qui tracciare compiutamente il senso della interpretazione gogarteniana della secolarizzazione, ma soltanto indicare i suoi punti qualificanti per mostrare l'esito a cui perviene.

L'analisi di Gogarten muove da due assunti preliminari: il primo è che la teologia cristiana deve trattare riflessivamente del tema della secolarizzazione, da lui definita come «la trasformazione di idee, conoscenze ed esperienze, originariamente cristiane – in idee, conoscenze ed esperienze della ragione umana universale»<sup>15</sup>, anziché respingerlo. La secolarizzazione, infatti, è un evento di fronte al quale non si può chiudere gli occhi, perché anche se avesse un significato ostile alla fede cristiana, esso segnalerebbe un fallimento di quest'ultima nel dare forma al mondo nell'epoca pre-moderna e quindi sfiderebbe comunque la fede cristiana. Ma soprattutto la teologia deve affrontare il tema della secolarizzazione perché essa è una conseguenza della stessa fede cristiana.

Il secondo assunto gogarteniano è che la secolarizzazione non deve significare la mondanizzazione della fede cristiana, cioè il venire meno della rivelazione, poiché la «fede cristiana senza rivelazione è un pesce senza acqua, un re senza corona»<sup>16</sup>, bensì la mondanizzazione del mondo. Che cosa si intende con questo?

Secondo Gogarten la specificità e la novità della fede cristiana nel contesto religioso dell'antichità consistono nella rottura della concezione mitica del mondo nel quale l'uomo è vincolato ad un ordine ritenuto sacrale.

La fede cristiana concepisce il mondo e l'uomo come creature di Dio e quindi interdice un'adorazione idolatrica di essi senza però svalutare il mondo come fa la gnosi, e quindi senza contrapporre dualisticamente Dio al mondo. La rottura del vincolo mitico trova il suo modello originale nella

---

<sup>14</sup> Cfr. Friedrich Gogarten, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, trad. it. di Francesco Coppellotti, Morcelliana, Brescia 1972.

<sup>15</sup> Ivi, p. 7.

<sup>16</sup> Ivi, p. 13.

chiamata dell'uomo da parte di Dio a vivere nella condizione di figliolanza e nella risposta positiva dell'uomo, che riconosce la salvezza come un dono divino. Mediante la chiamata di Dio, l'uomo viene quindi liberato dal vincolo con il mondo e costituito signore su qualsiasi cosa, essendo al tempo stesso chiamato alla responsabilità per il mondo, cioè a conoscere e prendersi cura del mondo.

Il peccato costituisce la perdita della propria condizione di figliolanza, a seguito della quale l'uomo ricade nella schiavitù, cioè nell'idolatria di un qualche elemento del mondo oppure nell'assolutizzazione della propria responsabilità verso il mondo. Quest'ultimo caso si dà per mezzo della legge: la responsabilità verso il mondo implica il dare un ordine al mondo, ma l'ordine non esiste senza una legge e l'adempimento della legge assume il significato di un mezzo autonomo di salvezza. La legge, quindi, secondo il dettato paolino, si contrappone alla fede. Questa è la coscienza della propria nullità e del fatto che la salvezza proviene soltanto da Dio, quella esprime l'autocoscienza dell'uomo fondata in sé stessa. Come scrive Gogarten, «il conoscere e il prendersi cura divengono peccaminosi quando l'uomo, provvedendo a se stesso, si chiude in sé; quando cioè pensa di poter bastare a se medesimo e di poter essere salvo in se stesso»<sup>17</sup>.

Prende così forma la giustificazione cristiana della secolarizzazione: quest'ultima è un "destino", nel senso che la mondanizzazione del mondo è inscritta programmaticamente nel messaggio cristiano, ma è anche una speranza perché la secolarizzazione, nel suo significato autentico, non consiste in una rinnovata chiusura del mondo in sé stesso, ma nella libertà dell'uomo dal mondo per Dio. La secolarizzazione in senso autenticamente cristiano implica quindi l'autonomia dell'uomo nell'esercizio delle cose mondane e la responsabilità per esse, così come la storicizzazione dell'essere umano che si apre al futuro, ma proibisce l'elevazione di questo esercizio di responsabilità verso la totalità, ovvero la donazione totale di senso alla storia e al futuro da parte dell'uomo. L'atteggiamento secolare compatibile con la fede cristiana è quindi quello che considera il mondo semplicemente come mondo e riconosce che la ragione umana trova un limite invalicabile di fronte all'idea di intero che pure le si pone davanti. La formula che Gogarten usa per designare questo tipo di atteggiamento secolare è quello di «un non-sapere che ricerca»<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 50.

<sup>18</sup> Ivi, p. 143.

Questo atteggiamento secolare può tuttavia degradarsi, divenendo quello che Gogarten chiama “secolarismo”. Le due principali forme del secolarismo che egli individua nel nostro tempo sono rappresentate dalle ideologie di salvezza intramondane (Gogarten si riferisce in particolare al comunismo sovietico) che mantengono una visione comprensiva della storia e attribuiscono all’attività umana un significato salvifico e dal nihilismo «che in maniera aperta o latente dichiara inutile e priva di significato ogni domanda che vada al di là del semplice visibile e afferrabile»<sup>19</sup>.

La tesi di Gogarten è dunque chiara: la secolarizzazione moderna ha la sua radice nella fede cristiana, e non è affatto un fenomeno anticristiano. Ma questa tesi rappresenta un modo per conferire ancora una volta un primato al cristianesimo proprio dentro al mondo secolarizzato oppure per arrendersi di fronte alla secolarizzazione e riconoscerla come un inveramento della fede cristiana? Detto in altri termini: quale rapporto deve intrattenere la fede cristiana con il fenomeno della secolarizzazione?

Nel rispondere a questa domanda Gogarten osserva che «non vi è fede senza la secolarizzazione del rapporto del credente con il mondo, ma certamente vi è secolarizzazione anche senza la fede»<sup>20</sup>. Ciò significa che la secolarizzazione dipende genealogicamente dalla fede cristiana, ma una volta prodottasi non vi dipende più, perché essa vale per conto proprio. La fede cristiana deve quindi riconoscere realmente l’autonomia dell’uomo davanti a Dio, e rinunciare ad avere l’ultima parola di fronte al mondo che si è secolarizzato. Con questo ogni pretesa di superiorità del cristianesimo viene a cadere. Ma allora questo significa che la fede cristiana non ha niente da dire al mondo secolarizzato? In realtà, per Gogarten un legame tra il mondo reso secolare dalla fede cristiana e quest’ultima esiste ancora. La fede cristiana può contribuire a che il mondo secolarizzato non degeneri in un mondo secolaristico, e ciò è possibile soltanto se la fede cristiana resta sé stessa, cioè «se distingue incessantemente tra fede e opera, fra realtà divina della salvezza e il significato terreno-mondano di ogni umano operare»<sup>21</sup>.

Questo sforzo di rimanere sé stessa significa, secondo Gogarten, un costante esercizio di distinzione tra la fede cristiana e il cristianesimo stesso, inteso come «il complesso dei fenomeni storici secolarizzati, suscitati dalla fede cristiana» che «è altrettanto vicino e lontano dalla fede cristiana»<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ivi, p. 145.

<sup>21</sup> Ivi, p. 144.

<sup>22</sup> Ivi, p. 195.

quanto gli altri fenomeni secolarizzati. Sul piano teologico questo significa parecchie cose: la demitizzazione dei racconti biblici, soprattutto di quelli escatologici, la storicizzazione dei dogmi cristiani, la de-istuzionalizzazione delle chiese, la de-eticizzazione della fede. Più essenzialmente, però, significa che la fede cristiana non ha alcuna risposta preconstituita al senso della storia umana e del mondo. La fede aspetta questa risposta da Dio, sebbene, come scrive Gogarten, «dobbiamo dire che l'ascolta e crede, ma non che la dà»<sup>23</sup>. Per questo non ha alcun senso «cristianizzare il mondo e ottenere in tal modo la salvezza per esso. È la forma più fatale con cui si dissolve la fede in utopia, perché così la fede cristiana viene completamente nascosta e resa inaccessibile»<sup>24</sup>.

La conclusione è che il non credente che persiste nell'atteggiamento secolare, senza cadere nel secolarismo, e il credente si trovano paradossalmente accomunati dal loro non-sapere in ricerca. La fede, rispetto all'atteggiamento secolare, sa che la risposta viene da Dio, ma siccome anche per lei questa risposta rimane «imperscrutabile e incomprensibile»<sup>25</sup>, tra i due atteggiamenti non sembra esserci più alcuna differenza sostanziale.

Non stupisce, quindi, che il passo successivo e conseguente di questa interpretazione sia stato proprio quello operato dalla teologia della secolarizzazione, se accettiamo il quale, però, si può veramente dire che non soltanto storicamente, ma anche sotto il profilo teorico «il cristianesimo si è scavato la propria fossa»<sup>26</sup>.

### *Il carattere non destinale della secolarizzazione*

Assodato l'esito dell'interpretazione gogarteniana della secolarizzazione e l'autocontraddizione che porta con sé, non rimane che riprendere in mano il problema del rapporto tra cristianesimo e secolarizzazione con strumenti diversi per offrire un'interpretazione diversa. Propongo qui soltanto alcuni spunti che spero di riprendere più ampiamente in altri contesti.

Un primo spunto di riflessione riguarda il presunto rapporto di affinità elettiva tra cristianesimo e secolarizzazione. Questo rapporto potrebbe essere visto, seguendo l'argomentazione di Gogarten, nella rottura del vincolo

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 199.

<sup>24</sup> Ivi, p. 209.

<sup>25</sup> Ivi, p. 207.

<sup>26</sup> Peter Berger, *La sacra volta*, trad. it. di Gian Attilio Trentini, Sugarco, Milano 1984, p. 142.

mitico che lega l'essere umano al mondo, e tuttavia questo elemento non è affatto unico del cristianesimo, bensì appartiene al monoteismo come tipo religioso. Il “disincanto del mondo”, come ha mostrato Max Weber è, in effetti, un fenomeno che ha le sue origini nel profetismo ebraico<sup>27</sup>. Questa eredità ebraica è stata completamente negletta da Gogarten, perché riconoscerla gli avrebbe impedito di istituire quella divaricazione di tipo paolino-luterano tra fede e opere della legge che è funzionale alla sua interpretazione della secolarizzazione. È vero che la legge quando si autonomizza dal Legislatore che l'ha promulgata diviene un feticcio da adorare, ma questo esito non è affatto scontato. La legge non viene data agli uomini perché ne facciano un feticcio o per manifestare meglio la loro debolezza, ma perché, nella consapevolezza della propria debolezza, la seguono per condurre una vita gradita a Dio.

Al “disincanto del mondo” non pertiene quindi, in modo essenziale, il superamento della legge, bensì l'affermazione della trascendenza di Dio rispetto al mondo, che è una caratteristica specifica del monoteismo esclusivo (per usare una terminologia oggi di moda) e quindi del cristianesimo come dell'ebraismo e dell'islam. La rottura del cosmoteismo tipico delle religioni politeistiche antiche apre certamente la possibilità della secolarizzazione, ma nel senso della percezione del mondo non più come divino in sé stesso, non nel senso per cui il mondo viene lasciato a sé stesso da Dio. Al contrario, quando il mondo si chiude in sé stesso, e quindi si autonomizza rispetto a Dio, esso, per usare la terminologia di Gogarten, decade dalla condizione della secolarità in quella del secolarismo.

Su questo punto occorre qualche considerazione teorica più specifica. La differenza qualitativa tra Dio e il mondo profila indubbiamente un diverso modo di intendere il rapporto con il divino rispetto al cosmoteismo, che per molti versi può essere giudicato superiore a quest'ultimo. Tuttavia, non implica affatto la necessità di espellere il divino o il sacro dal mondo. Se il mondo non è sacro in sé stesso, esso può nondimeno essere sacralizzato per mezzo delle manifestazione/rivelazione di Dio nel mondo. La manifestazione/rivelazione di Dio ha bisogno di un supporto o di un *medium* comunicativo che diviene esso stesso sacro, perché esso ha il fine di attestare la presenza reale di Dio. Rinunciare a questa presenza reale significa rendere Dio il “totalmente altro”, allontanarlo dal mondo e sancire in questo modo la sua insignificanza per quest'ultimo.

---

<sup>27</sup> Cfr. Max Weber, *Economia e società*, vol. II, trad. it. di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1980, pp. 105-126.

La sacralizzazione, poi, non si confonde in tutti i casi con la magizzazione; al contrario, la nozione autentica di sacro, inteso come ciò che è intangibile, sfugge alla manipolazione tipica del magico. Se la secolarizzazione è concepita semplicisticamente come desacralizzazione del mondo, essa diviene un ostacolo oggettivo alla stessa manifestazione/rilevazione del sacro nel mondo e finisce per produrre l'apparenza della "morte di Dio". Assecondare il processo di secolarizzazione in questo senso significa nient'altro che offrire un sostegno all'ateismo. È per questo motivo che i teologi cristiani dovrebbero guardarsi dal farlo. Essi se ne dovrebbero guardare anche per il fatto che la desacralizzazione del mondo comporta il venir meno dello sfondo di giustificazione di fondamentali nozioni etiche, come quella di dignità della persona, a cui pure essi sono affezionati. Come è possibile affermare la dignità della persona senza vedere attorno ad essa quell'aura di sacralità che preserva dalla sua manipolazione? Su questo punto bisogna chiaramente invertire la tendenza rispetto ad interpretazioni del sacro, come quella di René Girard, che accentuano unilateralmente il nesso tra sacro e violenza e vedono dappertutto all'opera meccanismi sacrificali, quando invece il sacro può essere considerato come un argine contro la violenza gratuita di chi non è più capace di percepire il valore intrinseco delle persone e delle cose<sup>28</sup>.

Un secondo spunto di riflessione riguarda il nesso, più puntuale, tra cristianesimo riformato e secolarizzazione moderna. Come ho detto all'inizio del saggio, il nesso dal punto di vista storico è chiaro, ma ancora una volta non è chiaro come esso debba essere concepito. Le interpretazioni à la Gogarten vogliono rivendicare al cristianesimo riformato la primogenitura della secolarizzazione moderna, ma per farlo devono completamente tralasciare gli aspetti storici, sociologici e culturali che ho richiamato in precedenza e che mostrano come, nelle chiese e nelle sette protestanti, la secolarizzazione, nella diversità dei suoi sensi, sia stata piuttosto subita che attivamente promossa. L'inosservanza di questo aspetto è peraltro intenzionale, perché l'interpretazione della secolarizzazione assume, in Gogarten come in altri, un tono prescrittivo che mira a riformulare la figura

---

<sup>28</sup> Una prospettiva simile è sviluppata da Romano Guardini in molti suoi scritti. Fra essi, quello forse più esplicativo è *Religion und Offenbarung* (1958), trad. it. di Andrea Aguti, in Romano Guardini, *Opera omnia. II/2 Filosofia della religione. Religione e Rivelazione*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 143-301. Più recentemente da Roger Scruton, *Il volto di Dio*, trad. it. di Stefano Galli, Vita & Pensiero 2013, p. 113 ss.

della fede cristiana e delle sue concrezioni storico-culturali proprio a partire dalle esigenze della secolarizzazione stessa.

Chi invece ha tenuto conto della storia effettiva del rapporto tra cristianesimo e secolarizzazione in età moderna è stato un altro teologo evangelico, W. Pannenberg, in uno scritto della fine degli Ottanta tanto breve quanto prezioso. Come egli scrive, «sono state le conseguenze non volute della Riforma sul piano della storia mondiale che hanno creato la posizione di partenza per la nascita dell'universo culturale secolare della modernità»<sup>29</sup>. L'idea che «la svolta verso la società secolare» sia «nata dalla costrizione della necessità»<sup>30</sup>, spiega in effetti l'opposizione che il cristianesimo riformato, prima del mutamento di paradigma teologico che ho richiamato in precedenza, ha sollevato nei confronti della secolarizzazione, ma anche il disagio che persiste nella appropriazione teologica di questo fenomeno. La secolarizzazione non è affatto un destino della fede cristiana, bensì un effetto non voluto del cristianesimo riformato. Naturalmente occorrerebbe riflettere sul perché si sia prodotto questo effetto non voluto, ma non è questa la sede per affrontare una tematica così ampia e complessa.

Quello che qui è sufficiente richiamare è un altro elemento che Pannenberg ha messo in luce, cioè che è bene che i teologi cristiani si mettano alle spalle il problema della secolarizzazione per il semplice fatto che, come ancora scrive Pannenberg, «la cultura secolare produce da sé stessa un bisogno profondo di riempire di senso la vita e perciò anche un bisogno di religione. L'idea angosciata che la secolarizzazione progressiva farà della religione un fenomeno marginale sempre più in estinzione può oggi definirsi infondata e superata»<sup>31</sup>. Prendere consapevolezza di questo fatto non significa assecondare in tutte le sue componenti una rinascita del religioso, ammesso che una tale rinascita esista, ma liberarsi di quel complesso di inferiorità nei confronti del mondo secolare che è stato in gran parte autoindotto dalla teologia stessa. A questo proposito conviene concludere proprio con un'ulteriore osservazione di Pannenberg: nelle chiese e dai pulpiti

ci si aspetta qualcosa d'altro, che appunto il mondo secolare non offre, e cioè la religione. Ma non di rado succede che coloro i quali hanno ufficialmente il compito di patrocinare la causa della religione sono resi già loro stessi tanto insicuri dallo spirito della cultura secolare, che

---

<sup>29</sup> Wolfhart Pannenberg, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, trad. it. di Giovanni Pontoglio, Morcelliana, Brescia 1991, p. 23.

<sup>30</sup> Ivi, p. 34.

<sup>31</sup> Ivi, p. 60.

credono di giovare alla fede avvolgendone completamente il contenuto nel manto della secolarità e rendendolo così quasi invisibile. La strategia dell'adeguamento sembra dunque esser in gran parte espressione d'un problema esistenziale degli stessi rappresentanti delle Chiese<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 64.

PER UNA FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE  
**Angela Ales Bello\***

*Abstract*

The essay verte on a main point: the investigation on the "phenomenology of religion", starting from the comparison between the research of van der Leeuw and the Husserlian theory. It leads the reader in the heart of the relationship between the history of religions and phenomenological philosophy.

*Keywords:* history of religions, phenomenological philosophy, Van der Leeuw, Husserl.

Il termine fenomeno-logia significa riflessione sul fenomeno, su ciò che ci si manifesta, su ciò che ci viene incontro. In realtà, anche noi veniamo incontro a noi stessi, nella nostra complessità di esseri che vivono molte esperienze, perché siamo un “paradosso”, come diceva Husserl, siamo soggetti, ma possiamo analizzare noi stessi come oggetti. Fra le nostre esperienze è innegabile che ci sia quella che definiamo religiosa: l’esperienza del legame con qualcosa che ci si presenta con una sua eccezionalità. È opportuno procedere ad analizzarla, quindi, a compiere un’indagine fenomenologica che ha per oggetto la religione e che può essere denominata, appunto, fenomenologia della religione. Questa si configura, a mio avviso, come una nuova disciplina al confine fra la storia delle religioni e la filosofia fenomenologica.

---

\* Università Lateranense.

Considero Gerardus van der Leeuw come il geniale fondatore di questo tipo di ricerca attraverso la sua opera *Fenomenologia della religione*<sup>1</sup>. L'andamento della sua indagine dimostra uno straordinario e proficuo equilibrio fra una ricognizione del vasto continente, come si esprimeva lo storico Ugo Bianchi<sup>2</sup>, rappresentato dalle "religioni" e l'individuazione di un nucleo presente in tutte queste, un comune denominatore che ci consente di affermare che sono, appunto, religioni.

Per raggiungere tale obiettivo van der Leeuw rintraccia nella fenomenologia, quella proposta da Husserl, un metodo efficace, che muove dalla "cosa", cioè dal fenomeno religioso nella sua concretezza storica, e lo esamina cercando in esso le caratteristiche essenziali. L'ultima parte dell'opera citata, l'*Epilogo*, dedicata all'esplicitazione della metodologia seguita per ottenere i risultati descritti, è particolarmente significativa; infatti, in essa l'autore coglie con acutezza le linee fondamentali del metodo husserliano, applicandolo al fenomeno del religioso e sostenendo la paradossalità di tale fenomeno, di essere, appunto, in quanto "fenomeno", oscuro e chiaro, bisognoso di essere compreso e nello stesso tempo relativamente trasparente, tale, cioè, da poter essere individuato.

Si sa, allora, che cosa sia un fenomeno e, in particolare, il fenomeno religioso, ma anche non si sa; ecco perché la ricerca è necessaria e anche possibile, nel senso che conduce a risultati convincenti proprio nel loro riferirsi a tutte le esperienze religiose. E il terreno, sul quale tale analisi si appunta è quello del soggetto umano che vive quest'esperienza, pertanto, lo scavo, al quale bisogna procedere, ha come terreno fondamentale proprio l'interiorità umana.

Pur non essendo filosofo di professione, usando espressioni e immagini che rivelano anche una sensibilità poetica, van der Leeuw individua il nucleo fondamentale dell'esistenza umana nell'apertura religiosa, in quella ricerca orizzontale, che è desiderio e capacità da parte dell'essere umano di espansione, di produzione, di conoscenza: è quella che egli chiama ricerca di *potenza* e l'incontro con una *Potenza*, che riempie l'attesa e l'invocazione, è, appunto, l'esperienza religiosa di tutti i popoli e di tutti gli esseri umani, anche di quelli che, come l'*insipiens*, affermano che Dio non c'è. Le belle pagine

---

<sup>1</sup> Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, trad. it. di V. Vacca, Universale Bollati Boringhieri, Torino 1992<sup>2</sup>; ristampa 2017.

<sup>2</sup> Ugo Bianchi, *Il metodo della storia delle religioni*, in *Le metodologie della ricerca religiosa*, a cura di A. Molinaro, Herder-Università Lateranense, Roma 1983.

sull'ateismo come “religione della fuga”<sup>3</sup> sono un'efficace riprova delle essenzialità dell'esperienza religiosa per tutti, non qualche cosa che si aggiunge ai diversi atteggiamenti che l'essere umano può assumere, etico, estetico, teoretico e così via, ma che lo costituisce nella profondità della sua esistenza.

Tuttavia, si dà anche una via verticale che riempie il desiderio umano di potenza: è la via che discende dall'alto, la via della rivelazione. Molte religioni infatti, attraverso i loro fondatori o attraverso alcuni profeti si configurano per mezzo di un messaggio che viene da altrove, si pensi a Budda, Confucio, Mosè, Gesù, Maometto. L'essere umano, che cerca *potenza*, la trova in Qualcosa o Qualcuno – dipende dalle religioni - che viene incontro lungo la strada e lo conduce in un paese straniero e che è essenzialmente *estraneo*, cioè non dipendente dal suo desiderio o dal suo intelletto, e si manifesta come Presenza evidente e, quindi, veritativa.

Tutto ciò emerge non solo dall'analisi delle religioni storiche legate ad un'idea precisa di Dio, oppure ad un'apertura verso qualcosa d'indefinibile – si pensi al “Nulla” del Buddismo -, ma anche per le religioni arcaiche, come è testimoniato dalla ricerca condotta da van der Leeuw in *L'uomo primitivo e la religione*<sup>4</sup>.

La ricerca del fenomenologo olandese apre la strada ad un'indagine che muove dal dato storico, per rientrare nell'interiorità umana singolare e collettiva e sollecita a riesaminare la fenomenologia husserliana, per trovare in essa un ausilio ulteriore nello scavo sull'esperienza religiosa. Husserl stesso, d'altra parte, aveva esaminato questo territorio in molti punti della sua indagine, come ho cercato di mostrare in *Edmund Husserl. Pensare Dio, Credere in Dio*<sup>5</sup>.

Con la guida di questi due pensatori è possibile proseguire nel cammino di ricerca riandando dall'uno all'altro, ma, fondamentalmente, procedendo all'esame dell'esperienza religiosa *quoad nos*, per scoprire come

<sup>3</sup> Ivi, p. 464-467.

<sup>4</sup> Gerardus van der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione*, tr. it. di A. Vita, Boringhieri, Torino 1961.

<sup>5</sup> Angela Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio, Credere in Dio*, edizioni del Messaggero di Padova, Padova 2005 (tr. inglese di Antonio Calcagno, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Analecta Husserliana, Springer, Dordrecht 2009; tr. spagnola di Luis R. Rabanaque y Marisa E. Calello, *Edmund Husserl. Pensar deus, creer Deus*, Editorial Biblos-Paideia Fenomenológica, Buenos Aires 2016; tr. portoghese di Aparecida Turolo Garcia, Marcio L. Fernandes, Tommy Akira, *Edmund Husserl. Pensar Deus, Creer Deus*, Paulus, São Paulo, 2016).

si presenta *in sé*. In questa direzione lo scavo nella soggettività umana proposto dalla fenomenologia e i suoi risultati si presentano come indispensabili per approfondire ciò che da van der Leeuw è solo accennato, cioè l'universalità dell'esperienza religiosa, sia essa accettata o respinta.

Antropologia fenomenologica e storia delle religioni collaborano, infatti, attraverso un rimando reciproco a comprendere il fenomeno religioso che vive nell'interiorità e si manifesta nell'esteriorità dei riti e delle istituzioni. Per portare a termine il suo progetto di indagine dei fenomeni Husserl ricerca un nuovo inizio, una "nuova sfera d'essere", come egli la definisce nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*<sup>6</sup> del 1913, e la rintraccia attraverso molti percorsi, che egli chiama "vie della riduzione", dove il termine riduzione ha il senso di eliminazione di ciò che è superfluo per giungere, appunto, alla meta. E, mentre si percorrono tali cammini, molte cose sono messe da parte: l'eliminazione non è distruzione, ma è accantonamento e non utilizzazione.

Husserl, che era anche un matematico, assimila il suo percorso ad un procedimento usato nel calcolo matematico, quello della messa in parentesi, che egli, usando l'espressione greca chiama *epoché*, l'operazione di sospensione del giudizio, che non è una negazione, infatti, ciò che è tra parentesi continua a vivere, anche se temporaneamente non è più attivo.

Dopo la messa fra parentesi di tutto ciò che ostacola, si procede alla prima riduzione che tende all'evidenziazione di ciò che è essenziale; pertanto, ogni "cosa", materiale, intellettuale, spirituale, ha un'essenza che è colta attraverso l'intuizione intellettuale. Certamente le cose del mondo fisico non si offrono immediatamente a tale intuizione nella loro complessità, perciò ci si avvicina ad esse grazie ad "adombramenti", ora da un lato, ora dall'altro e, quindi, è necessario procedere per approssimazioni, ma ciò non significa che non possano essere comprese. Tuttavia, sia che la visione sia adeguata o non adeguata, può essere trasformata in un vedere "eidetico" che è, appunto, offerente attraverso l'intuizione – Husserl usa per indicare l'essenza, che, a suo avviso, è l'obiettivo della conoscenza umana, il termine greco *eidos* e quelli tedeschi *Wesen* ed *Essenz*, ma anche *Sinn*.

La riduzione all'essenza è applicata all'io stesso nel tentativo di ricercare il punto d'avvio dell'indagine relativa alla nuova sfera d'essere. Ci si approssima ad essa attraverso la constatazione della presenza, rilevata già

---

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I e vol. II, nuova edizione a cura di V. Costa, Introduzione di E. Franzini, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.

a livello dell'atteggiamento naturale dell'io, di esperienze vissute e della coscienza che accompagna tali esperienze; infatti, ognuno di noi, ogni io vive una serie di atti sempre mutevoli e continui di cui ha un'immediata consapevolezza<sup>7</sup>. Rispetto a questa sfera di atti vissuti è possibile procedere ad un'analisi essenziale, per coglierne il senso. Tale sfera non è toccata dalla messa fra parentesi del mondo, né dalla messa fra parentesi dell'io concreto, empirico, esistente del quale si interessa la psicologia; quella sfera rimane come terreno ultimo dal quale iniziare per risalire, dopo averlo analizzato, alla concretezza esistenziale ed empirica del mondo fattuale che riceve, in tal modo, il suo senso proprio. Questo nuovo territorio può essere compreso attraverso l'immagine di una lastra di vetro, sulla quale si fissa ciò che viviamo, in un continuo fluire d'iscrizioni. Uso il termine lastra per indicare che tale sfera esiste, ma non è facilmente individuabile, anzi proprio a causa della sua trasparenza, è sempre sfuggita alla ricerca, anche se è sempre presente. Sulla superficie della lastra si danno, in un primo momento, i prodotti "finiti", le vivenze, già configurate che, però, sono il frutto di un processo genetico, che deve essere studiato attraverso uno scavo "archeologico". Di tali vivenze abbiamo consapevolezza e ciò giustifica il termine "coscienza", che non vuol dire conoscenza di secondo grado, cioè riflessione; l'essere-cosciente-di-se-stesso, usando la bella e precisa espressione di Edith Stein, si presenta come una luce, che accompagna il flusso delle vivenze e che lo illumina per farlo presente. La riflessione, che è un'operazione di secondo grado, si fonda sulla "coscienza originaria"; attraverso di essa è possibile la conoscenza della coscienza di primo grado che accompagna le vivenze<sup>8</sup>. La coscienza, pertanto, non è una scatola che le contiene, piuttosto è la modalità che caratterizza la lastra, su cui s'iscrivono progressivamente nella loro purezza gli atti vissuti; essi rimandano agli atti umani concreti, ma sulla lastra appaiono nella loro struttura qualitativa di

---

<sup>7</sup> Il termine italiano "vissuto" tenta di rendere la parola tedesca *Erlebnis*, intraducibile nella lingua italiana. Per questa ragione il primo traduttore di Husserl, Enrico Filippini, nella traduzione delle *Idee* del 1965 ha introdotto il termine vissuto attraverso il quale si indica sinteticamente l'espressione più ampia: "ciò che è da me vissuto", quindi l'atto che sto vivendo; vissuto in questo caso non ha il significato di atto relativo al passato, ma è piuttosto grammaticalmente un passivo, il quale, tuttavia, si riferisce ad un'attività del soggetto colta nel momento in cui si presenta. Per tale ragione mi permetto di utilizzare un neologismo "vivenza", tratto dal vocabolo spagnolo e portoghese *vivência*, introdotto da Ortega y Gasset per indicare *Erlebnis*.

<sup>8</sup> Edith Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr.it. di A. M. Pezzella, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma, pp.151-152.

vissuti a diversi livelli e in varie modalità unificati in un punto unitario, un io puro, che può essere esaminato in modo essenziale e strutturale ed è presente in ogni io concreto.

Per comprendere che cosa siano le vivenze è necessario procedere ad alcune esemplificazioni. Nell'atteggiamento naturale noi abbiamo esperienze che iniziano a livello percettivo; se isoliamo essenzialmente il nostro modo di vivere questo tipo di esperienza mettendo tra parentesi tutti gli elementi contingenti, ci rimane il puro percepire come atto da noi vissuto, anzi come atto che è possibile che tutti vivano. Prendere l'atto nella sua purezza vuol dire esaminarlo in se stesso come vivenza, così come è registrato sulla lastra, accompagnato dalla coscienza dell'atto stesso.

La vivenza percettiva, come altre vivenze che possono essere isolate nell'analisi, quali la vivenza rimemorativa, quella immaginativa, quella giudicativa, e così via, si presentano come caratterizzati dall'essere rivolti intenzionalmente a qualcosa. Il qualcosa, al quale si è diretti, può essere immanente, nel caso in cui la cosa, a cui si è diretti, sia la stessa percezione interna, oppure può essere trascendente, nel caso in cui sia diretto su cose esterne. Il rapporto con la cosa esterna è particolarmente significativo perché, mentre la vivenza percettiva è immanente, la cosa (in un esempio proposto da Husserl il foglio di carta percepito) a cui è diretta intenzionalmente è trascendente ed è colta attraverso il rapporto percepire-percepito, che risulta immanente; tale rapporto è denominato da Husserl con i termini greci, usati in modo del tutto nuovo di *noesis* e *noema*.

È opportuno notare che immanenza e trascendenza si spostano continuamente seguendo l'andamento analitico; le vivenze, perché tali, sono tutte immanenti, possono essere dirette a ciò che è immanente, quando hanno per oggetto altre vivenze o a ciò che è trascendente, quando si riferiscono ad oggetti esterni, a loro volta, trascendenti, quindi, l'oggetto si scinde in oggetto esistente fuori di noi e oggetto immanente, in quanto noema presente nella coscienza, ad esempio, ciò che è percepito o ricordato. La struttura di ciò che noi viviamo come il pensiero, il ricordo, l'immaginazione e così via è universale; Infatti, parafrasando Husserl potrei dire che se rimanessi nell'io psichico personale sarei nel soggettivismo, ma scopro delle strutture che sono presenti anche in altri e qui c'è il tema del solipsismo che a lungo ha tormentato Husserl, il quale si domandava: come mai ho scoperto questa dimensione delle vivenze che non è mai stata messa in evidenza prima di me?

### *Che cosa è l'esperienza religiosa?*

Scaviamo, allora, all'interno di noi stessi per cogliere la presenza/assenza del divino. Le religioni e le filosofie hanno spesso sostenuto che l'essere umano è anima e corpo, ma come convalidare o rifiutare tale interpretazione, dopo aver proceduto all'*epoché* di questa credenza o di questa interpretazione? L'analisi qualitativa delle vivenze non serve solo per comprendere come avvenga la conoscenza del mondo esterno, al contrario, è utile strumento per risalire alle dimensioni umane che si rivelano attraverso essi.

Il percepire, che si attua attraverso le sensazioni, ci conduce alla corporeità, mentre il desiderare, l'essere attratti o respinti, il vivere impulsi, istinti ci conduce al quel territorio che si può definire psiche; infine, gli atti del valutare, del riflettere, del decidere ci conducono alla dimensione spirituale. Allora, si può recuperare l'interpretazione "tradizionale" dell'essere umano nella sua dualità di anima e corpo con una consapevolezza maggiore, avendo raggiunto questo risultato attraverso un cammino analitico.

L'universalità di questo risultato lascia aperta la questione della singolarità. Se si è individuata la struttura universale dell'essere umano, come giustificare che l'incontro tra gli esseri umani è sempre un incontro fra singolarità? Certamente attraverso una riflessione teorica è possibile cogliere gli elementi universali e si può notare che la stessa capacità di universalizzare ci guida nella messa in evidenza di tratti comuni che nell'incontro con l'altro consentono di riconoscere che "è come me", attraverso il vissuto dell'entropatia; tuttavia, la comune umanità è sempre calata in una singolarità, intrascendibile *quoad nos*.

Edith Stein propone che tale singolarità si debba giustificare attraverso la presenza di un nucleo personale, che può essere definito anche l'anima dell'anima. Se poi ci fermiamo a descrivere che cosa fa sì che tale singolarità possa essere declinata in termini di "io", che rimanda ad un sé, ma se ne distingue, la mappa dell'interiorità umana si definisce meglio, si allarga superando gli stretti confini dell'anima e del corpo, questi appaiono solo "titoli" per territori complessi.

Utilizzo questa stratificazione e complessità dell'essere umano, di cui ho dato solo alcune indicazioni, per descrivere il senso dell'esperienza religiosa. Se si applica tutto ciò al rapporto con il divino, si costata che, proprio perché è eterno pur vivendo nel tempo, in esso è contenuta la traccia dell'Eterno, inoltre, poiché è capace non di sviluppo, bensì di accrescimento d'essere nella forma d'essere della vita spirituale, il riconoscimento di tale presenza sottostà allo spirito. Se lo spirito è fondamentalmente decisione, volontà ed anche intelletto, conosciuto attraverso le sue caratteristiche

essenziali e i vissuti spirituali che manifestano di essere atti liberi, è possibile accettare o respingere tale Presenza. Anzi, poiché tutta la stratificazione dell'essere umano ha una sua unità, tale Presenza “passa” attraverso l'accettazione o il rifiuto della psiche, che offre allo spirito un materiale da vagliare, accogliendo o correggendo l'impulso psichico. Anche la corporeità è coinvolta, perché l'accettazione fa assumere al corpo atteggiamenti che manifestano il rapporto con questa presenza, i riti e gli atti liturgici si giustificano in questo modo.

Sono ipotizzabili, pertanto, due itinerari: quello di chi vive l'esperienza religiosa, “sentendo” la presenza del Divino, l'accetta a livello psichico, l'accoglie consapevolmente a livello spirituale e la manifesta a livello corporeo oppure quello di chi rifiuta tale presenza perché non gradita a livello psichico ed eventualmente elabora a livello intellettuale giustificazioni teoriche per dimostrare che tale presenza è illusoria. È la via dell'ateismo di cui si è parlato.

Che l'ateismo sia una negazione, anzi «una fuga nella negazione teoretica che conduce, però, soltanto in un'altra forma di angoscia, davanti al nulla»<sup>9</sup> è sottolineato proprio da Edith Stein. La sua posizione si può porre in correlazione con quella di Gerardus van der Leeuw. Il riferimento ai due pensatori può essere utile proprio per comprendere che cosa sia in positivo l'esperienza religiosa e in negativo il suo rifiuto. Inoltre, le due posizioni consentono un'integrazione di due punti di vista: il primo si basa su una descrizione essenziale in senso filosofico, frutto di uno scavo nell'interiorità umana, il secondo è il risultato di un'analisi storica relativa a quelle manifestazioni che si definiscono religiose perché “mostrano” negli atti rituali, nelle invocazioni, nelle elaborazioni dottrinarie il riferimento a qualcosa che trascende gli esseri umani. Esse mostrano anche che il fenomeno religioso non è solo un fenomeno individuale, ma coinvolge in senso intersoggettivo una comunità più o meno ampia.

Esaminando il contributo di van der Leeuw si nota che la storia delle religioni non solo è legittima come disciplina autonoma, ma presuppone, come, d'altra parte, tutte le discipline, anche se spesso non ne sono consapevoli, una questione teorica molto impegnativa. Si tratta, infatti, di stabilire che cosa sia la religione proprio per individuare quei fenomeni che si indicano come religiosi e non politici o artistici e così via. Il merito di van der Leeuw è quello di affrontare consapevolmente questo problema, quando

---

<sup>9</sup> Edith Stein, *Potenza e Atto. Studi per una Filosofia dell'Essere*, tr. it. di Anselmo Caputo, Prefazione di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003, p. 226.

nella sua *Fenomenologia della religione* si propone di indagare il fenomeno religioso. Se tale questione è base e presupposto dell'indagine storica, è anche il suo risultato, ecco perché giustamente, a mio avviso, la storia delle religioni spinge il pensatore olandese ad elaborare una fenomenologia della religione: ciò accade perché egli rintraccia in ogni manifestazione che si dichiara o che appare "religiosa" la presenza di una Potenza. Si risolve, in tal modo, anche la questione riguardante l'unità del fatto religioso, il perché sia religioso e quella relativa alla pluralità delle configurazioni storiche del fenomeno. Unità e molteplicità sono compresenti e non si contraddicono, anzi costituiscono una prova della validità della descrizione filosofica dell'esperienza religiosa che è possibile grazie ad un approfondimento dell'antropologia filosofica.

La riflessione sull'esperienza religiosa rimanda, pertanto, dallo scavo nell'antropologia all'analisi delle manifestazioni storiche, in una circolarità incessante, ricercando, sia in un caso sia nell'altro, un elemento caratteristico, essenziale, invariante nella sua qualità, che può essere espresso, declinato in modi diversi, ma che rimane come ricerca della Potenza e tentativo, mai portato a termine una volta per tutte, di dare ad essa una configurazione.

A questa descrizione storico-filosofica del fenomeno "esperienza religiosa", possiamo dare il nome di "fenomenologia della religione", che dà senso all'attualità, alla constatazione della presenza di un'esperienza peculiare, che spesso si tenta e si è tentato di ridurre ad altro, ma che riemerge sempre e nuovamente con una sua caratteristica specifica. Esperienza di una Potenza che riempie totalmente, per usare le parole di van der Leeuw: «L'esperienza religiosa vissuta è quella il cui significato si riferisce all'insieme, al tutto. Si lascia sempre intendere soltanto dal punto di vista dell'eternità»<sup>10</sup>. Si tratta di un incontro peculiare fra il soggetto umano e l'oggetto divino, presente, ma in modo non esaustivo, sentito come una "rivelazione", perché, pur essendo l'essere umano *capax Dei*, sa che l'iniziativa viene da Altro. E questa è la base della rivelazione sia naturale sia soprannaturale. È la modalità della rivelazione ad essere "straordinaria", è qualcosa di nascosto, di inaccessibile eppure è mostrato. In questa paradossalità sta l'essenza profonda della rivelazione che ci fa, appunto, sostenere la presenza/assenza del divino.

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 359. Ho delineato nelle sue linee essenziali la disciplina "fenomenologia della religione" e ho proposto applicazioni interpretative dei fenomeni sacrali-religiosi in *The Divine in Husserl and other Explorations*, in "Analecta Husserliana", cit. Ho ripreso tale argomento in *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelveccchi, Roma 2014.

*La fenomenologia della religione fra noetica e hyletica*

Se l'originalità della fenomenologia di Husserl consiste nell'aver individuato la corrente delle vivenze di cui siamo coscienti e che costituiscono un terreno unitario presente in ogni singolo essere umano, è opportuno studiare in quale modo, proprio movendo da tale dimensione, sia possibile interpretare le distinzioni all'interno delle manifestazioni religiose.

Nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, come si è già stato detto, egli distingue fra le vivenze che possono essere indicate come contenuti primari e quelle che portano in sé la specifica intenzionalità. Le prime sono costituite da contenuti di sensazione come dati di colore, di suono, di tatto e simili e parimenti dalle impressioni sensuali del piacere, del dolore, del solletico e così via, come pure dai momenti sensuali della sfera degli impulsi. Husserl ritiene, come è stato ripetutamente sottolineato, che sia necessaria una nuova terminologia per indicarle e propone l'espressione dati materiali o hyletici. Ciò che trasforma le "materie" in atti vissuti intenzionali è il momento coscienziale, che può essere espresso con il termine *noesis*, fra cui i significati più eminenti si trova quello di "senso". Egli sostiene, allora, che la duplicità e l'unità di quelle che definisce, usando la terminologia greca in modo traslato, *hyle* sensuale e *noesis* intenzionale domina tutto il territorio fenomenologico, giacché i dati sensibili si offrono come materiale per le formazioni intenzionali e per le significazioni. Tuttavia, ritiene che sia possibile studiare i due ambiti separatamente e quindi si configura anche una disciplina che si definisce hyletica pura, accanto alla noetica. Certamente, a suo parere, le analisi più ricche stanno dalla parte della noetica.

Che quest'ultima affermazione possa essere messa in crisi è dimostrato dallo studio dei vissuti presenti nelle culture "altre" rispetto a quella occidentale, sia quelle arcaiche sia quelle contemporanee, che possono essere definiti "elementari". Infatti, utilizzando il rapporto noetica-hyletica, si può constatare che il momento hyletico in alcune culture ha una funzione "attraattiva" straordinaria.

Le "cose" di cui si parla, in questo caso, non si debbono intendere come semplici cose del mondo fisico, secondo il nostro modo di considerarle in una prospettiva fisicalista o empirista, ma come presenze animate in senso non oggettivato; ciò che manca, rispetto alla nostra visione della realtà, è proprio il processo di oggettivazione e di idealizzazione, che è alla base dell'elaborazione della teoria filosofica e scientifica. Pertanto, presso tali

culture, ci si lascia condurre dalla materialità: suoni, colori, visioni hanno una funzione attrattiva e si tingono di affettività e di significati; questi ultimi riconducono alla componente noetica, sempre presente, anche se non possedente una funzione primaria, come si può osservare nelle culture che possiamo definire “complesse”, fra le quali soprattutto la nostra. Ciò non significa che il momento noetico non sia attivo, anzi ad esso è necessario riconoscere la credenza nell’esistenza di ciò che si rivela come sacro.

Nella visione sacrale il mondo è popolato da entità ritenute reali - da non considerarsi certamente come “oggetti”, in quanto si è ben lontani da un processo di oggettivazione-; per queste non vale la distinzione fra natura e spirito, ma neppure quella fra azione e contemplazione, perché i vissuti elementari sono talmente legati alle strutture cinestetiche, cioè ai movimenti della corporeità e, quindi, talmente connotati dalla hyle cinestetica, che tutto è movimento, azione.

Si intravede, allora, in tale contesto il ruolo centrale del corpo vivente, fenomenologicamente ridotto, cioè compreso attraverso gli atti vissuti. I momenti hyletici, rintracciabili attraverso l’analisi, costitutivi dei plessi materiali, rimandano sia ai movimenti esterni sia a quelli interni del corpo proprio che diventa in tal modo il filo conduttore per l’interpretazione della realtà. Non si tratta qui assolutamente di una prospettiva di tipo “naturalistico” sulla corporeità, al contrario ciò che si ripresenta con insistenza e diffusività, quindi, con pervasività e iteratività è a fondamento della credenza nella *potenza*. Il termine *potenza*, usato da van der Leeuw, come è stato indicato sopra, esprime bene il riferimento a ciò che è estraneo, ma che, nello stesso tempo, “riempie” la tensione umana verso al totalità, dinamismo ultimo, al quale è riducibile la dimensione sacrale e religiosa. La potenza è tale perché mantiene in vita tutto, è fonte di vita e di rigenerazione della vita, quando la morte la minaccia; non si può distinguere la “cosa” dalla potenza, una cosa, se è potente, è la potenza, in quanto si presenta piena manifestazione della potenza stessa. Si può affermare sinteticamente che il sacro è una “presenza” il cui nucleo è hyletico.

### *Archeologia fenomenologica del sacro*

Questa breve premessa di carattere metodologico è necessaria per comprendere come il significato della dimensione del sacro e/o del religioso sia da ricondursi alla complessità delle vivenze che la esprimono. In questo senso si giustifica il lavoro regressivo che è compiuto dal fenomenologo, quando scava all’interno della coscienza umana per comprendere le

manifestazioni culturali che la caratterizzano. Il termine “coscienza” qui è usato non nel senso della consapevolezza “riflessa”, ma nel senso di quella struttura interiore del singolo e della collettività, fra loro, di volta in volta, coincidenti non solo rispetto alle strutture, ma anche ai contenuti vissuti – come accade nelle culture arcaiche -, oppure distinte e qualche volta in conflitto, come appare nella cultura occidentale. Esaminando la struttura interiore, appare che la dimensione che si può definire sacrale o religiosa, si manifesta con un’ampiezza tale da costituire lo sfondo, che può essere più o meno manifesto e consapevole, di tutta la coscienza. Per giungere a tale risultato è necessario compiere un’operazione di messa in evidenza, che richiede in primo luogo un’epoché radicale, in modo tale da sbucciare le sedimentazioni culturali e ricondurle alle radici ultime.

In questa direzione si può seguire la via indicata da Husserl nel manoscritto C 16 IV, intitolato *Archeologia fenomenologica*, consistente in un lavoro di scavo esercitato sugli elementi costitutivi di ciò che è costruito per mezzo delle operazioni di senso appercettive, le quali ci offrono il mondo dell’esperienza già pronto e strutturato<sup>11</sup>. La domanda regressiva si esercita sulle singole operazioni rivolte a determinare il senso di qualche cosa fino a ricondurci alle fonti ultime, alle matrici, alle *Archai*, in tal modo è possibile risalire alle unità di senso ovvie, che fondano la validità d’essere del mondo con una nuova consapevolezza. Proprio perché si tratta di un lavoro di scavo, si può istituire il paragone con la ricerca dell’archeologo, il quale procede a zig zag, per rintracciare e ricostruire, in altri termini per ripercorrere, il cammino attraverso il quale il materiale si è sedimentato. Il residuo di tale scavo è per Husserl un nucleo egocentrato; accade, però, che la consapevolezza di tale centralità sia più o meno esplicita nelle diverse culture, nel senso che l’io, in realtà sempre presente a livello strutturale-potenziale, diventa nelle culture che si definiscono “più avanzate”, come nella cultura occidentale, oggetto di un’attività autoriflessiva, che accompagna per lo più l’essere umano nella sua esistenza, mentre, per dimensioni culturali diverse, tale consapevolezza è meno esplicita anche perché non sollecitata da un contesto che spinge a metterla in evidenza, come accade nel nostro ambiente culturale; perciò in quelle culture il nucleo esperienziale si presenta come impersonale e collettivo. Prevale il “noi”, ma anche questo non è esplicito nel

---

<sup>11</sup> Edmund Husserl, Ms. trans. C 16 IV, *Phänomenologische Archeologie (Archeologia fenomenologica)*, maggio 1932.

senso autoriflessivo, pertanto, si può dire che la dimensione noetica si manifesta depotenziata.

Il risultato di tale procedimento archeologico è dato proprio dalla constatazione della necessaria regressione alla dimensione hyletica, che consente di chiarire il significato di alcune operazioni di cui si è persa la ragion d'essere, nel senso che non vengono da noi occidentali vissute nella loro originaria valenza oppure, se lo sono, appaiono come relitti culturali, che sembrano contrastare con la visione del mondo predominante. È chiaro che si tratta di un dialogo fra noi “copernicani”, per usare un'espressione husserliana, e “altri” che sono rimasti “tolemaici”, ma anche con le tracce - che si rivelano in verità più cospicue di quanto si possa supporre - di una visione che si potrebbe definire “arcaica”, ma che è parzialmente attiva per noi come relitto culturale.

La storia delle religioni fornisce un vasto panorama, sia in senso diacronico sia sincronico, delle esperienze religiose; all'interno di tale panorama non è sempre facile orientarsi. Sacro e religioso sono spesso contrapposti, anzi si potrebbe dire che la riscoperta del sacro ai nostri giorni sia spesso usata in modo polemico nei confronti delle religioni positive. L'utilità di ripercorrere il cammino storico e riandare alle espressioni arcaiche del sacro può, allora, voler dire chiarire anche le strutture delle religioni a noi più vicine ed, inoltre, rendere conto del fenomeno dell'attuale ripresa del tema del sacro.

Indubbiamente la storia delle religioni compie un ottimo lavoro di ricerca, ma si trova anche di fronte a questioni teoriche di orientamento sul proprio oggetto di indagine che costringono lo studioso di questa disciplina a sconfinare in ambiti, definibili filosofici, come si è indicato sopra. D'altra parte, le espressioni arcaiche, o cosiddette primitive, come si diceva nelle prime fasi della ricerca dell'antropologia culturale, sono diventate campo di investigazione da parte di tale disciplina. Ciò dimostra che il fenomeno del sacro è terreno conteso da diversi approcci, non ultimo quello della fenomenologia delle religioni.

Sorge, pertanto, la questione del punto di vista da assumere per un'indagine su questo tema.

Si è citata la fenomenologia delle religioni; indubbiamente essa ha dato un contributo notevole all'esame delle espressioni culturali cosiddette primitive, sottolineando la pervasività del sacro in esse, così come l'antropologia culturale ha confermato dal suo punto di vista, attraverso un'analisi dei fenomeni culturali come fenomeni sociali. Tuttavia, l'intima struttura del fenomeno del sacro è rimasta in ogni caso non indagata, pertanto,

si ripropone con urgenza un ripensamento sulla questione del metodo. Ed essa non è una questione secondaria.

Da parte della fenomenologia può venire, allora, un suggerimento non trascurabile per riaffrontarla, andando oltre tutte quelle ricerche che si configurano come “fenomenologia della religione” per risalire in modo specifico al metodo fenomenologico proposto da Husserl. La via da percorrere, per cogliere una possibile connessione fra l'*iter* di ricerca husserliano e il tema che ci interessa, richiede un'analisi paziente; si tratta da un lato, di esaminare alcuni aspetti meno noti delle sua analisi, dall'altro, di ricavare dal suo stesso metodo indicazioni per un'applicazione nel campo del sacro, compiendo un'estensione nella duplice direzione che si è indicata: rispetto all'oggetto di indagine e rispetto all'approccio ad esso. Con ciò sarà confermato quanto Husserl sosteneva, il fatto, cioè, che il metodo si delinea a partire dalle “cose stesse”.

In verità, sulla base degli scritti husserliani che sono disponibili, sia nelle opere edite sia nei manoscritti, appare un interesse del fenomenologo per le questioni religiose, legate soprattutto all'esperienza ebraico-cristiana, ma non un'analisi specifica del sacro.

Esso è recuperabile, pertanto, da un altro punto di vista, quello dell'antropologia culturale, riguardante le sollecitazioni che provenivano a Husserl dalle opere di Lévy Bruhl verso una considerazione delle culture cosiddette primitive. Che Husserl fosse interessato a questo argomento è dimostrato dalla lettera, scritta l'undici marzo 1935 allo studioso francese in risposta all'invio da parte di quest'ultimo del suo libro *La mythologie primitive*. È chiaro che il suo punto di vista non è quello dell'antropologo culturale, al contrario, egli vuole trarre indicazioni valide piuttosto per una comprensione dell'essere umano nella direzione, tuttavia, di un confronto fra i diversi modi di pensare, le diverse “logiche”, che sono alla base delle visioni del mondo dell'umanità occidentale e di altre espressioni culturali. In questa indagine, di cui si trova traccia in alcuni manoscritti degli anni Trenta, Husserl si imbatte nella questione dell'incidenza del momento religioso e costata la centralità e l'importanza di quello per la comprensione delle diverse culture, ma la sua ricerca non si spinge oltre un generico accenno alle religioni politeistiche e quelle animistiche.

Ciò che è importante in alcuni manoscritti husserliani è l'insistenza sulla diversità delle strutture logiche e gnoseologiche, suggerita, d'altra parte, dallo stesso Lévy Bruhl con la sua tesi, prima affermata e in seguito attenuata, del cosiddetto “prelogismo” dei primitivi. Husserl, in verità, è interessato al confronto in modo particolare sul versante di una sempre maggiore

chiarificazione del pensiero occidentale, nel tentativo di comprendere le strutture portanti delle teorie, soprattutto quelle di tipo scientifico, e dei sistemi filosofici. Proprio in riferimento a queste ultime egli andava delineando un'analisi che aveva anche un carattere genetico - regressivo, come è dimostrato dal saggio sull'origine della geometria<sup>12</sup>.

In questa direzione egli propone un lavoro di scavo, un'*archeologia* che ripercorra al di là delle sedimentazioni il cammino compiuto dalla cultura occidentale, anche in confronto con culture "diverse"<sup>13</sup>. Si tratta di esaminare all'interno di quello che Husserl definisce "mondo-della-vita", la genesi delle formazioni culturali, movendo da ciò che è più vicino per risalire alle fonti dello stesso processo culturale.

Husserl ha dato solo alcune indicazioni relative a tale cammino regressivo; una in particolare riveste un'importanza primaria ed è relativa alla scelta dell'orientamento da assumere, quello fenomenologico.

Il cammino regressivo, infatti, potrebbe essere di carattere storico o sociologico, potrebbe, cioè, utilizzare i suggerimenti delle discipline, alle quali si accennava sopra, già configurate all'interno della cultura occidentale; in questo caso, però, non avremmo rispettato la prima indicazione husserliana, quella relativa ad un inizio radicale, all'esigenza di mettere fra parentesi il sapere già costituito. È necessario, pertanto, scavare più a fondo alla ricerca delle radici, di quel punto di partenza non relativo, che consente all'analisi di essere rigorosa.

La riduzione fenomenologica husserliana conduce, come è stato più volte sottolineato, a quel terreno ampio e non esplorato che è costituito dai vissuti della coscienza, che sono il terreno ultimo di una domanda regressiva. Il filosofo Husserl coglieva l'impaginazione coscienziale delle vivenze, le vedeva operanti all'interno di una soggettività che rappresenta il punto d'arrivo speculativo della ricerca intellettuale ed era in grado di fare questo a motivo dello spostamento dell'indagine filosofica nella cultura occidentale sempre più fortemente verso il terreno della soggettività possedente una struttura universale. L'universalità di tale struttura consente di cogliere la presenza delle vivenze a livello intersoggettivo. La consapevolezza della centralità del soggetto umano è stata evidenziata nella cultura occidentale anche attraverso un appello continuo di riflessione su se stessi, le cui origini sono insieme greche e cristiane. La questione, che si pone a questo punto, è

---

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1965, Appendice III.

<sup>13</sup> Id., Ms. trans. C 16 IV cit.

se le “logiche” delle altre culture prevedano l'autocoscienza del soggetto, la sua criticità, con la conseguente necessità di recupero della dimensione intersoggettiva. Husserl si era posto tale questione in un manoscritto del 1933, intitolato *Orizzonte*<sup>14</sup>.

In realtà, si nota che ciò non sempre avviene, perché a livello delle vivenze si presentano spostamenti di piani, accentuazioni di momenti e non attivazione delle capacità riflessive, pur presenti negli esseri umani, che conducono all'autocoscienza. È proprio sul terreno del mondo-della-vita indicato da Husserl, che si comprende la varietà delle manifestazioni culturali se si riconducono alla sfera delle vivenze. Il mondo-della-vita può essere esaminato, secondo Husserl, come un fenomeno trascendentale nel senso che lo possiamo studiare strutturalmente per esaminare la vita dei soggetti umani «delle comunità di soggetti delle forme egologiche essenziali che loro ineriscono»<sup>15</sup>.

Proseguendo nella duplice direzione che Husserl aveva mostrato, relativa al confronto culturale e alla indagine sulle vivenze, è possibile ripercorre il cammino in alcuni ambiti delle espressioni culturali e comprenderne il significato e la struttura di dimensioni diverse dalle nostre, cioè dal *logos* occidentale. Paradossalmente la fenomenologia, che sembrerebbe collocarsi all'interno della tradizione del *logos*, attraverso la radicalità della sua proposta si presenta in grado di rendere ragione di formazioni più lontane da esso; infatti, il “principio di tutti i principi” - accettare ciò che si dà come si dà e nei limiti in cui si dà -, cardine del metodo fenomenologico secondo Husserl, bene evidenzia la struttura di una mentalità secondo la quale il reale non “rimanda” ad altro da sé, ma si configura nella molteplicità delle forme che assume in tutta la sua pregnanza.

L'antropologia culturale e la storia delle mitologie ci forniscono un materiale sconcertante che spesso è letto dagli stessi antropologi in modo evolutivo, si pensi a Claude Lévi-Strauss, come un preannuncio di un approccio che in seguito si configurerà come scientifico, quello proprio del pensiero occidentale<sup>16</sup>.

In realtà, ci si trova dinnanzi a salti, a grandi trasformazioni; la cultura cosiddetta primitiva lascia i suoi segni che, se indagati adeguatamente, rivelano alcune fondamentali caratteristiche: indistinzione fra soggetto e oggetto, fra segno ed ente, fra corpo e psiche, fra essere e apparire, e tutto ciò

<sup>14</sup> Edmund Husserl, Ms. trans. A VII 9, *Horizont*, 1933.

<sup>15</sup> Id., *La crisi delle scienze europee etc.*, cit., pp.200-201.

<sup>16</sup> Claude Lévi Strauss, *Le pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris 1962, Cap. I.

è veramente “opposto” rispetto alla mentalità occidentale avanzata<sup>17</sup>. D'altra parte, è impossibile distinguere in quelle culture, nonostante gli sforzi degli antropologi, ciò che è religioso e ciò che non lo è, ogni attività umana, anche quella che consideriamo la più semplice e quotidiana, perciò per noi neutrale, è pervasa da un sentimento del sacro, dalla presenza, si potrebbe dire, pienamente avvertita, ma non ritenuta altra o aggiunta, di qualcosa di potente<sup>18</sup>.

Si sostiene, giustamente, che nella mentalità arcaica non solo ogni azione umana, ma tutta la natura è sacralizzata, per cui è riscontrabile una mancanza di distinzione fra spirito e natura.

Esaminiamo, allora, i segni che queste culture ci hanno lasciato; il lavoro di scavo muove da ciò che ora possediamo e che indubbiamente è merito di alcune discipline aver messo in risalto, come si accennava sopra, dell'antropologia culturale, della storia delle religioni e della storia dell'arte primitiva. Queste discipline si sono, però, in gran parte limitate ad indicare quei segni senza dare una chiave di lettura soddisfacente o cercando di interpretarli attraverso un confronto con le formazioni culturali più complesse, spesso sottolineando nei primi la mancanza di..., l'insufficienza a..., il non ancora....

Lévy Bruhl era giunto, in effetti, ad indicare “logiche diverse” e sulla sua scia Husserl aveva ripetuto questa indicazione, ma come dare ad essa un contenuto? L'esame dei miti, non quelli delle mitologie più complesse che siamo abituati a prendere in considerazione, ma quelli arcaici che ritroviamo nei rapporti degli antropologi culturali e l'analisi dei segni lasciati dalle prime espressioni grafiche umane, o rappresentati dai loro manufatti, ci dice che, se esaminiamo i vissuti che sono alla base di essi e usiamo l'indicazione husserliana, per solito poco presa in considerazione, riguardante la loro struttura, cioè la presenza di un momento hyletico e uno noetico, constatiamo che è il primo a guidare e condurre l'organizzazione della realtà.

La potenza degli elementi e delle forme della natura, dei colori nel determinare un mondo magico, popolato da forze che non si “vedono”- se

---

<sup>17</sup> Fra i primi filosofi ad intuire e soprattutto ad utilizzare tale indistinzione si può citare Domenico Conci preceduto da Remo Cantoni nel suo libro *Il pensiero dei primitivi*, Il Saggiatore, Milano 1962.

<sup>18</sup> Ciò è stato messo in risalto da Rudolf Otto nel suo *Il sacro – l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1992 e da M. Elide, in numerose opere, fra le quali *Il sacro e il profano*, tr. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

esaminate con i nostri occhi abituati a discernere ciò che è sperimentabile da ciò che non lo è - ma che sono altamente evidenti per il primitivo, indicano come il momento hyletico trascini con la sua forza suggestiva, senza che ci si fermi a distinguere ciò che è interiore e che è esteriore; l'essere umano è dentro questo mondo e non ha senso che se ne distacchi, così come non ha senso che distingua la sua posizione personale, la sua presenza da quella del gruppo.

D'altra parte la sua stessa corporeità è un elemento trascinante, già Husserl aveva intravisto la connessione fra cinestesi e *hyle*, l'approfondimento di esso conduce a comprendere il rapporto, che ha suscitato tante discussioni e interpretazioni contrastanti, fra rito e mito; se il vissuto elementare - così definito per distinguerlo da quello complesso delle culture avanzate - è vissuto di azione, i miti sono eventi di azione ritualmente riattivati, cosa che è difficile per noi afferrare, in quanto ormai distinguiamo racconto e azione. Per rendere concrete queste brevi indicazioni sarebbe necessario procedere ad un'analisi sul campo, esaminando il vasto materiale offerto dalle esplorazioni nei diversi ambiti culturali sia in senso diacronico sia sincronico. In questa sede è possibile fare riferimento solo al tipo di segni che appare fondamentale per la comprensione del mondo dei cosiddetti primitivi: quelli rappresentati dai loro manufatti.

Il continente australiano si è rivelato per gli antropologi una miniera, dalla quale hanno attinto in modo particolare, data l'arretratezza - così l'abbiamo spesso interpretata - di quelle popolazioni "ferme" addirittura all'epoca neolitica. Claude Lévi-Strauss, in particolare, ha utilizzato per elaborare la sua antropologia strutturale molte ricerche sul campo tratte dall'ambiente australiano. Un esempio, da lui esaminato, relativo al mondo culturale dell'Australia centrale può servire come materiale per una lettura fenomenologica condotta secondo i criteri ai quali ci si riferiva sopra<sup>19</sup>.

Nei riti commemorativi e funerari degli Aranda si costata la presenza di oggetti di pietra o di legno, chiamati *churinga*, recanti incisi segni simbolici; ognuno di essi rappresenta il corpo fisico di un determinato antenato ed è attribuito di generazione in generazione alla persona viva che, è ritenuta la reincarnazione di questo antenato. Lévi Strauss, nel tentativo di interpretare questa usanza, paragona i *churinga* ad un archivio storico, nel quale è conservato il passato sottolineando l'esigenza, manifestata dagli

---

<sup>19</sup> Claude Levi Strauss, *Il pensiero selvaggio*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1990, cap. VIII, *Il tempo ritrovato*.

indigeni attraverso questi oggetti, di superare la diacronia attraverso la sincronia o meglio di annullare la distinzione temporale.

Nel commento dell'antropologo è riscontrabile, da un lato, il tentativo di entrare nella mentalità arcaica, dall'altro, quello di assimilarla alla nostra. Il paragone con l'archivio deve rimanere solo tale, perché nel caso di quei manufatti non si tratta di un "documento", il pezzo di legno o di pietra "è" l'antenato, o meglio «...costituisce - secondo l'opinione di Lévi Strauss - la prova tangibile che l'antenato e il suo discendente ancora in vita sono una carne sola»<sup>20</sup>, ciò dimostra che il momento materiale, hyletico incorpora in sé una realtà che per noi è "altra", l'antenato, ma per il primitivo è indistinguibile; l'oggetto non suscita un ricordo o allude a..., ma è quella realtà; in termini fenomenologici si può dire che il momento hyletico trascina con sé il momento intenzionale noetico del ricordo, della memoria, dell'affettività, del significato senza procedere ad una distinzione fra essere e apparire, fra segno e ente.

Anche la temporalità assume una particolare configurazione: passato e presente non rappresentano due momenti distinti di un processo lineare, ma il passato è una sedimentazione, che può essere "riattivata" e vissuta nella sua presenza attuale. Per riprendere l'analisi di Lévi Strauss, diacronia e sincronia sono comprensibili solo se si riconducono alla temporalità vissuta, quindi ai vissuti che sono alla loro base e tali vissuti indicano una concezione del tempo, in cui le scansioni sono del tutto diverse dal nostro modo di intendere la successione temporale.

Quanto alla sacralità di questi oggetti - infatti per gli Aranda essi sono sacri - la discussione che Lévi-Strauss conduce contro l'interpretazione di Durkheim è interessante. I *churinga* portano in gran parte alcune incisioni che si riferiscono al totem del defunto, per tale ragione, secondo Durkheim, sono sacri. Lévi-Strauss obietta che la sacralità è propria dell'oggetto preso in sé e non a causa delle incisioni, la prova di ciò si trova nel fatto che alcuni di essi non sono incisi, ma semplici pezzi di legno o di pietra, eppure sono ritenuti particolarmente preziosi; una specificazione si rivela significativa per il fenomenologo, il fatto, cioè, che anche i più semplici sono spesso dipinti di ocre rosse e questo conferma l'importanza del colore e di un particolare colore, il rosso appunto, che è fondamentale e ricorrente nelle espressioni culturali primitive, e ciò ribadisce il ruolo primario giocato dalla hyleticità. Si può osservare che la sacralità non è un elemento "aggiunto" all'oggetto, esso non è "segno" del sacro, non appare in un certo modo, rimandando ad altro,

---

<sup>20</sup>Ivi, p.261.

non ricorda ciò che è numinoso, ma è in se stesso *numinoso*, usando l'espressione cara a Rudolf Otto.

Hyleticità, noeticità e sacralità, che vengono da noi distinte nell'analisi, si configurano in un modo particolare nella mentalità arcaica, comprensibile nel rimando ai vissuti che sono alla base di quelle espressioni culturali.

### *Archeologia fenomenologica del religioso*

Se si sposta l'attenzione su fenomeni cronologicamente a noi più vicini, che possiamo denominare più propriamente religiosi, si nota che l'indagine storica ci mostra la loro varietà, ma anche la diversità rispetto a quell'atteggiamento che si è sopra definito come sacro. Si potrebbe affermare che l'esempio più lontano dal sacro primitivo sono proprio le grandi religioni monoteistiche che presentano caratteristiche opposte rispetto a quelle sopra indicate: in primo luogo una forte distinzione fra spirituale e materiale, fra anima e corpo; in secondo luogo un'accentuazione della dimensione soggettiva attraverso il motivo della presa di coscienza individuale e, quindi, l'insistenza sulla interiorità; in terzo luogo, proprio con riferimento ai punti precedenti, l'importanza attribuita al momento noetico, quindi all'intenzionalità. Eppure si potrebbe rintracciare un filo conduttore che lega il sacro e il religioso, perciò quest'ultimo può essere considerato, a sua volta, un sacro "complesso".

È necessario osservare che la dimensione religiosa sembra potersi cogliere nella cultura occidentale contemporanea, solo comparativamente con altre dimensioni ed espressioni, in particolare con quella filosofica e scientifica. Tuttavia, essa si distingue dall'atteggiamento razionale che caratterizza quelle ricerche e in questo senso mantiene legami con il sacro, anche se si connota in modo diverso.

Se si restringe il campo non solo alle religioni monoteistiche, ma in particolare a quella cristiana, sulla quale si sofferma prevalentemente Husserl, esaminandola alla luce del sacro sopra indicato, si può notare la continuità e la diversità fra sacro e religioso. I momenti hyletici, infatti, non sono scomparsi. A proposito dei segni che caratterizzano la figura di Cristo come iniziatore del nuovo esodo si ricorre, infatti, all'*acqua* che condurrà ad una vita che non conosce la morte, in altri luoghi al *pane* che sottrarrà chiunque se ne alimenti alla morte e, ancora, alla *luce* che libera il popolo dalla schiavitù. Questi motivi, già presenti nell'Antico Testamento, trovano in Gesù una nuova connotazione, in quanto egli stesso è bevanda, alimento,

tempio, legge, culto e dimora e, quindi, non rimanda ad altro; anzi si può notare come il momento hyletico sia tanto importante non da “simboleggiare” la realtà divina, ma da consentire che questa sia “presente” in esso.

Per capire perché per Husserl le analisi più importanti stanno dalla parte della noetica, è opportuno richiamare l’interpretazione che egli ha dato della figura di Cristo dal punto di vista etico, quindi, in riferimento all’aspetto spirituale del suo messaggio. La scelta di Husserl, rivolta al cristianesimo evangelico, rivela anche il suo modo di intendere la religione e il cristianesimo. L’elemento discriminante fra la lettura cattolica del cristianesimo e quella cosiddetta protestante risiede proprio nel modo di intendere la dimensione sacramentale, che è quella in cui il momento hyletico si manifesta con più vigore. In particolare, ciò emerge nel sacramento dell’eucarestia in cui Cristo è presente come cibo e bevanda nella totalità della sua divinità e umanità, come manifestazione che coinvolge l’interezza delle dimensioni umane: corpo, psiche e spirito.

L’esperienza religiosa coinvolge essenzialmente tutto l’essere umano, la sua affettività e la sua volontà mostrando che la finalità è quella della “salvezza”, cioè realizzazione e mantenimento dell’essere umano nella totalità dei suoi aspetti in una vita che assorbe e supera quella sperimentata nella temporalità. Si pensi all’accettazione della resurrezione dei corpi e della vita eterna, con la quale si chiude la professione di fede dei cristiani. D’altra parte, si è già indicato il fatto che Husserl medita proprio su tali fondamentali questioni e ci ha anche dato suggerimenti importanti per cogliere la costituzione e il ruolo della corporeità.

Qui è coinvolta la dimensione della corporeità, che non significa fisicità in senso naturalistico, ma esperienza che muove dalla sensibilità e dai sentimenti sensoriali per procedere al nesso profondo con la psichicità; tutto il tema del corpo di Cristo nella sua passione, morte e resurrezione è coinvolto, così come è coinvolto nel sacramento dell’eucarestia. Ciò non significa che ci si ferma a questa dimensione, ma che l’elemento spirituale è fortemente connesso con quello psichico e corporeo.

### *Religione, religioni, cultura*

Husserl aveva iniziato un’analisi interculturale, cercando a livello dei vissuti le strutture portanti del mondo-della-vita; aveva iniziato, anche, un confronto interreligioso, in questo caso da un punto di vista non solo descrittivo, ma valutativo, quando aveva espresso un giudizio negativo sull’Ebraismo, considerato da lui codificato nella fase “babilonese”, per giustificare la sua

scelta in direzione del Cristianesimo. Egli, però, aveva constatato, più ampiamente, la presenza di molte religioni che si basano su una rivelazione e si era domandato se fossero tutte uguali. Non aveva dato una risposta precisa a tale questione, ma si è notato che aveva fatto una scelta personale in favore di una religione, quella cristiana; in ogni caso aveva rivendicato il carattere autonomo della vita religiosa rispetto alla dimensione della ricerca intellettuale e a quella dell'arte. Il Ms. trans. E III 10<sup>21</sup>, in cui tale tematica è affrontata, si chiude con una domanda retorica, la cui risposta si prevede affermativa: «In un certo senso non è anche autonoma la vita religiosa?».

Rivendicare tale autonomia è molto importante, perché consente di stabilire la funzione propria della religione e non ridurla ad altre dimensioni, quella psicologica o quella sociale e a non eliminarla a favore del livello puramente intellettuale. Il terreno fenomenologico, da lui offerto, consente, pertanto, di affrontare la questione della pluralità delle religioni legandola a quella della pluralità delle culture, ma stabilendo anche una gerarchia, perché cultura e religione non si affiancano, ma sono subordinate, nel senso che la religione, offrendo la visione del mondo più ampia e totalizzante, è alla base delle prospettive culturali, e ciò è valido anche nel caso delle culture laicizzate, perché anche l'allontanamento dalla dimensione religiosa è una scelta, che ha come riferimento quella stessa dimensione che rifiuta: chi si dichiara laico lo fa riferendosi alla possibilità non accettata di essere religioso.

Si è proposta l'archeologia fenomenologica come lo strumento più idoneo per scavare all'interno delle culture e delle religioni; d'altra parte, si è sottolineato il ruolo primario giocato dalla religione nei confronti della cultura stessa. Ora è opportuno mostrare come un'indagine fenomenologica possa stabilire i nessi fra espressioni culturali-religiose diverse e come ciò possa essere utile per un incontro umano concreto e vissuto.

La comprensione fra le culture-religioni può avvenire allora a due livelli: da un lato residui di organizzazioni mentali, proprie di religioni arcaiche e presenti anche in religioni contemporanee, si trovano ancora nelle culture-religioni complesse, che sembrano averli dimenticati o superati, dall'altro, - e in ciò consiste propriamente la riflessione teorica che qui si propone - è possibile prendere le distanze, epochizzando ogni modo di sentire personale per indagare la struttura dei vissuti e in ciò consiste l'analisi

---

<sup>21</sup> Edmund Husserl, Ms. trans. E III 10, *Vorgegebene Welt, Historizität, Trieb, Instinkt* (*Mondo predata, Storicità, Impulso, Istinto*), Gennaio 1930.

fenomenologica. Si tratta di individuare il nucleo di senso che caratterizza i fenomeni culturali-religiosi, per rintracciare la dimensione dei vissuti presente in tutti gli esseri umani e la comune umanità non può essere negata se si segue il filo conduttore dell'entropatia, come riconoscimento della stessa struttura presente in ogni essere umano. Tale indagine permette di trovare un terreno comune per rendersi conto delle affinità e differenze esistenti, senza entrare nel merito della cultura o della religione più "vera".

La differenza, in tal modo, non esclude l'unità. Certamente non si tratta di sostenere il predominio di una ragione totalizzante né il primato di quella cultura – quella occidentale, appunto - che l'ha teorizzata; si tratta, piuttosto, di rintracciare le strutture "minime" a livello antropologico che consentono di individuare una comune umanità. Gli elementi ultimi, come ci insegna l'analisi fenomenologica, sono rappresentati dai vissuti e la loro strutturazione e combinazione può anche variare, dando luogo a forme culturali assai diverse. La possibilità di entrare reciprocamente nelle forme altrui e, quindi, comprendere l'altro, lungi dall'annullare le differenze, le mantiene, senza per questo assolutizzarle. La loro assolutizzazione contraddice la comprensione, certamente tale comprensione richiede un duplice sforzo, quello teoretico, consistente nel trovare i modi idonei e le giustificazioni per un reale accordo, sviluppando fino in fondo in sede filosofica la tematica largamente gnoseologica, e quello etico del voler fare tutto ciò e impegnarsi sul piano pratico.

Il punto di vista fenomenologico, con il suo contributo teorico ma anche con le sue implicazioni di ordine etico, risulta, pertanto, importante e preliminare e da esso può scaturire un'apertura nei confronti delle religioni "altre" che consenta, poi, una presa di posizione pratica di accoglienza dei punti di vista diversi.

È chiaro che, una volta che sia colto il nesso fra l'unità e la differenza, è possibile una presa di posizione valutativa. Infatti, ogni essere umano - anche chi coltiva un atteggiamento fenomenologico da "spettatore disinteressato" - appartiene al suo mondo-della-vita, alla sua dimensione culturale, la quale fornisce criteri valutativi.

Ogni religione e ogni cultura ha sempre considerato se stessa come la religione vera e la cultura migliore, è bene che lo faccia se vuole essere in "buona fede", ma di fronte a tale affermazione si possono assumere due atteggiamenti, l'uno di assolutizzazione del proprio punto di vista fino alla condanna e al disprezzo del "diverso", l'altro di accoglienza.

Il criterio dell'accoglienza non è diffuso in tutte le religioni e non attraversa certamente tutte le culture, ma il contatto sempre più frequente fra

esse fa sì che dagli ultimi decenni del Novecento si ponga, in particolare in Occidente, la questione del rapporto interreligioso e interculturale in modo inconcepibile in epoche passate.

Tuttavia, poiché nulla è garantito nel processo storico e sono sempre presenti i rischi di regressioni – come è costatabile ai nostri giorni -, l'indagine teorica ha il compito di sostenere il peso dell'investigazione sulla differenza per non assolutizzarla, ma neppure per eliminarla.

LA RELIGIONE DOPO LA CRITICA  
 ALLA RELIGIONE: MODERNITÀ E PLURALISMO\*  
**Francesca Brezzi**

*Abstract*

The aim of this essay is to question the relationship between religion and secularism in the European context, that is, in the post-secular community, a relationship that involves not only digging into religion as a social experience, but necessarily requires a look at the comparison between religions, living together in the society of religions different

*Keywords:* religion, secularism, post-secularization

Come *pensare* l'esperienza religiosa? Né confutarla, né farne una apologetica? Domanda ardua, ma di grande rilevanza ed urgenza, per chi si pone da una prospettiva di filosofia della religione, ma non solo. La religione è messa in discussione in vari modi e molti sono gli itinerari teoretici e pratici, ma altresì i possibili interrogativi che inevitabilmente si intrecciano con altre questioni che i nostri inquieti tempi propongono: secolarizzazione o rinascita di Dio? Tramonto o trasfigurazione delle religioni? Crisi del Cristianesimo e/o Crisi dell'Occidente? quale la connessione delle religioni con la modernità e la post-modernità? Infine quale rapporto tra le religioni e il potere statale?

Nello presente saggio scelgo di interrogarmi sul rapporto religione e laicità nel contesto europeo cioè nella comunità post-secolare, rapporto che comporta non solo scavare nella religione come esperienza sociale, ma

---

\* Mutuo in parte il titolo da un interessante libro: Herta Nagl-Docekal, Wolfgang Kalterbacher, C. Melica (a cura di), *La religione dopo la critica alla religione. Un dibattito filosofico*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2017, pp. 275.

Università di Roma Tre.

richiede necessariamente uno sguardo al confronto tra le religioni, al convivere nella società di religioni diverse; tematica che ha fatto irruzione proprio nella seconda metà dello scorso millennio, trovando espressione sia nei fanatismi e nelle teocrazie inaspettatamente presenti nella post-modernità, ma anche nei vari nichilismi (da Nietzsche a Heidegger, da Bataille a Deleuze, etc.), prodotti dalla contemporanea crisi della ragione e crisi della religione, che, quasi due bestie ferite-come ha affermato Ricoeur- si esauriscono nella lotta fra loro invece di volgersi al nemico comune, la perdita di senso .

In via preliminare vorrei caratterizzare la mia ricerca mediante la cifra dell'inquietudine, dal momento che si inizia da alcune aporie e si prosegue con altre domande, ma in mezzo si estende tutto il travaglio di una speculazione che tenta di sciogliere (non risolvere) vari quesiti che aleggiano sullo sfondo, come detto; la conclusione sarà in un *cercare ancora*-espressione che riprenderò al termine- intorno all'identità stessa della religione.

*Religione e laicità: percorso inquieto, fenomeno complesso.*

Religione- laicità è un binomio problematico, ma tale da aprire lo spazio di questioni non settoriali o periferiche, questioni che propongono al pensiero contemporaneo un'interrogazione radicale sul significare umano, che non si restringe a un problema teorico, ma diventa dilemma politico concreto – aggiungo urgente- perché si declina nella sfera pubblica sotto il segno di concetti quali accoglienza, tolleranza, ospitalità, etc.

Lascio, pertanto, sullo sfondo la complessità di ogni riflessione che affronti il religioso, già altrove ho ricordato come Jacques Derrida abbia affermato: «Religione questione inquieta, ma anche questione delle questioni»<sup>1</sup>, e molti altri autori hanno sottolineato la "complessità labirintica" dei fenomeni religiosi (di cui già parlava Roger Caillois nel lontano 1939). Giustamente gli storici sottolineano come se ad un primo sguardo il secolo XX appare il secolo della secolarizzazione, secolo nel quale si sono susseguite alcune parole d'ordine (o mode) che lo hanno caratterizzato: eclissi del sacro, demitizzazione, morte di Dio, “disincanto”, un’indagine più approfondita e

---

<sup>1</sup> *La Religione* a cura di Jacques Derrida, Giovanni Vattimo, Laterza Bari 1995; successivamente il filosofo francese opponendosi a quella che chiama la "cidiromizzazione della religione" o rappresentazione audiovisiva del fenomeno religioso propone o una lucida filosofia della religione quale oblativa etica della differenza, o un ateismo implacabile come desacralizzazione antidolatrca del mondo”, come ricorda Gabriella Baptist nel libro ricordato *La religione dopo la critica alla religione*, p.29 e p.189.

soprattutto meno provinciale, che si apra cioè al mondo globalizzato e alle altre religioni, arriva a conclusioni più articolate. Certamente oggi non si avverte più la secolarizzazione come un destino ineluttabile, anzi, si parla della “revanche de Dieu” con Gilles Kepel, studioso che, alcuni anni fa individuava tale fenomeno di rivincita sia nel cristianesimo, come nell’islamismo. E non è forse senza significato ricordare come Peter Berger, che negli anni Sessanta aveva scritto il *Brusio degli angeli*, sulla scia appunto dell’eclissi di Dio e della secolarizzazione imperante, oggi sostenga che si debba focalizzare non già il rapporto modernità-laicità, bensì modernità-pluralismo.

Importante evitare tuttavia, l’imbarbarimento linguistico e pratico di fronte a queste tematiche che potrebbero sfociare in due strade infeconde, quale inventare un’identità compatta e semplificata - l’Occidente -, con la sua religione, per esempio, da opporre frontalmente a qualsiasi attacco esterno a confini ritenuti ben definiti, oppure intraprendere la strada dell’indifferenza religiosa, quindi sono da scongiurare i fondamentalismi da un lato, il distacco dall’altro.

Alcuni pensatori - Habermas, per esempio - definiscono la nostra come “epoca post-secolare”, intendendo affermare non solo che la storia ha smentito il paradigma illuministico della progressiva secolarizzazione delle società, ma soprattutto che è stato falsificato l’argomento relativo alla perdita di peso sociale della religione. È accaduto invece che il fenomeno religioso abbia acquistato nuova visibilità pubblica. È questa situazione a porre domande nuove sia al laico che al credente. Nel testo *La religione dopo la critica alla religione*, già ricordato, si afferma giustamente che molti autori contemporanei (ma anche molti grandi del passato) «mettono in crisi il frettoloso dogmatismo antireligioso e chiedono di mantenere aperta la riflessione sull’argomento religione»<sup>2</sup>.

Il nostro è quel “durftige Zeit” (tempo della privazione) di cui parlava Heidegger sulla scia di Holderlin, in quanto è il tempo “degli dei fuggiti e del Dio che viene”, l’atmosfera che respiriamo è quella di una ricerca, di un dialogo e non solo nel mondo cristiano occidentale, ma anche nelle religioni orientali, sì che il fenomeno religioso appare quale prisma dai molteplici aspetti che si rifrange diversamente nelle varie culture e tradizioni che ne sono state investite. Personalmente reputo che interrogarsi sul religioso significhi seguire un itinerario essenziale, seppure non pacifico anzi precario, del nostro tempo, itinerario costituito di scontri – incontri - superamenti; in secondo

---

<sup>2</sup>*La religione dopo la critica alla religione. Un dibattito filosofico*, cit., p.9.

luogo penso che, pur consapevoli delle difficoltà metodologiche presenti nell'indagine, si possano rifiutare le obiezioni positiviste, neopositiviste o empiriste in senso ampio alla religione, e ribadire la necessità di una riflessione che deve tuttavia evitare sia l'ebbrezza di senso (tipica degli integralismi o fondamentalismi), sia la rinuncia al senso e l'abbandono all'irrazionalismo fideistico.

*Oltre "Il disincanto del mondo".*

La cornice di fondo del tema che ora ci interessa è rappresentata dalle ben conosciute categorie ermeneutiche di Max Weber, significative per l'argomento in questione, quali: razionalizzazione e disincanto, ma significative anche per il rapporto ambivalente o antinomico che il filosofo esprime nei confronti della modernità<sup>3</sup>.

Il tema weberiano del "disincanto del mondo" ha costituito un punto di riferimento obbligato sia per coloro che vedono nella religione un fattore di integrazione e conservazione dell'ordine costituito, sia per chi, al contrario, la considera elemento di innovazione, pertanto la riflessione odierna si è particolarmente concentrata, con diversi esiti, sul rapporto fra il prorompente e irreversibile sviluppo della società industriale moderna e il declino del sacro, e di conseguenza della religione. Si tratta, come è chiaro, di un argomento vastissimo che, quale Proteo, sfugge a ogni cattura (come è stato detto da uno storico delle religioni, Giovanni Filoramo), anzi si adatta ai frequenti cambiamenti della società secolarizzata e post-moderna. Molti studiosi sono concordi nel caratterizzare il campo religioso come zona di sommovimenti tellurici, sempre in sospenso tra radicali dislocamenti e provvisori assestamenti; pertanto si tratta di comprendere come e perché i rapporti tra fede e cultura, religione e società civile, istituzioni clericali e potere politico frequentemente si presentino sotto il segno della tensione nella società secolarizzata.

Noi riceviamo questa indicazione dal pensatore tedesco, ma vogliamo coniugarla con il tema inizialmente proposto, il rapporto religione – laicità, in cui si ritrovano molte conclusioni weberiane.

---

<sup>3</sup>Rinviamo alla ricca produzione di Max Weber, che non possiamo approfondire come merita nello spazio di questo saggio, la bibliografia su questo autore è molto ampia, ricordiamo sia *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1977, che *Economia e società*. Su Weber si veda: Franco Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma 1997.

*Religione-laicità. La post-secolarizzazione: Habermas e “la caparbieta normativa di una ragione detrascendentalizzata”*

Privilegiamo alcune pubblicazioni recenti nella ricca produzione habermasiana, che si interrogano su questo nodo: rapporto tra le religioni e le culture e il loro posto nello stato di diritto<sup>4</sup>.

La posizione di Habermas si manifesta, a nostro parere, molto equilibrata e volta a evitare *la linea di frattura laicismo/religione*: il pensatore ritiene che “due tendenze contrapposte caratterizzino lo spirito contemporaneo, la diffusione di rappresentazioni naturalistiche del mondo e il crescente influsso politico esercitato dalle ortodossie religiose”. Di conseguenza si sofferma su quella che definisce la sfida di un naturalismo scientifico (rappresentato dai progressi della biogenetica, degli studi sul cervello e della robotica, ai quali si associano speranze per la terapia e l'eugenetica), a cui la filosofia deve rispondere; sfida tanto più urgente perché il rischio per l'essere umano è l'auto-oggettivazione o auto-strumentalizzazione; in altri termini il pensatore mette in guardia dal pericolo di una fisicità estrema, dalla riduzione della comprensibilità al verificabile e osservabile, senza contestare l'ineliminabile substrato organico che sottende alle operazioni della mente umana.

Habermas tuttavia coglie come questo impetuoso sviluppo delle scienze paradossalmente “si scontra con un'inattesa rivitalizzazione e con la politicizzazione su scala mondiale delle comunità e tradizioni religiose”. E la filosofia, di fronte a tale reviviscenza del religioso, - forse solo l'Europa ne sembra esente -, si interroga insieme sull'idea della modernità post-metafisica e non-religiosa dell'Occidente. Da qui la domanda sul destino della laicizzazione e della progressiva razionalizzazione – di cui aveva parlato già Max Weber.

---

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006. Si tratta di otto saggi, di cui due inediti, mentre gli altri ripropongono interventi già conosciuti, come ad esempio il confronto con Joseph Ratzinger (vedi nota 7), confronto che discuteva altresì le tesi di Ernst-Wolfgang Böckenförd, costituzionalista tedesco, che nei suoi più recenti scritti *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2007, ha affrontato proprio le tematiche che ora ci interpellano: laicità, rapporto stato – società, politica- religione, il futuro dell'Europa e il tema della cittadinanza. Habermas tratta il nostro tema nei saggi “Una religione nella sfera pubblica” e “Una costituzione politica per la società pluralistica mondiale?”

Sottile l'analisi del pensatore su tali tendenze e tradizioni contrastanti che risalgono allo scientismo/laicismo illuminista di contro all'alleanza trono/altare e il filosofo sempre attento alla prassi concreta rileva come non si tratti semplicemente di dispute accademiche, ma attengono alla politica e ciò sia in ambito europeo che internazionale.

Un filosofo politico come Habermas giustamente avverte i pericoli per la stabilità della comunità politica, che diventa sede di aggressività alterne dei reciproci schieramenti, o meglio, nella comunità si polarizzano i valori, dimenticando "l'accertamento riflessivo dei confini sia della fede, sia della scienza", come è richiesto dall'*ethos* civico liberale, in quanto egli ritiene – in buona compagnia di Hegel- che le grandi religioni rientrano nella storia della ragione, per cui si deve accettare un intreccio di genealogie: il pensiero post-metafisico coglie nel suo passato non solo la metafisica, ma altresì le tradizioni religiose e viceversa<sup>5</sup>.

A queste parole si collega il famoso dibattito promosso nel gennaio del 2004 dall' Accademia cattolica di Monaco di Baviera, tra il filosofo e l'allora cardinale Joseph Ratzinger, sul tema «Che cosa tiene insieme il mondo. Fondamenti morali prepolitici di uno Stato liberale»<sup>6</sup>. Dibattito in cui ci sembra che, lungi da inutili *captatio benevolentiae* o irenismi di comodo, i due interlocutori realizzino una sorta di riconoscimento reciproco.

Innanzitutto entrambi dichiarano di vivere in un'epoca post-secolare, ed anche post metafisica: la storia ha smentito le visioni illuministiche e le orgogliose affermazioni di Freud ne *L'avvenire di una illusione*, in cui la religione è considerata una nevrosi ossessiva universale dell'umanità, simile alla nevrosi infantile e quindi destinata a estinguersi nel progressivo processo di crescita - e del bambino e dell'umanità -. Non solo, ma i due studiosi sono consapevoli della rinnovata presenza pubblica delle religioni (anche di una

---

<sup>5</sup> Ho trattato più ampiamente questo tema in vari articoli che utilizzano l'espressione ricoeuriana "critica e convinzione" per indicare questa reciprocità. Si veda Francesca Brezzi, *Critique and Conviction. Paul Ricoeur's Philosophy of religion*, in *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, A. Wiercinski editor, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, pp.215-225.

<sup>6</sup> I due interventi sono stati pubblicati nel numero 83 (maggio-giugno 2004) di «Reset» nell'ambito di un dossier intitolato "Democrazia bisognosa di religione?", e anche in «Humanitas», nel numero 2 del 2004. Successivamente è uscito un volume: J.Habermas – J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di Giancarlo Bosetti, Marsilio / I libri di Reset, Venezia 2005, con prefazione dello stesso Bosetti "Idee per una convergenza *post-secolare*" e postfazione di Massimo Rosati su "Prove di dialogo (asimmetrico)". Esiste anche un'altra edizione del testo in questione J. Habermas – J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di Michele Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2004.

grande "popolarità" di questa tematica), determinata dall'allargamento delle nostre esperienze e conoscenze, dall'aprirsi davanti a noi del continente immenso delle diverse religioni. Ma vorremmo sottolineare come tale situazione composita e complessa determini un approccio teorico e pratico nuovo in entrambi, in quanto da questa sopraggiunta maggiore visibilità e presenza pubblica della religione derivano questioni inedite che si possono riassumere in una attenta comprensione delle reciproche posizioni e in una comune ricerca di risposte alle interrogazioni drammatiche dell'oggi in vista di una pacifica convivenza di religioni e culture, nella loro pluralità.

Da tale base comune, tuttavia, seguono itinerari diversi, in quanto Habermas, come già accennato, ribadisce l'autosufficienza e indipendenza dello Stato liberale da tradizioni religiose o metafisiche. Da parte sua Ratzinger, se in scritti successivi sosterrà un necessario "allargamento della ragione", in questo testo ritiene che la ragione debba assumersi il compito di arginare le degenerazioni della religione. La ragione presente nella cultura laica dell'Occidente viene così a rappresentare l'interlocutore privilegiato della religione e pertanto Ratzinger ritiene che solo un'Europa consapevole della propria identità culturale cristiana può rendere un contributo specifico alle altre culture, pur rimanendo aperta al contributo di altri popoli. Ancora egli riconosce che la fase post secolare che stiamo vivendo è anche una epoca interculturale, in cui varie religioni si intrecciano e vengono in contatto reciproco, e per non cadere in forme di «hybris occidentale, che pagheremmo cara e in parte già paghiamo», dobbiamo accogliere queste culture «nel tentativo di una correlazione polifonica, in cui esse si aprano spontaneamente alla complementarità essenziale di ragione e fede» ritrovando «i valori essenziali in qualche modo conosciuti o intuiti da tutti gli esseri umani»<sup>7</sup>.

Ritornando a Habermas si può convenire come la frattura laicismo /religione sia improduttiva e il percorso indicato dal filosofo sia quello del vicendevole riconoscimento che consentirà "un pacifico pluralismo religioso", "garantito da un'imparziale un'autorità laica"; ne seguirà in uno Stato di diritto la convivenza, nella tolleranza e a parità di diritti, di comunità religiose che permangono inconciliabili nella sostanza delle loro dottrine e

---

<sup>7</sup> Va ricordato come in vari testi Ratzinger richiami tale dialogo fra le culture e le religioni: non solo rivolge un'esortazione esemplare "occorre avere il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione e ritrovarla in noi stessi", ma altresì aveva avvertito quale presidente della Commissione teologica internazionale l'urgenza delle questioni in oggetto elaborando un documento su *Il Cristianesimo e le religioni*, in cui con grande equilibrio si sottolineano non già i pericoli che derivano dal pluralismo delle religioni e delle culture, ma le opportunità positive emergenti se si instaura un rapporto interculturale e intersoggettivo.

visioni del mondo. «La secolarizzazione dell'autorità statale e la libertà positiva e negativa dell'esercizio della religione sono due facce della stessa medaglia»<sup>8</sup>.

Habermas ribadisce l'autosufficienza e indipendenza dello Stato liberale da tradizioni religiose o metafisiche: se quindi non sono rinvenibili ragioni fondanti o interne perché lo Stato liberale ricerchi altrove le proprie fonti di legittimazione, il filosofo sa tuttavia che l'attuale situazione economica e sociale, i fenomeni legati alla globalizzazione con le conseguenti enormi disparità e ingiustizie tra i paesi del sud e del nord del mondo, rivolgono “una sfida cognitiva alla filosofia”<sup>9</sup>, che deve prendere sul serio la presenza e persistenza della religione in una società secolare.

### *L'Europa: la religione, le religioni*

Un secondo tema riguarda il rapporto religione–religioni, religione e intercultura, tema urgente e tale da aprirci al mondo globalizzato e alle altre religioni, con la non rinunciabile premessa (e anche lo scopo ultimo) di evitare pregiudizi etnocentrici e porsi in una prospettiva interculturale. La problematica investe non solo le religioni, ma altresì la filosofia, dal momento che ha fatto irruzione una nuova declinazione del pensare filosofico, quell'insieme di teorie e pratiche che vengono variamente definite come Filosofia del Multiculturalismo, Filosofia Comparativista (o Cross-Cultural Philosophy), Filosofia Interculturale, definizione che privilegiamo per rispondere a varie domande<sup>10</sup>, che non possiamo affrontare in questa sede.

---

<sup>8</sup> Ho analizzato in maniera più approfondita il confronto Habermas – Ratzinger-Böckenförd nel saggio *Religione e laicità*, in *Pensare l'esperienza religiosa*, a cura di Angela Ales Bello e Onorato Grassi, Mimesis, Milano 2010, pp.103-124.

<sup>9</sup> Ivi, p.53.

<sup>10</sup> Esistono altre filosofie al di fuori della “nostra” tradizione, o è questa un'arbitraria estensione di categorie non flessibili? La “lingua” della filosofia è la stessa per tutti? Impervietà di tali domande, ma più urgenti ancora emergono ulteriori questioni: ponendoci tali interrogativi siamo di fronte ad una semplice discussione accademica e teorica o il ripensamento della relazione con “gli altri” e “le altre filosofie” comporta la possibilità stessa di una convivenza mondiale pacifica? E quindi la necessità di scelte etiche e politiche, precise, talvolta coraggiose? Riteniamo che la risposta sia in questa seconda opzione, in altre parole si manifesta un problema etico imprescindibile: la filosofia morale deve aprirsi ad autori e a problematiche altre, dando voce alle filosofie non occidentali senza sovrapposizioni intellettualistiche, evitando l'utilizzo di categorie concettuali estranee, che ne distorcono il discorso e ne offuscano l'analisi pur seguendo con molta acribia le ragioni di ‘noi e loro’. *L'interculturalità* descrive uno specifico “programma” di interazione entro una società

Ne è derivato il frantumarsi di una millenaria tradizione monologica che fornisce risposte inedite a problemi eterni e vari sono gli autori di riferimento molto significativi (Jullien, Nussbaum, Panikhar, Betancour, Bhaba, etc.): nei loro testi si delinea una filosofia come traduzione di “strategie di senso” secondo l’espressione di François Jullien, da un contesto linguistico, da un orizzonte di senso all’altro. Ma non solo, in quanto deriverà altresì il riconoscimento dell’altro, e ne conseguirà la portata morale del tradurre e della traduzione secondo Ricoeur. Essere traduttori è un impegno etico e i traduttori devono abitare presso l’altra lingua, come ospiti invitati, adeguando il più possibile le risorse dell’una e dell’altra lingua; Ricoeur parla a questo proposito di ‘ospitalità linguistica’ auspicando il pluralismo linguistico nello spazio globale, necessario per evitare i pericoli dell’incomunicabilità<sup>11</sup>.

Filosofia Interculturale polifonica e plurilinguista, come progetto morale, etico che dovrebbe investire la totalità della riflessione filosofica, riarticolandone in senso plurale forme, metodologie e presupposti. Si può disegnare una forma di pensiero che insieme si declina come prassi, o come afferma Panikkar quale “dialogo dialogante”, strumento primo della Filosofia Interculturale, nella quale è necessaria una destrutturazione reciproca dei due dialoganti, a cui deve, però, far seguito una ricostruzione di un linguaggio e di un procedere metodologico ugualmente comprensibile ai due.

---

multiculturale e sostiene la necessità del dialogo fra culture diverse, attraverso relazioni fra differenti comunità linguistiche, etniche e religiose, che sia finalizzata ad una mutua comprensione.

<sup>11</sup> Paul Ricoeur, *Quel éthos nouveau pour l’Europe?* in *Imaginer l’Europe*, ed. P. Koslowski, Paris, ed. du Cerf 1992, pp.115 et ss. Ho trattato più ampiamente questi temi in alcuni miei saggi: - *Il bene della diversità. Riflessioni sull’Europa: la cittadinanza e la cultura*, in AA.VV, *I filosofi e l’Europa*, a cura di R. Pozzo e M. Sgarbi, Mimesis, Milano 2009, pp.427-444; *Dalla Città all’Europa, dalla periferia al centro*, in *Il maestro utopico*, a cura di R. Romani, Diabasis, Reggio Emilia, 2009, pp. 41-64; *Un’ignota compagnia solo col tempo viene giudicata....* in “Archivio di filosofia” (LXXXI) 2013, n.1-2, pp.197-208.

### *Quale Europa? Verso una laicità plurale*

Abbiamo iniziato questo saggio partendo dalla situazione di inquietudine che accompagna ogni riflessione sulla religione, ribadiamo al termine le difficoltà e lo spaesamento dell'essere umano di oggi sospeso tra la "morte di Dio" affermata da Nietzsche agli inizi del 900, il silenzio di Dio ad Auschwitz alla metà del secolo, lo scontro violento e l'intolleranza del nostro tempo: riteniamo che l'alternativa tra morte, silenzio e fanatismi sia un *cercare ancora* che impegna esistenzialmente ogni soggetto.

Dicendo *cercare ancora*, tuttavia si indicano le caratteristiche del viaggio intellettuale ed esperienziale, per evitare sia i fondamentalismi e gli integralismi, ma altresì per sfuggire ad uno dei mali del nostro tempo, l'indifferenza o la perdita di senso, come si è detto; se proprio Nietzsche affermava: il deserto avanza, guai chi fa avanzare il deserto, il deserto può essere invece simbolo del viaggio in una terra promessa, esodo verso "cieli nuovi e terre nuove".

Le basi spirituali e culturali consentono un nuovo modo di abitare il mondo e affermano il valore del rispetto e della valorizzazione delle differenze, a cominciare da quella di genere, con il fine di raggiungere una maniera più completa, anche se più difficile ed esigente di convivenza tra soggetti diversi. Solo un concetto allargato di ragione, un *nuovo ethos* quindi, di cui parlano sia Habermas che Ratzinger, può opporsi a quel vento di intolleranza e di violenza verso il diverso che percorre la società europea e non solo europea; dobbiamo evitare l'indifferenza di fronte a conflitti che si svolgono alle porte di casa nostra, ma dobbiamo superare l'incomprensione di fronte ad una società, che, frantumata e frammentata nell'incontro con l'altro, lo straniero, mostra cifre di difficoltà nel dialogo e sulla via di una nuova integrazione.

Siamo di fronte a questioni di senso, dunque, nei confronti di quelle zone dense di interrogativi, ma anche di esperienze condivise, esperienze di tutti, che non devono essere lasciate allo sguardo superficiale e banale della divulgazione giornalistica: esperienze del nostro tempo che nel presente contesto possiamo focalizzare nel rapporto cultura e culture, religione e religioni.

L'Europa che si interroga su se stessa, sulla propria identità culturale e religiosa, sul ruolo delle religioni nella cultura, e sulla loro valenza insostituibile si pone altresì la domanda: come vivere nel pluralismo senza scadere in sincretismi superficiali o di moda? di conseguenza un problema nuovo sorge per l'avvertita necessità di abitare un terreno comune, di trovare

un luogo di incontro (tra le culture e le religioni), evitando sia il relativismo, sia l'universalismo, anzi ribadendo le proprie identità e differenze.

La prospettiva che deve allora essere chiamata in causa ulteriormente è la prospettiva etica, rintracciabile quale fiume carsico, ora evidente ora più sotterraneo, in tale *allargamento*, o meglio proprio come orizzonte nuovo della razionalità, segnata da altre parole chiave che si offrono alla nostra riflessione; non solo libertà, pace, diritto, ma soprattutto cultura, ospitalità, responsabilità. Riteniamo importante segnalare l'irrompere della riflessione etica, e quindi la centralità delle domande e le possibili risposte di questa: centralità che si interroga sulla rilevanza di quei saperi che più direttamente concernono la prassi, pensieri che diventano pratiche.

In altri termini si vuole sottolineare tale funzione prospettica di ri-orientamento del pensare da parte dell'azione senza scadere in radicalismi pragmatistici.

*Non già un pensiero deresponsabilizzato, ma una risemantizzazione della ragione*<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Rinvio al bel libro di Mario Signore, *Lo sguardo della responsabilità*, Studium, Roma 2006: lo studioso auspica "una ragione forte...che induca la ragione contemplativa a posare lo sguardo con nuova umiltà sulle rovine di un mondo e di una storia che mostrano sempre più macerie, e spingere l'irrefrenabile febrilità dell'*homo faber* ad aprirsi all'attitudine kantiana che si esprime nel bisogno del pensare" cit., p.10.

FEDE E MOLTITUDINI.  
SUGLI ASPETTI RELIGIOSI  
DELLA PSICOLOGIA FREUDIANA DELLE MASSE  
**Deborah De Rosa\***

Il lato mistico dell'anima delle folle è spesso più sviluppato che il suo lato affettivo. Ne risulta un bisogno intenso di adorare qualcosa: dio, feticcio, personaggio o dottrina.

Gustave Le Bon

Non è facile parlare scientificamente dei sentimenti. Si può tentare di descriverne gli indizi fisiologici. Dove ciò non è possibile [...] non resta da far altro che attenersi al contenuto rappresentativo.

Sigmund Freud

*Abstract*

In *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921) Sigmund Freud proposes an analysis of *Psychology of Crowds* (1895) by Gustave Le Bon, identifying its strengths and weaknesses for a new contribution to the study of how drives work within crowds. Freud and Le Bon investigate on the way in which religion takes root and spreads: the paper is aimed to deepen both perspectives, psychological and psychoanalytical, of the religious phenomenon in the masses.

*Keywords:* Religion, Freud, Le Bon, Crowd Psychology, Mass Psychoanalysis

Il *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana* di Ottorino Pianigiani propone una duplice ricostruzione delle origini del termine “religione”. Una prima discendenza, seguendo una tradizione che risale ai classici latini<sup>1</sup>, viene

---

\* Università della Calabria.

<sup>1</sup>Sul tema, cfr. Pio Colonnello, Pasquale Giustiniani, *Ragione e rivelazione. Introduzione alla filosofia della religione*, Borla, Roma 2003, in cui l'etimologia è ricostruita come segue:

riconosciuta a partire dal verbo *religere*, «onde viene il senso di *aver riguardo, aver cura*», riferito al modo dell'adorazione delle cose sacre; oltre a questa, troviamo come probabile una provenienza dal verbo *religare*, «*unire insieme, quasi legame che unisce gli uomini nella comunità civile sotto le stesse leggi e nello stesso culto*».

Questo secondo legame semantico permette di evidenziare l'importanza della condivisione della fede e delle prassi per la sopravvivenza dei culti: la possibilità di costituire una comunità rappresenta una delle condizioni dell'esistenza stessa di una religione.

L'opera di Sigmund Freud ci consegna numerose e preziose riflessioni sul tema della religione, declinate sia a partire dalla prospettiva dell'individuo che sul piano più ampio delle società. Nello scritto *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), il padre della psicoanalisi decide di porsi in dialogo con il padre della psicologia delle folle, Gustave Le Bon. Freud esplicita punti d'incontro e di divergenza tra la propria formulazione teorica e quella dell'antropologo francese al fine di proporre un contributo nell'ambito di questo campo di studi. Instaurando un serrato confronto con *Psicologia delle folle* (1895) egli contrassegna pregi e difetti da cui partire per un nuovo apporto allo studio delle dinamiche pulsionali nelle moltitudini, capace di gettare nuova luce anche agli studi sul piano individuale della psiche. In questa occasione Freud consegna diverse importanti riflessioni sulle modalità secondo cui la religione attecchisce e prospera nelle folle, prendendo in considerazione il fenomeno della Chiesa cattolica in quanto radice di una comunità duratura e coesa nel corso dei secoli. A partire dall'intreccio con l'opera di Le Bon, percorreremo alcuni momenti del discorso freudiano sulle dinamiche psichiche a sfondo religioso in gioco nelle masse, proponendo approfondimenti utili a mostrare la rilevanza della prospettiva collettiva nello studio del fenomeno religioso.

### *A partire da Le Bon*

Ponendosi il proposito di affrontare il problema della psicologia delle folle, ieri come oggi, rimane inevitabile il confronto con lo scritto più noto di Le

---

Cicerone, nel *De Natura Deorum* fa risalire *religio* al verbo *relegere*, che significa il "mettere insieme" con scrupolo, e ripetizione coscienziosa, quelle pratiche che hanno attinenza con il culto degli dei; Lattanzio, invece, tre secoli e mezzo dopo Cicerone, fa derivare *religio* da "religare", "unire in legame", qui l'accento batte sul legame che stringe in un nesso privilegiato uomo e Dio.

Bon. *Psicologia delle folle* ebbe un ruolo decisivo nell'affermazione di un intero campo di studi, che faceva del comportamento e delle dinamiche psichiche delle moltitudini il proprio oggetto d'indagine. Freud elenca e riprende da questo volume, con citazioni spesso corpose, diversi brani utili a ricostruire le caratteristiche salienti tramite cui Le Bon aveva definito il concetto di folla.

L'antropologo francese individua un fenomeno caratteristico in grado di contraddistinguere questo tipo di raggruppamento di più individui: l'emersione di una sorta di «anima collettiva» che

li fa sentire, pensare e agire in un modo diverso da come sentirebbero, penserebbero e opererebbero isolatamente [...] un'entità provvisoria, composta da elementi eterogenei uniti fra loro per tempo limitato, proprio come le cellule di un corpo vivente, le quali, congiungendosi, formano un essere umano che manifesta caratteri assai dissimili da quelli che ognuna di quelle cellule detiene<sup>2</sup>.

Questa definizione tratteggia un intero che – oltre a godere di proprietà emergenti e nuove rispetto a ciò che si otterrebbe sommando quelle delle sue singole parti – impone a ciascuno dei suoi componenti una trasformazione delle proprie facoltà fintanto che essi sono parte del gruppo. Le Bon individua nella massa uno strumento omogeneizzante, capace di agire sulla psiche dell'individuo resettando e reimpostando, in via transitoria, diverse sue capacità. Freud commenta affermando che nella folla leboniana «le acquisizioni individuali [...] scompaiono» a vantaggio dell'«inconscio razziale», definito anche «il fondamento inconscio che tutti hanno in comune».<sup>3</sup> Questa sorta di regressione del singolo e di contestuale avanzamento del collettivo è avviata con facilità proporzionale alla numerosità del gruppo e segue dinamiche sintetizzate con i termini di «sentimento di potenza», «contagio mentale» e «suggestionabilità»<sup>4</sup>.

Le Bon evidenzia lo iato tra la vita psichica dell'individuo considerato in autonomia e osservato come parte di una folla, mentre Freud ritiene che esista una zona più ampia di intersezione tra il piano individuale e quello sociale. A partire dall'originale dimensione sociale che il bambino esperisce

---

<sup>2</sup> Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1895 (*Psicologia delle folle*, trad. it. di Andrea Montemagni, Ed. Clandestine, Massa 2014), p. 10.

<sup>3</sup> Sigmund Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), in *Opere di Sigmund Freud* (1967-1980), 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1977, vol. IX, pp. 264-265.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 265-266.

tramite il ristretto ma fondamentale primo gruppo in cui si trova ad agire, la famiglia, il confronto con l'altro e il più d'uno resta un fattore radicato e fondamentale nell'«esplorazione psicoanalitica del profondo»<sup>5</sup>. Ciò che accade nella folla potrà essere compreso come trasformazione di dinamiche già note sul piano individuale, nell'ambito del gruppo sociale minimo costituito dal nucleo familiare.

Pertanto, la posizione di Freud risulta distante rispetto alla definizione, ai tempi consolidata anche oltre Le Bon, di massa come «espressione di una pulsione specifica e ulteriormente irriducibile [...] che in altre situazioni non si manifesta».<sup>6</sup> L'obiezione freudiana si fonda sulla sovrastima del «fattore numerico», che egli ritiene insufficiente a motivare, da solo, la comparsa di una «pulsione sociale»<sup>7</sup> irrintracciabile prima della formazione collettiva; lo psicoanalista ritiene più verosimile ricondurre le origini di un simile bisogno al rapporto di protezione genitoriale<sup>8</sup>.

Il padre della psicoanalisi, pur tributando quanto dovuto a Le Bon, riconosce alla formulazione teorica leboniana solo due proposte originali, che egli individua nel ruolo significativo affidato all'inconscio e nel «parallelismo con la vita psichica dei primitivi»<sup>9</sup>. Infatti, dopo aver condotto una lunga esposizione commentata della sua teorizzazione delle masse, Freud precisa che, «propriamente parlando, nessuna delle affermazioni di questo autore apporta qualcosa di nuovo»<sup>10</sup>. Il peso della dimensione inconscia nel comportamento delle folle costituisce il momento più importante di contatto con le ipotesi freudiane; ciò pur conservando la propria specificità, poiché le due piste di studio risultano costruite su una base teorica differente. Il motivo è così esplicitato:

l'inconscio di Le Bon contiene soprattutto le caratteristiche più profonde della psiche razziale, la quale propriamente non viene considerata dalla psicoanalisi individuale. Non contestiamo che il nucleo dell'Io [...] cui appartiene l'«eredità arcaica» della psiche umana, sia inconscio, ma facciamo un'ulteriore distinzione, e parliamo di un «inconscio rimosso» che

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 262.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Cfr. ivi, pp. 307-308.

<sup>9</sup> Ivi, p. 272; sul tema cfr. Serge Moscovici, *The Discovery of the Masses*, in C.R. Graumann, S. Moscovici (a cura di), *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*, Springer-Verlag, New York-Berlin-Heidelberg-Tokyo 1986, pp. 19-20.

<sup>10</sup> Sigmund Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), cit., p. 272.

trae origine da una parte di tale eredità. Questo concetto del rimosso manca in Le Bon<sup>11</sup>.

L'antropologo francese attribuisce alla folla caratteristiche quali acriticità, credulità, illogicità e sensibilità al "mistico" e al "magico", fondandole su una sorta di regressione a uno stadio incolto, facilitato da una «suggestione che egli considera analoga ai fenomeni dell'influsso ipnotico»<sup>12</sup>. Anche Freud ragiona sulle affinità tra alcune dinamiche tipiche della folla e il fenomeno dell'ipnosi, ma specificando che è la relazione binaria a contraddistinguere il secondo rispetto alla prima, che si gioca invece su un rapporto di uno a molti. Con l'occasione egli ribadisce anche una mancanza notevole nella teorizzazione leboniana, ovvero la scarsa attenzione dedicata all'analisi del ruolo del *leader*.

### *Religiosità e folle*

L'opera di Le Bon dedicava grande importanza al fattore della religiosità, inteso in un senso ampio come caratteristica comune alle folle. Nell'ottica leboniana il farsi moltitudine implica di necessità il nutrire un certo «sentimento religioso»<sup>13</sup>, articolato secondo modalità ricorrenti in qualsiasi folla si consideri. Caratteristica ineluttabile della moltitudine, «espressione di un insopprimibile sentimento umano»<sup>14</sup>, la religiosità si manifesta usualmente tramite comportamenti che l'antropologo francese sintetizza come segue: «venerazione di un essere ritenuto superiore, timore del potere che gli è riconosciuto, cieca obbedienza ai suoi voleri, rifiuto di metterne in discussione i dogmi, desiderio di diffonderli, tendenza a considerare nemici coloro che rifiutano di accoglierli».<sup>15</sup> La descrizione di una simile condotta è riconducibile a qualunque comunità religiosa, finanche alle folle coese in ragione di una fede "terrena"; che essa sia rivolta «a un Dio invisibile, a un idolo di pietra, a un eroe o a un'idea politica»<sup>16</sup>.

La concezione di religiosità che emerge dalle pagine leboniane in merito allo studio delle folle coincide con una forma ampia di fascinazione

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 265, n. 2.

<sup>12</sup> Ivi, p. 267.

<sup>13</sup> Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, cit., p. 38.

<sup>14</sup> Emilio Gentile, *Le religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi*, ebook, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>15</sup> Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, cit., p. 38.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

per la componente esoterica ed extramondana di cui il Dio, il *leader* o l'ideale sono rivestiti dai fedeli. Nella definizione del sentimento religioso è coinvolta, pertanto, anche la spinta ad abnegazione, proselitismo, settarismo che può spingersi a forme persino brutali di intolleranza. La credenza che tiene insieme una folla consente al fedele l'ingresso in una dimensione percepita e condivisa come Verità; per questo motivo essa *equivale* a una formazione religiosa anche quando non riguarda dogmi appartenenti a una religione vera e propria. Allo stesso modo «l'eroe acclamato dalla folla è, per essa, un vero dio: Napoleone lo fu per quindici anni [...] Mai nessuno mandò così facilmente gli uomini alla morte»<sup>17</sup>.

Per l'antropologo francese, simili livelli di adorazione e devozione sono raggiungibili a causa di una sorta di temporaneo abbassamento della soglia dell'attività cosciente, in favore di un'espressione preponderante delle «qualità incoscienti»<sup>18</sup>. Si tratta di un fenomeno paragonabile a un "sonno della ragione" transitorio, che interesserebbe i componenti di una folla attutendo spirito critico, senso logico, rigore intellettuale a causa di un inabissarsi passeggero delle funzioni che richiedono presenza cosciente e piena consapevolezza. Le Bon descrive il fenomeno come segue: «nell'anima collettiva, le attitudini intellettuali degli uomini e, di conseguenza, le loro individualità, vengono annullate. L'eterogeneo si sommerge nell'omogeneo e le qualità incoscienti prevalgono. Questa comunanza delle qualità consuete spiega perché le folle non saprebbero compiere azioni che esigano l'impiego di elevata intelligenza»<sup>19</sup>.

Ancora in un'opera successiva, *Les opinions et les croyances. Genèse, évolution* (1911) dedicata allo studio delle dinamiche che favoriscono l'affermarsi delle credenze nelle folle, Le Bon torna sulla propria argomentazione ribadendo l'affievolirsi della capacità razionale nelle moltitudini. Il gruppo numeroso si unisce aderendo non a «idee razionali», ma a «sentimenti espressi sotto forma di idee»<sup>20</sup> che si affermano, come virus, prevalentemente secondo dinamiche di contagio.<sup>21</sup> Il pensatore francese chiarisce in quest'opera successiva il rapporto tra religione e bisogno di fede,

---

<sup>17</sup> Ivi, pp. 38-39.

<sup>18</sup> Ivi, p. 11; «incoscienti» e non «inconscie» nella traduzione italiana edita.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Gustave Le Bon, *Les opinions et les croyances. Genèse, Évolution*, Ernest Flammarion, Paris 1911, p. 131, traduzione nostra; sul tema della credulità delle folle in Freud cfr. Céline Surprenant, *Freud's Mass Psychology. Questions of Scale*, Palgrave Macmillan, New York 2003, p. 85.

<sup>21</sup> Cfr. Gustave Le Bon, *Les opinions et les croyances. Genèse, Évolution*, cit., pp. 152-153.

attribuendo a quest'ultimo il ruolo causale rispetto alla prima. Secondo Le Bon occorre risalire alla necessità, tutta umana, di credere, per motivare la nascita delle religioni e la creazione delle divinità, sostituite in certi casi con «chimere politiche, sortilegi o feticci»<sup>22</sup>.

Nello scritto *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Freud entra nel vivo della riflessione sulla dimensione religiosa tramite il caso della Chiesa cattolica. Questa viene scelta dallo psicoanalista in quanto massa esemplare dotata di una morfologia organizzata, duratura e «artificiale», in quanto coesa non per natura, ma grazie all'azione di una figura esterna, ovvero il Cristo<sup>23</sup>. Accomunata per alcune di queste caratteristiche all'esercito, la Chiesa, per Freud, si distingue per longevità e coesione garantita dalla fede in un *leader* che agisce da vincolo coercitivo a essa eterogeneo. Questo «capo supremo [...] che ama di amore uguale tutti i singoli componenti della massa»<sup>24</sup>, e che nella sua incorporeità può «venir sostituito da un'idea, da un'astrazione»<sup>25</sup>, rappresenta la forza in grado di garantire l'aggregazione e la persistenza nel tempo.

La chiave di una simile stabilità nei secoli è attribuibile a quanto la Chiesa stessa proclama come proprio dettame specifico: la forza d'amore, di cui Freud propone un'originale e articolata lettura in termini di spinta libidica. Come specifica lo psicoanalista,

libido è un termine desunto dalla teoria dell'affettività [...] una grandezza quantitativa, anche se per ora non misurabile – l'energia delle pulsioni attinenti a tutto ciò che può esser compendiato nella parola “amore” [...] espressione di quegli stessi moti pulsionali che nei rapporti tra i sessi spingono all'unione sessuale, mentre in altre circostanze vengono deviati da tale meta sessuale od ostacolati nel suo raggiungimento, pur serbando la loro natura originaria in misura sufficiente da mantenere riconoscibile la loro identità (sacrifici della propria persona, bisogno ardente di vicinanza)<sup>26</sup>.

La proposta interpretativa freudiana rispetto alle folle, di cui la Chiesa è presa a esempio di somma efficacia, individua una pulsione libidica biforcata in direzioni perpendicolari che insisterebbe su ogni singolo membro. Secondo

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 169.

<sup>23</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), cit., p. 283.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 283-284.

<sup>25</sup> Ivi, p. 289.

<sup>26</sup> Ivi, p. 280-281.

una direzione “verticale”, la folla-Chiesa è tenuta insieme dall’amore che ogni singolo nutre, gerarchicamente, verso il Cristo in quanto capo; seguendo una direzione “orizzontale” si riscontra un’altra forma di amore, contemporanea e dovuta alla prima, verso i fratelli nella fede<sup>27</sup>. È interessante notare, come Freud non manca di sottolineare, che tali forme libidiche sono esplicitamente richieste e imposte come condizioni necessarie per l’appartenenza alla comunità ecclesiastica: «ogni cristiano ama il Cristo quale proprio ideale e si sente legato agli altri cristiani in virtù di un’identificazione. Ma la chiesa esige da lui di più. Deve anche identificarsi con il Cristo e amare gli altri cristiani come li ha amati il Cristo. Su entrambi i punti la Chiesa esige l’integrazione dell’atteggiamento libidico imposto dalla formazione collettiva»<sup>28</sup>. In un simile legame bidirezionale è la direttrice verticale ad avere priorità logica e cronologica, poiché tutto ha avvio a partire dall’identificazione tramite cui «il singolo rinuncia al proprio ideale dell’Io e lo sostituisce con l’ideale collettivo incarnato nel capo»<sup>29</sup>.

Da ciò, per volontà d’imitazione della capacità d’amore che si attribuisce al Cristo, consegue la distribuzione della libido all’interno della folla, la quale per Freud «è probabilmente il fattore su cui il cristianesimo fonda la propria pretesa di aver raggiunto una moralità superiore»<sup>30</sup>. Evidentemente questi moti pulsionali libidici non possono giungere a soddisfazione, ma vengono deviati rispetto alla meta cui originariamente tenderebbero. Verso il Cristo e verso i propri fratelli, il fedele è spinto da una forma d’amore che non trova espressione diretta ma che si sublima in comportamenti che mantengono «riconoscibile la loro identità», come «sacrifici della propria persona, bisogno ardente di vicinanza»<sup>31</sup>.

Qualche tempo prima, nello scritto *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1905), Freud riconduceva l’origine delle prassi in ambito religioso alla repressione di determinati molti pulsionali, di origine egoistica ma non privi di componenti sessuali, associata a comportamenti assimilabili ai sintomi della nevrosi ossessiva. In quella occasione il padre della psicoanalisi evidenziava anche un ruolo positivo delle religioni nel processo di «incivilimento umano» – su cui torneremo più avanti – per la loro funzione

---

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 285; Jean-Michel Rey, *Freud and Massenpsychologie*, in C.R. Graumann, S. Moscovici (a cura di), *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*, Springer-Verlag, New York-Berlin-Heidelberg-Tokyo 1986, p. 59.

<sup>28</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’io* (1921), cit., p. 321.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 316.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 322.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 280-281.

nel favorire la «rinuncia a pulsioni costituzionali» al fine di dedicarsi alla venerazione della divinità<sup>32</sup>.

### *Credo quia absurdum*

Nell'ambito della considerazione freudiana circa le dinamiche religiose nelle masse esiste, tuttavia, un aspetto cui egli riconosce una funzione costruttiva e che abbiamo adombrato in precedenza. Si tratta del ruolo giocato dalla religione nel processo di civilizzazione, ossia nel secolare e complicato tragitto dell'uomo verso una configurazione sociale che si avvicini quanto più possibile all'armonia, alla pacifica convivenza e alla comunione d'intenti. *Il disagio della civiltà* (1930) segue tale percorso sia lungo la direttrice sociale che lungo quella individuale, inserendo la pratica religiosa tra gli elementi in grado di coadiuvare la determinazione alla rinuncia pulsionale, fattore fondante nella costruzione del tessuto sociale.

Il padre della psicoanalisi evoca il comandamento «amerai il prossimo tuo come te stesso» – del quale tiene a evidenziare l'origine ancor più antica del Cristianesimo che pure ne fece il proprio motto – paragonandolo a un «*Credo quia absurdum*»<sup>33</sup>. Provando a procedere in base al principio di utilità, a rigor di logica la quieta coesistenza tra esseri umani dovrebbe essere facilitata da comportamenti di reciproco rispetto e minata da aggressioni, violenze e comportamenti egoistici. Il dettame cristiano che impone di nutrire sentimenti d'amore verso l'altro, anche e soprattutto quando questi non ne sembra meritevole – similmente a quanto narrato nella parabola della pecorella smarrita – eccede la logica del torto e della colpa promettendo, a chi riesca a credere in questo *absurdum*, un posto tra le grazie del Signore. «Proprio perché il tuo prossimo non è degno d'amore e anzi è tuo nemico, dovresti amarlo come te stesso»<sup>34</sup>: una siffatta traduzione del comandamento dell'amore mette in luce la funzione di freno inibitorio di questo credo rispetto alla pulsione aggressiva connaturata all'uomo. Offrendo al fedele la prospettiva di una beata vita eterna nell'aldilà e di una compartecipazione alla verità nell'aldiquà, la religione cristiana avrebbe contribuito in maniera

---

<sup>32</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1905), in *Opere di Sigmund Freud* (1967-1980), 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1972, vol. V, pp. 347-349.

<sup>33</sup> Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà* (1930), in *Opere di Sigmund Freud* (1967-1980), 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1978, vol. X, p. 599.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 598-599.

decisiva alla coesione della vasta folla costituita da ciascuno Stato o comunità in cui abbia messo radici.

La comunione d'intenti, da sola, non risulterebbe sufficiente a garantire il desiderio e la difesa della coabitazione civile; pur considerando la capacità umana di valutare l'utile, è necessario ricordare che nell'individuo «i moti pulsionali disordinati sono più forti degli interessi razionali»<sup>35</sup>. Il processo di incivilimento, per Freud, passa necessariamente attraverso meccanismi atti a «rendere innocuo» il «desiderio di aggressione» di cui l'uomo nasce corredato, che comportano il pagamento di un prezzo importante ma imprescindibile in termini di «perdita di felicità».<sup>36</sup> Si tratta in primo luogo delle ripercussioni autoimposte dal senso di colpa, di cui Freud propone in queste pagine una profonda disamina. Egli ne individua la possibile derivazione «da due fonti: dal timore che suscita l'autorità, e dal successivo timore che suscita il Super-io»<sup>37</sup>. Il processo origina dal momento in cui nel bambino, che ha ricevuto l'interdizione di un comportamento malevolo o aggressivo, a fronte dell'imposizione alla rinuncia pulsionale si crea la coscienza della propria colpa. Questa si articolerà successivamente come risultato della tensione tra l'Io e il Super-io, autorità sostitutiva capace di intervenire – con altrettanta e più ferocia del padre – su azioni aggressive o anche solo a seguito di intenzioni, grazie alla propria condizione di «onniscienza»<sup>38</sup>. La coscienza della colpa esigerà sempre nuove rinunce,<sup>39</sup> instillando nell'individuo un «bisogno di punizione» che contribuirà a mettere a frutto la rinuncia pulsionale verso la costruzione del tessuto sociale. Osservando questa conquista su larga scala, Freud sintetizza le dinamiche in gioco affermando che «la civiltà domina dunque il pericoloso desiderio di aggressione dell'individuo infiacchendolo, disarmandolo e facendolo sorvegliare da una istanza nel suo interno, come da una guarnigione nella città conquistata»<sup>40</sup>.

Sia sul piano del singolo che su quello collettivo, la deviazione della pulsione aggressiva e della pulsione libidica costituisce una pietra angolare per l'incivilimento, alla cui posa la religione offre un contributo considerevole. È opportuno sottolineare ancora una volta che, per Freud, si tratta di un processo che comporta costi notevoli a fronte dei benefici

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 600.

<sup>36</sup> Ivi, p. 620.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 613-614.

<sup>38</sup> Ivi, p. 623.

<sup>39</sup> Cfr. ivi, p. 615.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 610-611.

raggiunti. Promettendo «il raggiungimento della felicità e la protezione dalla sofferenza», la religione si configura come una lente capace di «deformare in maniera delirante l'immagine del mondo reale», secondo dinamiche «che presuppongono l'avvilimento dell'intelligenza»<sup>41</sup>. Ciononostante, Freud riconosce a un simile «delirio collettivo»<sup>42</sup> compartecipato – come non manca di definirlo – la capacità di offrire un'alternativa alla nevrosi individuale e di aver agito da collante comunitario nella storia della civiltà.

#### Riferimenti bibliografici

Colonnello P., Pasquale Giustiniani, *Ragione e rivelazione. Introduzione alla filosofia della religione*, Borla, Roma 2003.

Dicenso J.J., *The Other Freud. Religion, Culture and Psychoanalysis*, Routledge, London-New York 1999.

Freud S., *Azioni ossessive e pratiche religiose (1905)*, in *Opere di Sigmund Freud (1967-1980)*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1972, vol. V, pp. 341-352.

- *Psicologia delle masse e analisi dell'io (1921)*, in *Opere di Sigmund Freud (1967-1980)*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1977, vol. IX, p. 261-321.

- *Il disagio della civiltà (1930)*, in *Opere di Sigmund Freud (1967-1980)*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1978, vol. X, pp. 555-630.

Gentile E., *Le religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi*, ebook, Laterza, Roma-Bari 2007.

Le Bon G., *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1895 (*Psicologia delle folle*, trad. di Andrea Montemagni, Ed. Clandestine, Massa 2014).

- *Les opinions et les croyances. Genèse, Évolution*, Ernest Flammarion, Paris 1911.

Moscovici S., *The Discovery of the Masses*, in C.R. Graumann, S. Moscovici (a cura di), *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*, Springer-Verlag, New York-Berlin-Heidelberg-Tokyo 1986, pp. 5-25.

Parkin-Gounelas R. (a cura di), *The Psychology and Politics of the Collective Groups, Crowds and Mass Identifications*, Routledge, London-New York 2012.

Pianigiani O., *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 1907.

Rey J.-M., *Freud and Massenpsychologie*, in C.R. Graumann, S. Moscovici (a cura di), *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*, Springer-Verlag, New York-Berlin-Heidelberg-Tokyo 1986, pp. 51-67.

Surprenant C., *Freud's Mass Psychology. Questions of Scale*, Palgrave Macmillan, New York 2003.

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 576.

<sup>42</sup> Ibidem.

SULLE TRACCE DELLA MISTICA SOLITARIA  
E “ALLE SOGLIE” DELLA CHIESA DI SIMONE WEIL  
**Ida Giugnatico\***

Quand je lis le catéchisme du concile de Trente, il me semble  
n’avoir rien de commun avec la religion qui y est exposée.  
Quand je lis le Nouveau Testament, les mystiques, la liturgie,  
quand je vois célébrer la messe, je sens avec une espèce de certitude  
que cette foi est la mienne, ou plus exactement serait la mienne  
sans la distance mise entre elle et moi par mon imperfection.  
Cela fait une situation spirituelle pénible. Je voudrais la rendre,  
non pas moins pénible, mais plus claire<sup>1</sup>.

*Abstract*

This article involves discovering the fundamental aspects of Simone Weil’s mystical thought. This has been done by examining biographical events such as her contacts with God of 1935, 1937 and 1938 combined with her writings. Upon this examination, it becomes clear that Simone Weil’s mystic develops through the relation with *necessity (pesanteur)* and the need of *empty* to let in the grace of God by an exercise of *attention*. Finally, the article highlights the application of Weil’s mystical reflection in shaping a new society built on spiritual value of work.

*Keywords:* Simone Weil, mystic, religious, religion, Christianity, supernatural, work, church.

---

\* Université de Québec à Montréal.

<sup>1</sup> Simone Weil, *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951, p. 11.

### *Introduzione*

La filosofa francese Simone Weil scrive queste parole a padre Couturier nel 1942 in *Lettre à un religieux*, alla vigilia della partenza per Londra, qualche mese prima di morire di anoressia all'età di 34 anni. Pur considerandosi nata nel cristianesimo, Weil aveva sempre rifiutato di ricevere il battesimo. Ed era arrivata a questa ferma conclusione dopo un rigoroso esame delle sue credenze nei confronti della chiesa e del cristianesimo. Si era chiesta quasi ossessivamente per anni se le sue posizioni potessero considerarsi "cristiane". Un cristianesimo, il suo, vicino alla povertà evangelica e lontano dalla chiesa-istituzione.

Weil conosce perfettamente la storia della chiesa e delle religioni antiche e moderne, la sua ricerca teologica tocca tutti i saperi – dalla mitologia alla filosofia, dalle culture antiche alla storia, dalle arti all'astrologia e al folklore – e soprattutto, si nutre della sua personale esperienza di vita.

Professoressa di filosofia in diversi licei, militante nei sindacati, operaia di fabbrica, nonché partecipante alla guerra civile spagnola nelle file dei repubblicani ed attiva nella resistenza francese, Simone Weil vive intensamente la sua esistenza terrena e altrettanto intensamente il suo rapporto con il soprannaturale: questa donna che pretende di non aver mai pregato, conosce e vive delle esperienze mistiche. La stessa filosofa ci racconta di come sia entrata tre volte in dialogo intimo con Dio, nel '35, nel '37 e nel '38<sup>2</sup>.

Il primo di questi contatti con il soprannaturale avviene in Portogallo, all'indomani dell'esperienza in fabbrica, nel settembre del 1935, in un villaggio di pescatori situato tra Viana do Castelo e Porto. È la stessa Weil a raccontare l'episodio a padre Perrin con queste parole:

I miei mi avevano condotta in Portogallo e là io li lasciai per andare da sola in un piccolo villaggio ... in uno stato fisico miserevole entrai, sola, in quel paesino portoghese, che era ahimè! altrettanto miserevole, in una scia di luna piena, il giorno della festa del patrono ... Le mogli dei pescatori facevano in processione il giro delle barche: portavano ceri e cantavano canti sicuramente molto antichi, di una tristezza straziante ... Là ebbi, d'un tratto, la certezza che il cristianesimo è per eccellenza la

---

<sup>2</sup> Id., *Cahiers*, I, Librairie Plon, Paris 1970, trad. it. *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 53.

religione degli schiavi, che gli schiavi non possono non aderirvi, e io con loro<sup>3</sup>.

Il secondo contatto risale, invece, al periodo compreso tra la fine di aprile e l'inizio di maggio del 1937. Simone Weil si trova in Umbria, ad Assisi, nella cappella di Santa Maria degli Angeli. Da sola, nella piccola cappella romanica dove san Francesco aveva pregato spesso, avverte qualcosa più forte di lei obbligarla, per la prima volta nella sua vita, ad inginocchiarsi<sup>4</sup>.

Questi due contatti la preparano per il terzo che avviene intorno alla metà di novembre del 1938. Racconta questo evento interiore del tutto imprevisto solo quattro anni più tardi, in due lettere diverse datate 1942 ed indirizzate rispettivamente a padre Perrin e a Joë Bousquet.

Sappiamo che nei momenti d'intensa sofferenza fisica Simone Weil usava recitare la poesia di George Herbert, *Love*, di cui riportiamo qui il testo e la traduzione in nota<sup>5</sup>. Lo sfondo della poesia di Herbert è l'immagine di un banchetto al quale Dio – personificato nell'Amore – invita l'anima. Quest'ultima, però, non si sente degna di questo invito e allora l'Amore la sollecita assicurandole il perdono. Così l'anima accetta, ma non per gustare il buon cibo, bensì per fare da servitrice nel banchetto. A quel punto, allora, l'Amore esclama: “Tu siederai per gustare della mia carne”.

Nella lettera inviata a padre Perrin, Weil racconta della consolazione che durante le violente crisi di mal di testa le dà la recita di questa poesia. È proprio durante uno dei suoi ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio che la filosofa vive un altro contatto reale, «da persona a persona», con Dio<sup>6</sup>. Nella lettera indirizzata, invece, a Joë Bousquet, dopo aver precisato che in precedenza il nome di Dio non aveva avuto posto nei suoi pensieri,

<sup>3</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1973, trad. it. *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 1994, p. 337.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 403-404. «Quelque chose de plus fort que moi m'a obligée à me mettre à genoux»: curiosamente Weil riporta l'evento con le stesse parole di Etty Illesum, un'altra mistica.

<sup>5</sup> *Love*, George Herbert – *Amore*, George Herbert [trad. it. di Cristina Campo]: «Amore, mi diede il benvenuto; ma / L'anima mia si ritrasse, / Di polvere macchiata e di peccato, vedendomi esitante / Sin dal mio primo entrare, / Mi si fece vicino, dolcemente chiedendo / Se di nulla mancassi. / “Di un ospite”, io dissi, “degnò di essere qui”. / Amore disse: “Quello sarai tu”. / “Io, lo scortese e ingrato? Oh, amico mio / Non posso alzare lo sguardo su Te.” / Amore mi prese la mano e sorridendo rispose: / “E chi fece gli occhi se non io?” / “È vero, Signore, ma li macchiai: se ne vada la mia vergogna / Là dove merita andare.” / “E non sai tu”, disse Amore, “chi portò questa colpa?” / “Se è così, servirò, mio caro.” / “Tu siederai”, disse Amore, “per gustare della mia carne.” / Così io sedetti e mangiai».

<sup>6</sup> Simone Weil, *Cahiers*, I, cit., pp. 60-61.

Weil riferisce di aver sentito in un momento d'intenso dolore fisico «una presenza più personale, più certa, più reale di quella di un essere umano, inaccessibile ai sensi e all'immaginazione»<sup>7</sup> e che da quel momento in poi «il nome di Dio e quello del Cristo si sono mischiati in modo sempre più irresistibile ai miei pensieri»<sup>8</sup>.

Secondo Simone Weil tutti gli uomini hanno in loro una capacità che non ha niente a che vedere con l'intelligenza e che li conduce a parlare a Dio se lo desiderano.

I presupposti di questa «connaissance surnaturelle», come lei la definisce, si trovano riassunti nella filosofia platonica e nel riconoscimento dell'infinita distanza che separa la *necessità* dal Bene. Per la filosofa il Bene è situato oltre i fatti, i quali sono governati dalla legge meccanica della *pesanteur*.

#### *La purezza della "pesanteur"*

La riflessione mistica weiliana trae le basi da una categoria centrale nei suoi scritti, quella di *necessità*. Come per Platone e gli stoici, per Simone Weil la *necessità* è il legame tra l'azione umana e la volontà divina. Essa stessa è divina perché fa parte dell'ordine cosmico<sup>9</sup>. Weil è un'amante di testi greci e, in particolare, degli scritti platonici. Nel passo 48 A del *Timeo* si legge:

La generazione di questo cosmo si è prodotta come mescolanza costituita da una combinazione di *necessità* e di *intelligenza*. E poiché l'*intelligenza* dominava la *necessità* con il persuaderla a condurre verso l'ottimo la maggior parte delle cose che si generavano, in questo modo e per tali ragioni, per mezzo della *necessità* vinta dalla persuasione *intelligente*, da principio fu costituito questo universo<sup>10</sup>.

Come si evince da quanto appena citato, la *necessità* è insita in ogni cosa e, diversamente dall'*intelligenza* (il *noûs*), è sregolata e imprevedibile. Platone

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 61.

<sup>8</sup> Ibidem. Cfr. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, cit., p. 441

<sup>9</sup> Per i capiscuola stoici Zenone e Crisippo la *necessità* si identificava addirittura con Zeus stesso, ma Weil non si spinge fino a tanto. Cfr. Nevin T. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1991, trad. it. *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, a cura di G. Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 149-172.

<sup>10</sup> Giovanni Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 1375.

la definisce una “causa errante” e dà di essa un giudizio ambivalente: da un lato questa è la nostra prima maestra di realtà, un’irrazionalità presente nel mondo materiale; dall’altro essa è domata dalla ragione. La necessità – spiega Platone nel *Timeo* – è persuasa affinché, in accordo con la ragione, le cose possano agire o andare verso il meglio. Platone assegna, perciò, il primato all’intelligenza (la mente), in quanto principio ordinatore della materia e di una realtà di fatto intellegibile.

La *necessità* compare nella riflessione weiliana nei suoi due aspetti fondamentali, vale a dire come strumento di una ragione superiore e come la causa errante della forza brutta. Secondo Weil, i greci, ed in particolare gli stoici, sono i principali interpreti del primo aspetto, mentre Hitler del secondo aspetto.

Epitteto, uno degli autori antichi più cari a Weil, prescrive ai suoi lettori di acconsentire ad ogni evento, anche a quelli ancora in svolgimento. Questa argomentazione – la cosiddetta “argomentazione pigra”, l’*argos logos* – non turba gli stoici, in quanto la loro principale preoccupazione è di conformarsi alla *necessità* in quanto volontà divina.

Questo dogma stoico è criticato senza riserve da Alain, il maestro di Weil, perché, a suo parere, instilla nell’essere umano la rassegnazione, implicando un infiacchimento della volontà. Weil, al contrario, ritiene che Alain non abbia capito l’autentico valore della *necessità* “pura”.

La filosofa si rende conto che la posizione stoica richiede un immenso sforzo di volontà, perché impone un consenso continuo al destino. Questa fiducia/consenso deve essere concessa non a malincuore, ma con gioia, perché così facendo si obbedisce a Dio e si partecipa al fato, cooperazione che per Weil è l’unica libertà possibile in questo mondo. Anche gli stoici, del resto, ritenevano che conformarsi a Dio significasse conformarsi alla natura quale principio ordinatore del mondo. Non a caso, l’apostrofe stoica preferita dalla filosofa recita:

Tutto ciò che ti fa piacere, o mondo, fa piacere a me; perché nulla di ciò che viene a tempo per te viene troppo presto o troppo tardi per me. Tutto mi è frutto, di ciò che recano le tue stagioni, o natura! Da te [viene] tutto, in te [è] tutto, a te [ritorna] tutto<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Thomas R. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., p. 151.

La dottrina stoica guarda all'universo come una città abitata da esseri dotati di ragione e di cui Zeus (o Dio) è fondatore e legislatore. Il buon cittadino dell'universo deve amare tutto, perché tutto è conforme alle leggi della natura.

Weil conserva sempre la persuasione stoica di un ordine ultimo al quale partecipare. Tuttavia, nonostante questa partecipazione possa apparire solo contemplativa – poiché in un mondo in cui tutto ciò che accade dipende dal volere divino, ogni stimolo ad agire appare ingiustificato – gli stoici, e Weil con loro, affermano di non essere trascinati dal fato, ma di *stargli al passo*, sia nelle circostanze favorevoli che in quelle avverse. In diversi passi dei suoi scritti, infatti, Weil arriva al punto di pregare affinché Dio le mandi delle sventure. Come Seneca, è convinta che se l'uomo retto sapesse le cose in anticipo collaborerebbe anche alle malattie che possono affliggerlo, alla morte e alle mutilazioni. Allora, per tremende che possano essere le sventure dell'individuo, lo stoicismo, nella sua devozione al *logos*, considera il mondo positivamente, ritenendolo “buono”.

Weil condivide queste premesse stoiche e ritiene che la *necessità* sia un meccanismo per volere di Dio cieco e brutale ma indispensabile al raggiungimento della Grazia. L'ordine del mondo presenta, infatti, una bellezza “terribile” in quanto comprensiva del male. La necessità è stata voluta dalla provvidenza divina e gioca un ruolo essenziale sulla terra per la ricerca personale della Grazia.

*Attesa, attenzione, decreazione. Il cammino verso la “connaissance surnaturelle”*

Secondo Simone Weil l'uomo che ama la Verità deve accettare la *pesanteur* e dirigersi verso il Bene operando il distacco dai beni terreni, dai suoi desideri, dai frutti delle sue azioni e, in ultimo, dalla sua persona. Weil si serve dei termini di *decreazione/discreazione*<sup>12</sup> per definire questa operazione negativa di distacco che consente la purificazione e lo svuotamento.

Si tratta di un processo che richiede in primis una fase di *attente*, che non equivale mai ad un atteggiamento quietistico o inerziale. Al contrario, l'*attesa* è sempre attiva in quanto richiede l'*attenzione*, elemento essenziale per essere pronti a ricevere la Grazia<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Il riferimento di Weil è chiaramente il teologo e mistico renano Meister Eckhart (1260-1327/1328) e le sue *Istituzioni spirituali*.

<sup>13</sup> Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 210-212.

Per comprendere meglio il concetto di *decreazione*<sup>14</sup> ne riportiamo due definizioni, suggeriteci da Weil rispettivamente ne *L'ombra e la grazia* e nei *Quaderni*. Così, nella prima opera la filosofa definisce in questi termini la *decreazione*: «Discreazione: far passare qualcosa di creato nell'increato. Distruzione: far passare qualcosa di creato nel nulla. *Ersatz* [surrogato] colpevole della discreazione»<sup>15</sup>. Ne *L'ombra e la grazia* (1940-1942) la *decreazione* è intesa, perciò, come il compimento trascendente della creazione, un annullamento in Dio che dà alla creatura annullata quella pienezza dell'essere di cui è privata finché esiste. Allo stesso tempo Weil sottolinea che la *decreazione* non è distruzione, in quanto quest'ultima è solo un "surrogato", ma non corrisponde al vero significato del processo.

Nei *Quaderni* Simone Weil ripropone questa idea parlando della *decreazione* come di un «uscire dalla creazione e tornare al principio»<sup>16</sup>, restituendoci l'idea ciclica di una rinascita che è al tempo stesso rinnovazione.

C'è da dire che alla base della *decreazione* weiliana riposa una contraddizione inerente al rapporto tra Dio e la creazione: secondo Weil, Dio ha creato per essere amato ma, non potendo creare qualcosa che sia Dio e dovendo creare qualcosa di differente da sé, non può essere amato da questo qualcosa che Dio non è. Questa contraddizione in cui si trova Dio può essere risolta solo dalla Grazia che, una volta sparito l'io, consente alla creatura di toccare l'Assoluto. Da qui la necessità di diventare niente e la suprema pienezza che Simone Weil attribuisce al vuoto.

L'uomo, infatti, in quanto soggetto egoico, è capace soltanto di amare ciò che è vicino ai sensi e che, apprendendo, muove il suo desiderio. Quest'ultimo è sete di possesso e la stessa attività del pensiero tende a soddisfarlo assimilando in sé ogni alterità, affinché nulla rimanga sospeso fuori di esso.

La ragione di questo procedere è data dall'ambizione dell'io, dal suo porsi al centro di ogni movimento di tensione: il desiderio porta fuori di sé ma unicamente perché ciò che sta fuori possa appartenerci, possa entrare dentro e venire inglobato. Il corpo, d'altra parte, detta le sue leggi: esso ha bisogno di contatto, si mantiene in vita mangiando, distruggendo e

---

<sup>14</sup> Sul concetto di *decreazione* rimando a: Janet Patricia Little, *Simone Weil's concept of decreation*, in *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 25-51.

<sup>15</sup> Simone Weil, *La pesanteur et la grace*, Librairie Plon, Paris 1947, trad. it. *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Bompiani Testi a fronte, Milano 2002, p. 59.

<sup>16</sup> Id., *La connaissance surnaturelle*, Éditions Gallimard, Paris 1950, trad. it. *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, p. 230.

rigenerandosi in tale distruzione. Così obbedisce alla sua volontà di vita e di potenza, ma tutto ciò che gli appartiene, divenendo parte di esso, perde la sua alterità. Secondo Simone Weil, desiderare e conoscere equivalgono, per gli esseri umani, a possedere.

È impossibile comprendere il reale, conoscere qualche cosa dell'uomo e del mondo, prescindendo dal corpo: se non si assume tutta la forza della sua consistenza materiale, desiderio e pensiero continuano a muoversi nel sogno della contraddizione del loro essere incarnati. Il corpo, pesante legame alla naturalità, non consente agli esseri umani di consistere in puro pensiero e puro amore. È il principio della loro realtà che rende gli uomini un miscuglio di potenza soprannaturale e passività naturale, inerzia. In Simone Weil più il corpo nella sua materialità finita è assunto come polo della naturalità – dove si danno tutti i meccanismi che rendono il naturale un mondo soggetto a un ordine necessario – più diventa palese che l'unica via di accesso al Bene è la diminuzione della potenza corporea ed il distacco dai bisogni terreni. La strada del distacco, della *decreazione/discreazione*, viene praticata riorientando lo sguardo desiderante, volgendo gli occhi fuori di sé, esercitando l'*attenzione* sul mondo, fino a giungere al Bene.

Quando si è così pervenuti al limite dell'attenzione, fissare lo sguardo dell'anima su questo limite con il desiderio di ciò che è al di là. [...] La grazia farà il resto. Farà ascendere e uscire<sup>17</sup>.

Si tratta di un processo difficile che richiede un vero e proprio “addestramento” (*dressage*), evidente nella scelta della filosofa di esorcizzare i bisogni del corpo, rifuggire gli attaccamenti e rifiutare l'amore fisico. È solo tramite questo processo di annullamento di sé che l'uomo raggiunge la conoscenza soprannaturale, trasformandosi da soggetto egoico a spirito universale penetrato dalla Grazia.

#### *Dal distacco alla pienezza del vuoto. L'irruzione della Grazia*

La scelta di sperimentare la durissima esperienza del lavoro in fabbrica, il suo stile di vita prossimo alla povertà assoluta, la sua decisione di vivere al freddo, di dormire per terra e di rifiutare ogni conforto umano, sono la conferma

---

<sup>17</sup> Simone Weil, *Cahiers*, III, Librairie Plon, Paris 1974, trad. it. *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 233.

dell'inevitabile tendenza di Weil al sacrificio<sup>18</sup> e a sperimentare le condizioni di quelli che definisce nell'*Enracinement* "gli sradicati", come dimostrano le parole della sua amica Simone Pétrement:

Mme Weil aveva comperato un forte quantitativo di carbone. Simone non sembrò domandarsi chi l'avesse pagato. È vero però che non se ne serviva affatto per sé perché, pensando che i disoccupati non potevano riscaldare le loro abitazioni, aveva deciso di non riscaldare la sua camera. [...] Dormiva con la finestra aperta e lavorava al freddo, coperta di golf<sup>19</sup>.

Sempre a questo proposito la stessa amica di Weil riferisce di una favola che influenza l'intera vita della pensatrice e che è intitolata *Maria d'oro e Maria di catrame*. Questa storia viene raccontata alla filosofa dalla madre, Mme Weil, nel 1912, durante la convalescenza successiva ad un intervento di appendicite.

Protagonista della favola è una fanciulla che, mandata dalla matrigna nel bosco, giunge ad una casa dove le si chiede se vuole entrare dalla porticina d'oro o da quella di catrame. L'eroina risponde: «Per me il catrame va benissimo»: è la risposta giusta ed una pioggia d'oro le cade addosso. Quando la matrigna vede tornare indietro la fanciulla con l'oro, manda nel bosco anche sua figlia. Questa, però, quando le viene fatta la domanda, sceglie la porta d'oro e così le piove addosso catrame<sup>20</sup>.

Allo stesso modo, per Simone Weil la *connaissance surnaturelle* non è un oggetto da desiderare con concupiscenza, da conoscere o da conquistare, bensì la luce che illumina questo mondo. La conoscenza soprannaturale coincide con la vita nella Grazia, un'esistenza che secondo Weil può essere osservata nell'*amor fati*<sup>21</sup> dei Greci e nel Cristianesimo del Vangelo: è qui che l'operazione di distacco estremo che presuppone la perdita della stessa

---

<sup>18</sup> Cfr. Giuliana Kantzà, *Tre donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, Edizioni Ares, Milano 2012, pp. 151-153.

<sup>19</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, cit., p. 123.

<sup>20</sup> Ivi, p. 17.

<sup>21</sup> La locuzione latina *amor fati*, comunemente tradotta con *l'amore del fato* è una massima usata da Nietzsche in *Così parlò Zarathustra* per definire il corretto atteggiamento del *Superuomo* che accetta gioiosamente il destino al quale non può sottrarsi, poiché egli soltanto è l'unico in grado di realizzarlo compiutamente.

esistenza personale e dei suoi legami dà vita al pieno dispiegarsi dell'amore e dell'intelligenza<sup>22</sup>. Nei *Cahiers* Weil scrive:

Per noi la realtà del mondo è fatta del nostro attaccamento. È la realtà dell'io, trasferita da noi nelle cose. Non è affatto la *realtà esteriore*. Questa non è percepibile che attraverso il distacco totale. Se ne resta anche solo un filo, c'è ancora attaccamento<sup>23</sup>.

C'è da dire che l'*amor fati* apre indiscutibilmente ad un rapporto complesso tra libertà e necessità. Si potrebbe erroneamente credere che la riflessione mistica di Weil muova dal volontarismo per poi abbandonarlo. In realtà, se da un lato l'uomo che ha percorso la via mistica arriva ad amare il suo stesso destino e ad annullarsi come soggetto, dall'altro lato il distacco da lui compiuto resta un'*azione* di forte affermazione della propria volontà. Necessità e libertà in Weil non sono, perciò, opposte. Al contrario, la stessa libertà presuppone la necessità, che possiamo identificare in senso soprannaturale con l'obbedienza a Dio<sup>24</sup>. Difatti, a proposito della necessità non a caso Weil scrive: «La necessità in quanto assolutamente altra dal bene è il bene stesso»<sup>25</sup>.

All'uomo spetta decidere se acconsentire o meno a questa obbedienza necessaria. Perciò, esisterebbe un'obbedienza "desiderata" e una "indesiderata" (la cosiddetta disobbedienza), ma non una disobbedienza in quanto tale.

Da questi due tipi di obbedienza derivano due modi diversi di intendere la necessità: se questa è "indesiderata" coincide con la necessità meccanica che domina materialmente il mondo e che è vissuta come costrizione e se, invece, è "desiderata" è compresa come l'insieme delle leggi relative alla sfera del soprannaturale e dotate di una funzione liberatoria<sup>26</sup>.

La necessità, infatti, non va concepita nel pensiero weiliano come una forza passivante che paralizza la volontà, in quanto possiamo accettare l'esistenza di un ordine necessario del mondo solo grazie ad un esercizio di *attenzione* che, come abbiamo detto, in Weil è *azione*.

<sup>22</sup> Marco Vannini, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999, pp. 335-339.

<sup>23</sup> Simone Weil, *Cahiers*, II, Librairie Plon, Paris 1972, trad. it. *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 275.

<sup>24</sup> Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 206.

<sup>25</sup> Simone Weil, *Cahiers*, III, cit., p. 99.

<sup>26</sup> Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 206.

È solo l'attenzione che permette l'arrivo della Grazia, il compiersi dell'illuminazione che si dà quando altri percorsi, nell'ordine di ciò che si rappresenta alla ragione deduttiva, si rivelano vicoli ciechi. Come Weil spiega più volte, il limite è sempre quello della sofferenza senza rimedio, della *sventura*, che ci permette di accettare la necessità e di accedere al soprannaturale. "Soprannaturale" nel senso di un qualcosa d'inspiegabile, non desumibile né argomentabile, ma che possiamo toccare quotidianamente grazie alle incredibili risorse d'amore dell'essere umano. Si tratta di uno squilibrio incomprensibile e indomabile dalla ragione, che vede l'individuo reiterarsi nella ricerca di un oggetto amato che esaurisca la sua sete d'amore.

Questo bene acquietante tanto ricercato si trova, però, solo oltre l'essere, oltre il divenire, perché solo lì vige la perfetta armonia, l'equilibrio. Perciò, per la mente ed il desiderio che sanno muoversi solo a partire dal limite naturale dell'essere, il Bene si configura come non appartenente al mondo. Il pensiero può intuire il Bene solo come negativo, come ciò che si oppone in quanto tale alla legge del divenire: il Bene è, allo sguardo di Simone Weil, il vuoto. Altro non si può dire, poiché sappiamo rappresentarci unicamente soltanto ciò che appartiene alla nostra esperienza, ovvero le cose che si muovono tra limite e illimitato. Tuttavia, grazie all'illuminazione, che consiste in un attimo che è intuizione ed amore insieme – il bene acquietante arriva in questo mondo con l'irrompere della Grazia nell'anima. L'amore e l'intuizione che, se rimanessero legati alla semplice naturalità seguirebbero strade opposte fino a che l'uno non prevarrebbe sull'altra, trovano così una perfetta congiunzione in questo momento soprannaturale.

L'irruzione della Grazia si dà come luce improvvisa e fa comprendere agli uomini che il bene esaustivo esiste e che è raggiungibile, anche se trascendente e rappresentabile solo come *vuoto*. Nel loro procedere, infatti, tutti gli esseri umani si muovono incessantemente, dalla nascita alla morte, per il raggiungimento del proprio bene, instaurando relazioni d'amore tra loro e le cose. La condizione per raggiungere il Bene è che si scioglia il desiderio dai suoi oggetti, disancorandolo dagli orientamenti consueti ed indirizzando l'energia in senso ascendente, oltre gli attaccamenti terrestri. Il problema è che desiderare a vuoto non è comprensibile dalla ragione discorsiva. Non solo. Se il vuoto appare nel corso dell'esistenza esso si dà come terribile squilibrio interiore, nella forma della *sofferenza* e della *sventura*. Tra la *sofferenza* e la *sventura* la differenza è di tipo qualitativo: non è l'intensità del dolore a fare di un individuo uno sventurato, ma la brutalità della forza di un evento che ha il potere di sradicarlo dalla vita, portando con sé il nulla del

vuoto. Il contatto con il nulla, l'assenza di futuro, di desiderio e di amore è un orrore spesso irreversibile.

Il concetto di vuoto ha, quindi, in Simone Weil una doppia connotazione: vuoto come privazione, assenza di senso, dolore, e vuoto come pienezza, trascendenza di significato, Bene.

Dopo la sua esperienza mistica, Weil dà a questo “vuoto come pienezza” il nome di Dio: Dio inteso come l'infinità dell'essere, il tutto, la quiete, l'equilibrio, l'immobilità perfetta da cui ogni cosa viene e a cui ogni cosa aspira.

Dietro questa immagine sta il Brahman delle *Upanishad*, i commentari segreti dei Veda, testi sacri dell'induismo. Brahman è Essere e Fondamento assoluto, è la potenza dell'universo, l'energia che sta al fondo primordiale di ogni individualità. Tuttavia, la differenza tra il dio di Simone Weil e il Brahman è che per la filosofa non vi è continuità tra Dio e l'uomo. Tra i due c'è l'abisso della creazione, l'atto con cui Dio ha dato vita all'esistenza delle singole creature.

La Création elle-même est une espèce de passion. Mon existence elle-même est comme un déchirement de Dieu, un déchirement qui est amour. Plus je suis médiocre, plus éclate l'immensité de l'amour qui me maintient dans l'existence<sup>27</sup>.

La creazione è, nel linguaggio della filosofa, un processo discendente ed ispirato da un atto d'amore tale da far sì che Dio si ritirasse da sé, rinunciasse alla sua perfezione per donare esistenza. Nel mondo terreno quindi, Dio è in sé assente, ma al tempo stesso presente perché di lui abbiamo traccia grazie all'amore. Quest'ultimo è la forza che rende possibile la *decreazione* ed è l'unica facoltà medianica tra l'uomo e Dio che consente al singolo di tendere a ricongiungersi al tutto, al bene indeterminato. Così, similmente, secondo le *Upanishad* l'individuo trova il suo “ātman”, la sua essenza, attraverso l'addestramento della volontà e dell'intelligenza con cui comprende che Brahman e “ātman”<sup>28</sup>, sono tutt'uno<sup>29</sup>.

Nella filosofia vedanta questo processo è puramente conoscitivo e intellettuale. Ciò che separa il singolo dall'ātman/brahman è solo l'azione. In

<sup>27</sup> Simone Weil, *Écrits de Marseille*, IV, 1, Éditions Gallimard, Paris 2008, p. 273.

<sup>28</sup> [Nota di Simone Weil] Ātman = soggetto trascendentale, nel senso di Kant, concepito come identico a Dio – (Si ritiene che il senso primitivo della parola sia soffio; in seguito ha avuto funzione di pronome personale riflessivo).

<sup>29</sup> Simone Weil, *Cahiers*, II, cit. pp. 335-336.

Simone Weil – per la quale, ricordiamo, non vi è continuità tra Dio e l’uomo – ciò che separa Dio dall’uomo è, invece, Dio stesso.

Il senso insito del creare è che solo Dio può volere che le sue creature si ricongiungano a lui: Cristo appare nella storia come segno tangibile dell’amore di Dio per l’uomo, come l’adempimento di una misteriosa promessa d’amore.

La figura simbolica di Cristo chiude perciò il paradosso della creazione: l’umano e il divino si ricongiungono e la Croce indica la via della conciliazione tra le due appartenenze poiché, nella passione, avviene l’accesso al trascendente, al regno della Verità.

È nella sofferenza, scrive continuamente Weil, che si dà conoscenza: la passione, che è sofferenza e modificazione, è un medium di conoscenza, un passaggio dalla necessità della natura, dalla violenza del dolore fisico al soprannaturale. Nessun male è reale se non si materializza nella carne, nessuna passione è tale se non è vissuta dal corpo, con il quale ci muoviamo nel mondo compiendo atti. Ma è proprio grazie al corpo, spiega Weil, che l’uomo può, attraverso l’esercizio della volontà e dell’attenzione, abbandonare il piano personale e soggettivo delle sue azioni.

Tale processo, che può essere realizzato esclusivamente in una vita di grazia, va compreso a partire dalla definizione di abbandono contenuta nella parabola di Arjuna all’interno della *Baghavat Gītā*. In questo testo, parte di un monumentale poema epico, il Mahabharata<sup>30</sup>, è raccontata la guerra fratricida che oppone la discendenza del re Dhritarashtra a quella del fratello minore Pandu. Alla morte del padre, Pandu gli succede al trono perché il fratello maggiore Dhritarashtra, essendo cieco, non può governare. Quando Pandu muore, la corona passa a suo figlio Yudhishtira, ma il primogenito di Dhritarashtra, Duryodhana riesce con l’inganno a spodestarlo, costringendo all’esilio per tredici anni lui e gli altri figli di Pandu. Al loro ritorno questi reclamano il regno, ma Duryodhana rifiuta e scoppia la guerra.

La *Baghavat Gītā*, che è inserita all’interno di questa vasta vicenda epica, di fatto rappresenta una digressione in cui viene elaborato il conflitto interiore di Arjuna, figlio di Pandu: quando i due eserciti si fronteggiano, nell’imminenza dello scontro Arjuna, vedendo nelle file nemiche suoi parenti, amici e conoscenti, è assalito dall’incertezza e chiede al suo cocchiere Krishna – il quale ha natura divina – di fermare il carro tra i due schieramenti. Decide così di invocare la morte in battaglia piuttosto che diventare l’artefice

---

<sup>30</sup> Opera molto probabilmente pre-buddhista, dunque anteriore al VI secolo a.C.

dello sterminio della sua gente. A questo punto Krishna, però, esorta all'azione Arjuna.

L'eroe deve accedere a una dimensione che trascende ogni dualismo tra piacere e dolore, tra successo e fallimento, tra bene e male, tra essere e non essere: deve conquistare la libertà dall'attaccamento e abbandonare l'identificazione con le proprie azioni. Il mezzo attraverso cui può raggiungere questa dimensione è la disciplina dello yoga, che viene definito, in questo contesto, come la disciplina dell'azione gratuita, disinteressata. [...] L'apparente contraddizione tra azione e non-azione viene così superata: la rinuncia non consiste nel rifiutare l'azione, ma nel distaccarsi dalle conseguenze che ne possono derivare<sup>31</sup>.

Arjuna non deve astenersi e rinunciare all'azione, ma deve combattere passivamente, abbandonando il frutto di tutti i suoi atti<sup>32</sup>. Questa battaglia è azione ma, al tempo stesso, fa parte del destino *necessario* dell'eroe e rispetta l'ordine della natura.

Quando infatti la *necessità* esula dal regno della natura e s'incarna nella materia non solo scatena reazioni più forti e disastrose, ma essa stessa punisce il suo abuso e Weil lo dimostra rileggendo l'*Illiade*, che povera di vittorie, rispecchia questo castigo<sup>33</sup>.

Weil legge Omero fondando la sua interpretazione sui testi presocratici e, in particolare, sul frammento di Anassimandro che recita: «ciò da cui gli esseri si generano è anche ciò in cui vengono a dissolversi secondo necessità; essi infatti reciprocamente scontano la pena e pagano il fio dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»<sup>34</sup>.

Ogni cosa procede in quanto nasce dalla materia indeterminata o ritorna alla materia indeterminata, secondo la *necessità*. Il passare di tutte le cose, il loro essere, produce inevitabilmente ingiustizia, per la quale le cose stesse devono pagare un tributo<sup>35</sup>.

L'idea che guida l'interpretazione weiliana dell'*Illiade* è, quindi, quella dell'oscillare ritmico del divenire. Weil non considera la guerra un

<sup>31</sup> Marco Longhi Paripurna, (a cura di), *Bhagavad Gita. Il canto del Divino Signore*, Demetra, Varese 2001, p. 7.

<sup>32</sup> Abbandono e rinuncia nella *Bhagavad Gita* sono, rispettivamente, *samnyāsa* e *tyāga*.

<sup>33</sup> Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, II, 3, Éditions Gallimard, Paris 1989, pp. 227-253.

<sup>34</sup> Talete, Anassimandro, Anassimene, *I Frammenti*, Marcos y Marcos, Milano 1992, p. 51.

<sup>35</sup> Anche il *Timeo* di Platone, seppur con accenti più positivi, parla dell'oscillazione di tutte le cose nell'equilibrio cosmico di necessità e divinità.

allontanamento violento dall'ordine per entrare nel caos, bensì una drammatizzazione dell'esistenza. Ma Omero, spiega Weil, non ci mostra soltanto la guerra, bensì un ordine della realtà terrificante in cui resta ancora spazio per alcuni "momenti luminosi", quando sentimenti come il coraggio e l'amore hanno perso ogni ambiguità e si fanno palesi e invisibili<sup>36</sup>. Perciò, nonostante in questo stato di cose i sentimenti umani siano rari, nella misura in cui essi continuano a esistere, sono puri. Per Simone Weil ogni forma di esercizio del potere è un tentativo dell'uomo di governare i meccanismi della *necessità*, di utilizzarli per i propri scopi, e il risultato è la follia. A questo proposito, possiamo ricordare la furiosa vendetta di Achille per la morte di Patroclo, quando il guerriero omerico si trasforma in una forza della natura, finché non viene fermato da un'altra forza, il dio fiume rigonfio dei giovani troiani che egli aveva trucidato.

L'origine della follia è il tentativo di oltrepassare i limiti imposti dalla *necessità*: ogni uomo deve riconoscere che non è possibile governare la *necessità*. Per Weil l'illusione di poterla contrastare non è caratteristica esclusiva della collettività, ma nasce innanzitutto nella mente individuale.

Nella parabola platonica del *gros animal*, a cui Weil fa ripetutamente riferimento, un ruolo fondamentale è assegnato ai domatori della bestia sociale, i sofisti, bravi a abbindolarla nei suoi interessi. Nell'analisi della realtà politica a lei contemporanea, Weil attribuisce la parte dei sofisti ai dittatori moderni, a tutti i propagandisti politici ed alla loro burocrazia. Tuttavia, anche questi manipolatori sono vittime dell'illusione. Nella visione weiliana della *necessità* il fatto più triste sembra essere che ogni uomo insiste a volerle sfuggire cercando la protezione nelle fantasie del collettivo, il *gros animal*. Secondo Weil è la singola mente umana che per prima deve venire a patti con la *necessità* ed *accettare la sventura*. Quest'ultima ricorda l'esistenza incontrovertibile del limite ed il fatto che tutto il bene di questo mondo è unito al male. Peggior di qualunque danno possa venire dall'esterno è, infatti, il danno che si fa a sé stessi dall'interno, permettendo all'immaginazione di creare spazi in cui trovar rifugio dal *malheur*.

### *Il valore spirituale del lavoro*

La riflessione mistica di Simone Weil trova il suo terreno di applicazione in una concezione sacrificale e sacramentale del lavoro che nella riflessione della filosofa costituisce la premessa di qualsiasi rinnovamento sociale.

---

<sup>36</sup> Un esempio è costituito da Ettore e Andromeda sui bastioni di Troia.

La tesi weiliana è che se il lavoro è visto come un sacrificio non solo può salvare l'operaio dall'abbruttimento ma può anche radicarlo. È forte in questa idea di Weil l'influenza della JOC – la Jeunesse ouvrière chrétienne – il cui interesse per la sorte dei giovani operai di fabbrica e la ricerca di un Cristo operaio, le fa pensare che il cristianesimo in Francia non sia ancora del tutto definito e che ci siano le prerogative per attuare dei veri cambiamenti<sup>37</sup>.

Secondo Simone Weil gli *jocistes*, in quanto operai, sapevano che il peso che subivano durante il lavoro era solo materiale, e reagivano con consapevole sottomissione alla materia. Questo dava loro un'immensa superiorità e conservava intatta la purezza del loro cristianesimo.

Nonostante Weil progetti l'abolizione dei sistemi di produzione basati sullo sfruttamento, il decentramento, la presenza delle cooperative e la proprietà degli utensili, allo stesso tempo la filosofa non crede che questi miglioramenti siano in grado di cambiare la natura del lavoro, destinato a rimanere duro e necessario. Le riforme di Weil non mirano, infatti, ad abolire la durezza del lavoro, ma soltanto a compensare l'umiliazione servile legata al lavoro a cottimo e alla razionalizzazione attraverso un ruolo di maggiore responsabilità affidato al lavoratore.

Weil intende fare del lavoro un'attività spirituale e questo vuol dire, per la filosofa, concepire la fatica ad esso legata come un castigo per la disobbedienza dell'uomo a Dio. La fatica è una specie di morte quotidiana perché obbliga a sottomettersi alla materia inerte ma, al tempo stesso, consentirebbe di arrivare a Dio.

La sofferenza, che è sempre più o meno connessa allo sforzo del lavoro, diventa per Simone Weil «il dolore che fa penetrare la bellezza del mondo nel centro stesso dell'essere umano»<sup>38</sup>. Questo vuol dire che il lavoratore deve *voler* diventare un'estensione dello strumento che utilizza, e questo obbedire consenziente a un lavoro inteso come necessità equivale a obbedire a Dio. Di fatto, il lavoro diventa una punizione ontologica e questo consenso alla materia non mitiga in alcun modo la violenza con cui vincola gli esseri umani alla materia. È per questa ragione che, come si evince da queste parole, Weil dà al lavoro fisico una superiorità spirituale su tutti i prodotti della scienza, dell'arte e della filosofia:

---

<sup>37</sup> Simone Weil, *Écrits de Marseille*, IV, 1, cit., p. 413.

<sup>38</sup> Id., *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Éditions Gallimard, Paris 1949, trad. it. *La prima radice*, a cura di F. Fortini, SE SRL, Milano 1990, p. 91.

Il y a dans le travail des mains et en général dans le travail d'exécution, qui est le travail proprement dit, un élément irréductible de servitude que même une parfaite équité sociale n'effacerait pas. C'est le fait qu'il est gouverné par la nécessité, non par la finalité. On l'exécute à cause d'un besoin, non en vue d'un bien; «parce qu'on a besoin de gagner sa vie», comme disent ceux qui y passent leur existence<sup>39</sup>.

La sua ostilità verso il progresso tecnologico viene dalla convinzione che sciogliere gli uomini dai vincoli penitenziari del lavoro metterebbe in pericolo il suo aspetto di obbedienza sacramentale. L'antico sogno umano di essere liberi dalla fatica fisica è, agli occhi di Weil, pericoloso perché «l'accettazione del lavoro fisico è, dopo l'accettazione della morte, la forma più perfetta della virtù dell'obbedienza»<sup>40</sup> ed attraverso la punizione e l'asservimento con il tempo si arriva alla gioia, al radicamento. Nell'*Enracinement* Weil sostiene che:

Una civiltà fondata su una spiritualità del lavoro sarebbe il grado più elevato di radicamento dell'uomo nell'universo, e quindi l'opposto della condizione nella quale ci troviamo e che consiste in uno sradicamento quasi totale. Essa è dunque, per sua natura, l'aspirazione che corrisponde alla nostra sofferenza<sup>41</sup>.

La tesi del lavoro quale attività spirituale è sostenuta da Simone Weil con un singolare paragone. La filosofa immagina due donne che cuciono: la prima è una giovane donna incinta e felice che prepara il corredo del nascituro. Nonostante tutte le difficoltà tecniche del cucito, neanche per un istante la gestante si dimentica del bambino che porta in sé. Nello stesso momento anche un'altra donna, una carcerata, sta cucendo. Questa seconda donna non è meno attenta agli aspetti tecnici del cucito ma teme di essere punita se rovina il lavoro<sup>42</sup>.

Tra le due cucitrici c'è una differenza abissale: il lavoro, spiega la filosofa, avrà ottenuto il posto che gli spetta nella società quando i lavoratori saranno messi in grado di passare dalla condizione della carcerata a quella della prima donna incinta. Weil sottolinea la necessità che questo mondo e

---

<sup>39</sup> Simone Weil, *Écrits de Marseille*, IV, 1, cit., p. 418.

<sup>40</sup> Id., *L'engrènement*, cit., p. 262.

<sup>41</sup> Ivi, p. 95.

<sup>42</sup> Ivi, p. 92.

l'altro, nella loro doppia bellezza, siano presenti e associati all'atto del lavoro, come il nascituro alla preparazione del corredo.

All'attività concreta del lavoro deve quindi unirsi la consapevolezza della bellezza del mondo. Quest'ultima, infatti, penetra nell'essere umano attraverso la pena – non l'infelicità – che accompagna inevitabilmente il lavoro. Questa sofferenza è parte integrante di ogni vera dignità, sostiene la filosofa, ed ha la sua radice nell'ordine soprannaturale<sup>43</sup>. È per questo motivo che bisogna ridare ai lavoratori la coscienza piena del loro lavoro, affinché possano rispondere in modo affermativo alla realtà stessa e radicarsi nel soprannaturale.

Nel suo saggio del 1934, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Weil aveva citato con approvazione l'idea goethiana di Marx secondo cui l'uomo crea sé stesso nel produrre le condizioni della propria esistenza. Nell'*Enracinement* questo atto liberatorio trova un sostegno in un programma di decentramento fatto di cooperative, ma anche un limite nel Vangelo stoico dell'accettazione delle condizioni di esistenza determinate dal lavoro.

Il lavoro deve essere condotto in uno spirito di umiltà, obbedienza e amore, rivolto non ad un padrone ma a Dio ed alla divina provvidenza, che costituiscono l'ordine del mondo. La filosofa rende pienamente questa idea quando dice che dobbiamo ricevere la nostra gioia ed il nostro umano dolore con lo stesso senso interiore di gratitudine. Il lavoro è un elemento fondamentale nell'educare a questa ricettività.

Nell'*Enracinement* Weil sottolinea come il legame tra lavoro ed ispirazione religiosa autentica debba essere rafforzato dalla mistica, che la filosofa definisce «l'unica fonte della virtù di umanità»<sup>44</sup>, corrente che percorre sotterraneamente tutte le grandi religioni.

*Restare “alle soglie”. La mistica contro i rischi del “gros animal”*

Porre al centro della nuova civiltà la mistica è una mossa che ha anche un forte valore politico. La filosofa ricorda come i mistici si siano spesso messi in contrasto con le gerarchie ecclesiastiche e con la dottrina istituzionale della Chiesa, aprendo uno squarcio nella dottrina e rinnovandola grazie alla loro esperienza personale di Dio.

---

<sup>43</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>44</sup> Simone Weil, *Cahiers*, III, cit., p. 118.

Il mistico, dunque, scava un vuoto nella compattezza della dottrina istituzionale della Chiesa, incrina le certezze dogmatiche, inserisce un punto di estraneità rispetto alla religione condivisa. Allo stesso modo, secondo Simone Weil, ogni militante politico deve mettere continuamente in discussione “la verità” circolante nel suo partito, verità che non deve mai diventare totalizzante e che deve essere sempre posta in un confronto dialettico con le altre verità.

I mistici, situati simbolicamente al centro della società, sono coloro che impediscono di incorporare Dio, di fissarlo, di oggettivarlo, perché la loro esperienza mette continuamente in forse ogni guadagno di spiritualità, evitando così che il mistero diventi dogma. Una collettività che si nutre della mistica propende sempre per quei tipi di azione tendenti verso il Bene e non corre il rischio di trasformarsi in quel *gros animal* tanto temuto da Weil che soffoca il senso critico degli individui<sup>45</sup>.

È per questo motivo che Weil aveva sempre rigettato l’idea di entrare nella Chiesa, scegliendo di rimanerne sempre “alle soglie”. Si era interrogata a lungo sull’idea di contrarre il battesimo, ce lo testimoniano le lettere a padre Perrin fra il 19 gennaio e il 26 maggio 1942 in cui sottopone all’attenzione dell’ecclesiastico le sue posizioni sulla Chiesa, alla quale indirizza un doppio rimprovero: innanzitutto quello di abusare del suo potere, di imporre alla coscienza individuale e affermare come un fatto i dogmi che invece andrebbero guardati a distanza con amore e attenzione; in secondo luogo, Weil insorge contro l’*anathema sit* emanato con il Concilio di Trento e con il quale la chiesa escludeva un cristiano dalla sua comunità per le sue credenze personali, atto in totale disaccordo con il messaggio di inclusione delle origini (citando uno dei dogmi formulati dal Concilio Vaticano I: «se qualcuno dice che è possibile che a un certo momento, dato il progresso della conoscenza, si possa attribuire un senso ai dogmi proposti dalla Chiesa che è diverso da quello che la Chiesa ha capito e capisce: sia anatema»<sup>46</sup>). Infine, Weil rifiuta alla Chiesa di pretendere il Corpo mistico di Cristo quando si è resa responsabile di tanti crimini.

La Chiesa avrebbe allora disincarnato il Cristianesimo delle origini, che aveva per missione di mettere l’armonia nel mondo. La ragione di questo

---

<sup>45</sup> Marco Vannini, *Storia della mistica occidentale. Dall’Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999, pp. 335-339.

<sup>46</sup> Paolo Angelo Ballerini, *Il Concilio ecumenico vaticano. Cenni storici ed esposizione delle due sue costituzioni dogmatiche*, Boniardi-Pogliani, Milano 1880, p. 33.

allontanamento della Chiesa dal Cristianesimo delle origini è, secondo Weil, il suo rifiuto di comprendere che essa non è che uno dei tanti riflessi di una singola verità, quella del Bene, probabilmente il migliore tra tutti questi riflessi, ma non l'unico. Altri riflessi di questa verità esistono nelle altre religioni, come quella egiziana, greca, indù, africana e precolombiana, e i missionari insieme ai conquistatori hanno partecipato alla loro distruzione. Non esiste un popolo eletto secondo Weil. E ancora, i profeti, cioè le persone che attraverso Dio si indirizzano agli uomini, sono esistiti anche in altre religioni, e c'è stata Incarnazione anche al di fuori di Israele, come dimostra chiaramente l'induismo dove si ritrova il mistero della Santa Trinità.

Il Concilio Vaticano II ha dato ragione a Weil su molti punti, tra i quali spicca il rispetto delle coscienze individuali attraverso la soppressione dell'anatema con i due atti *Gaudium et Spes* e *Dignitatis humanae* del 7 e 8 dicembre 1965. In particolare, gli avvenimenti che costituivano il contesto delle scomuniche, e quelli che l'hanno seguite, hanno rappresentato un ostacolo invalicabile nel cammino dell'incontro tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli ed hanno assunto dimensioni tali da impedire di riconoscere tutto il positivo che le due chiese avevano vissuto insieme in precedenza.

I percorsi storici hanno allora dimostrato la lungimiranza della riflessione mistica della filosofa, da sempre votata alla ricerca della verità, nel senso in cui lo intendeva San Giovanni quando diceva: «Io sono la via, la verità e la vita»<sup>47</sup>. Per Simone Weil questa ricerca di verità da condurre da soli e “alle soglie” della chiesa è sempre stato lo scopo unico della sua vita.

#### *Riferimenti bibliografici*

Ballerini P.A., *Il Concilio ecumenico vaticano. Cenni storici ed esposizione delle due sue costituzioni dogmatiche*, Boniardi-Pogliani, Milano 1880.

Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999.

Kantzà G., *Tre donne, una domanda. Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein*, Edizioni Ares, Milano 2012.

Little J.P., *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings toward a divine humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Longhi Paripurna M., (a cura di), *Bhagavad Gita. Il canto del Divino Signore*, Demetra, Varese 2001.

Nevin T.R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1991, trad. it. *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, a cura di G. Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

---

<sup>47</sup> Vangelo Gv 14, 1-12.

Pétrement S., *La vie de Simone Weil*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1973, trad. it. *La vita di Simone Weil*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 1994.

Reale G.(a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

Talete, Anassimandro, Anassimene, *I Frammenti*, Marcos y Marcos, Milano 1992.

Trione A., *Mistica impura*, Il Melangolo, Genova 2009.

Vannini M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999.

Weil S., *La pesanteur et la grace*, Librairie Plon, Paris 1947, trad. it. *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini, Bompiani Testi a fronte, Milano 2002.

- *La connaissance surnaturelle*, Éditions Gallimard, Paris 1950, trad. it. *Quaderni*, IV, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993.
- *Lettre à un religieux*, Gallimard, Parigi 1951.
- *Cahiers*, I, Librairie Plon, Paris 1970, trad. it. *Quaderni*, I, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982.
- *Cahiers*, II, Librairie Plon, Paris 1972, trad. it. *Quaderni*, II, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985.
- *Cahiers*, III, Librairie Plon, Paris 1974, trad. it. *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988.
- *Écrits historiques et politiques*, II, 3, Éditions Gallimard, Paris 1989.
- *Écrits de Marseille*, IV, 1, Éditions Gallimard, Paris 2008.

RELIGIONE E SENSIBILITÀ  
SU ALCUNI MOTIVI “ESTETICI” IN ERNESTO DE MARTINO  
Francesco Lesce\*

*Abstract*

The article focuses the function of the «sensibility» in what is named by Ernesto De Martino the soteriological drama of «presence». In De Martino's early studies on religion, the sacred is qualified as a «technique of the presence towards herself». In this framework, the primacy accorded to technical aspects of the sacred compared to the doctrinal ones highlights the troubled «human genesis» characterizing and giving impetus to the real religious life. Therefore, religious experience represents a protective instrument that operates through the mythical-ritual symbolism. Our hypothesis is that the protective strategy of religious experience finds its main involvement center in the body. For this reason, religion is analyzed here as a technique of the sensibility and the theme of presence is understood in its particular “aesthetic” relevance.

*Keywords:* Ernesto De Martino, Religion, Ritual, Sensibility, Body, Aesthetics.

*Ierogenesi, forma estetica e storicità*

Questo articolo nasce da un'ipotesi di ricerca intorno all'opera di Ernesto De Martino: si tratta di chiarire quale sia la funzione della «sensibilità» nel dramma soteriologico della «presenza». La «preistoria» del concetto di *presenza* ci induce a risalire agli studi giovanili di De Martino sulla religione,

---

\* Università della Calabria.

in cui la prima interpretazione della sfera propriamente magica del religioso prende corpo nel breve scritto *Il concetto di religione* (1933)<sup>1</sup>. Qui la *Weltanschauung* magica e, più in generale, di tutte le «religioni inferiori» è rilevata per contrasto all'abbandono sottomesso che caratterizza il misticismo. L'energia impersonale, o le potenze superpersonali, scrive De Martino, «possono essere regolate dal soggetto, promosse per quel che giovano e stornate per quel che nuocciono»<sup>2</sup>. Lontana dalla sfera dell'inerzia mistica, l'azione magica convoca energie al servizio di un dominio sull'oggetto. «In ogni pratica magica, vista *ab intra*, noi vediamo una insurrezione del soggetto contro qualcosa, un accentramento spasmodico di energie per ridurre questo qualcosa nel dominio della nostra volontà, una giustizia fisica instaurata dal soggetto attraverso un codice di violenza, un ordine naturale morale e rituale insieme, ma che nel rito s'incentra e dal rito procede»<sup>3</sup>.

S'intuisce, in queste battute d'esordio, il motivo principale che, negli anni a venire, avrebbe occupato il centro degli interessi demartiniani: il dramma della presenza e la sua concreta articolazione nel simbolismo mitico-rituale. Tralasciando qui alcuni passaggi indubbiamente rilevanti del percorso di De Martino, che la letteratura critica ha ampiamente ricostruito<sup>4</sup>, è da rilevare come a partire dai primi anni Cinquanta si delinei nitidamente la posizione del nostro autore sul tema del «sacro» concepito in maniera esplicita quale «tecnica della presenza verso se stessa»<sup>5</sup>. In questo caso, la preferenza accordata all'aspetto tecnico rispetto alla componente dottrinale conferisce particolare rilievo all'esperienza, e cioè alla «genesì umana» che dà impulso e accompagna la reale ierogenesi. «La esperienza religiosa in atto

---

<sup>1</sup> Ernesto De Martino, *Il concetto di religione*, in «La Nuova Italia», IV (11), pp. 325-329; rist. in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 47-54. Il testo corrisponde all'*Introduzione*, opportunamente modificata, alla dissertazione di laurea che De Martino dedica ai *Gephyrismi eleusini*. L'articolo è con rigore analizzato da G. Sasso, in *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 50 sgg.

<sup>2</sup> Ernesto De Martino, *Il concetto di religione*, cit., p. 49.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Cfr. Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, cit., capitoli 1-6; Pietro Angelini, *Il concetto demartiniano di magia. Tra il 1932 e il 1938 e Roberto Pàstina, Il concetto di presenza nel primo De Martino*; entrambi i saggi pubblicati in Clara Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli 2005, pp. 43-56 e pp. 115-129.

<sup>5</sup> Ernesto De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», vol. XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 1-25.

– scrive De Martino – vive in una sua propria limitazione, che è il rapporto col nume, quale che sia questo nume e quale che sia questo rapporto: la conoscenza storica della vita religiosa è la ricostruzione del come e del perché umani si generarono nel quadro di una determinata civiltà religiosa proprio *quel* nume e proprio *quel* rapporto»<sup>6</sup>. L'elemento operativo di questo speciale rapporto è dato dal simbolismo mitico-rituale, cui afferisce la costituzione reale – ossia drammatica – della «presenza». Esposta al proprio fatale dileguare, quest'ultima convoglia le sue energie nell'opera di contrasto alla natura: la sua crisi, pertanto, si configura quale impedimento nel «dialettizzare il vitale con l'ethos e col logos»<sup>7</sup>. È sotto la luce fioca di una tale impotenza, così come di ogni sua brillante risoluzione, che il dispositivo religioso, colto nei suoi tangibili sviluppi, pone la corporeità al centro della scena rituale<sup>8</sup>. Per tale motivo ci pare lecito considerare la religione quale *tecnica della sensibilità* le cui prestazioni esteriori modellano l'umana drammaturgia mediante l'attivazione del nesso mito-rito. L'aspetto tecnico, in questo caso, assegna un'importanza non marginale alle variazioni pratiche ed esteriori che la sensibilità manifesta nei diversi contesti in cui opera la forma rituale. Per esempio, stracciarsi le vesti, tagliarsi i capelli, percuotersi ripetutamente la testa con entrambe le mani sono espressioni simboliche che aderiscono al corredo gestuale del cordoglio entro ambienti comunitari nei quali il distacco dalle condizioni naturali non oltrepassa certi limiti e l'arco dell'esistenza individuale, nel quadro della vita collettiva, si presenta disseminato di rischi che richiedono un'adeguata risposta rituale. Le manifestazioni sensibili operanti nella dialettica drammatica in un siffatto ordine esistenziale – definibile come «primitivo» – risulteranno con ogni evidenza stravaganti, perfino insignificanti, in contesti più evoluti ove l'elaborazione della medesima dialettica assume configurazioni

---

<sup>6</sup> Id., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», n. 28, vol. XXVIII, 1, pp. 89-107; rist. in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., p. 128; ora anche in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo Editore, Lecce 1995.

<sup>7</sup> Id., *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «Aut Aut», 31 (1956), p. 21.

<sup>8</sup> Il legame tra la sfera del sensibile-corporeo e la tecnica religiosa è dato nel riflesso di una determinazione ancor più profonda della corporeità come istanza antropogenetica per la quale l'assunzione del «corpo proprio» colloca la ri-nascita dell'uomo – il suo distacco dal corpo materno – tra memoria e trascendimento, appartenenza e progetto. Tale istanza è esplicitamente tematizzata in Id., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi 2002, pp. 618-619.

verosimilmente meno ostentate<sup>9</sup>. Accanto al rilievo storicistico qui assegnato alle prestazioni della sensibilità, si rende necessario un ulteriore chiarimento: i risultati più fecondi che è lecito attendersi dall'incontro fra estetica, etnologia storicista e scienze religiose dipenderanno, in larga misura, dall'intendere con la parola «estetica» una riflessione critica che ha per oggetto non già l'arte, ma l'intero ambito dell'esperienza sensibile (*aisthesis*), cioè la qualità e le prestazioni della sensibilità umana implicate nei processi *tecnici* di tutela ed elaborazione valoriale del rapporto presenza-mondo. Nella declinazione che tale prospettiva viene ad assumere in risonanza con la visione di De Martino, l'estetica tematizza il modo specifico con cui la presenza umana interagisce con le contingenze del mondo esterno e ne fa *esperienza* (ossia oggetto di «trascendimento») nella dialettica del vitale e dell'utile<sup>10</sup>. L'analisi del nodo operativo che qualifica la vita religiosa, nella sua complessa graduazione dalle forme più rozze a quelle più elevate, contribuisce a delineare i tratti di un'esperienza estetica nel cuore della scena rituale, ove si dispiega la dialettica drammatica dell'esserci. Individuato sotto questa luce, l'oggetto della riflessione estetica è costituito dalle modalità attraverso cui il sensibile della labilità e del cordoglio è trasfigurato nel sensibile dell'«opera che vale». Quand'anche l'arte possa giungere a rivestirvi una funzione, è chiaro che entro tale orizzonte il fuoco del problema sarà dato dall'esperienza corporea umana, colta nell'atto della sua fragile e problematica esposizione al «senso»<sup>11</sup>.

Già nell'opera del 1948, laddove il «dramma magico» era descritto da De Martino come un «entrare in rapporto col “maligno” (cioè con la propria

---

<sup>9</sup> Adelina, una contadina di Valsinni rese a De Martino una preziosa testimonianza, a proposito del lamento funebre. Le «persone per bene», a differenza dei contadini – disse – «vengono al cimitero, ma non piangono [...]. Nel cuore loro piangono, ma le bocche, le bocche non piangono»; in Id., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 73.

<sup>10</sup> In riferimento alla dialettica fra il vitale e l'utile, l'originale posizione demartiniana emerge nella relazione critica che essa stabilisce con le posizioni di Benedetto Croce. Si veda sull'argomento Sergio Fabio Berardini, *Sulla vitalità e l'utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in «Paradigmi», 2/2013, pp. 35-50.

<sup>11</sup> Un tale approccio all'estetica – ove è percepibile l'evidente eco kantiana – ha recentemente conosciuto importanti sviluppi sul terreno di una riflessione critica che articola il nesso fra corpo, sensibilità, tecnologia e potere. Sul l'argomento, ci limitiamo a segnalare alcuni fra i più recenti studi di Pietro Montani, in particolare *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Carocci, Roma 2009; *L'immaginazione intermediale. Perlustrare, rifigurare, testimoniare il mondo visibile*, Laterza, Roma-Bari 2010; *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

angosciosa labilità), e nell'acquistare il potere di combatterlo e scacciarlo»<sup>12</sup>, tale potere era pensato come controllo delle «aperture del corpo» e conversione della loro forza in «mezzo di potenza»<sup>13</sup>. D'altro canto, così come il negativo si palesava in *segni sensibili* – come alcuni esempi del «magismo arunta» parevano attestare<sup>14</sup> – il processo di «restaurazione della presenza» mediante l'esorcismo mitico-rituale avrebbe nella sostanza coinciso col «reintegrare la sensibilità perduta e ridotta»<sup>15</sup>. L'analogo motivo soteriologico, mirante al ripristino della sensibilità smarrita, abita il cuore della scena rituale nel mondo delle «plebi rustiche» del Mezzogiorno d'Italia, ove il corpo, nel complesso dei suoi segni indicatori, costituisce tanto l'oggetto del «negativo» quanto il vettore di soggettivazione delle pratiche reintegranti<sup>16</sup>.

### *Religioni primitive: tecniche protettive rudimentali*

Nell'opera di De Martino, il rilievo conferito alla sensibilità nella dialettica drammatica della presenza si evidenzia in ispecie nelle indagini etnografiche sui «relitti folklorici» del Mezzogiorno d'Italia, dove il simbolismo mitico-rituale trova una sua tangibile concrezione in eventi cerimoniali: balli, canti, lamentazioni funebri, ecc. arricchiscono il corredo delle azioni corporee che traducono operativamente l'implicazione della presenza nel nodo rituale. Prima di passare ad un esame fenomenologico di alcuni casi, occorre rilevare il contributo offerto dalle tecniche rituali afferenti ai popoli «primitivi» e alla «bassa magia cerimoniale» nell'ambito del progresso storico della religione, quindi anche nel quadro della ricerca storiografica. De Martino ritiene, a tal riguardo, che «le stesse religioni cosiddette "primitive", con i loro numerosissimi momenti critici esistenziali, con la loro intensissima

---

<sup>12</sup> Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, a cura di C. Cases, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 103.

<sup>13</sup> Ivi, p. 166.

<sup>14</sup> Si pensi alla descrizione delle azioni che il maligno perpetra contro l'uomo che va peregrinando, offerta da Ted Strehlow e citata in ivi, pp. 99-101.

<sup>15</sup> Ivi, p. 102.

<sup>16</sup> Si rilegga sotto questa lente tutta la prima parte di Ernesto De Martino, *Sud e magia*, con prefazione di Umberto Galimberti, Feltrinelli, Milano 2004, intitolata «Magia lucana»: pp.15-85. Si vedano inoltre: Id., *I canti dell'amore e delle nozze; I lamenti funebri e l'esperienza arcaica della morte; Le colonie albanesi calabro-lucane*, tutti e tre i saggi pubblicati in Id., *Panorami e spedizioni. Le trasmissioni radiofoniche del 1953-54*, a cura di L.M. Lombardi Satriani e L. Bindi, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Infine, Id., *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 Sett. – 31 Ott. 1952*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1995.

esperienza del rischio, con le loro minutissime destorificazioni dell'umano operare, e con i loro angustissimi orizzonti umanistici possono essere oggetto di ricerca storiografica solo se in esse riusciremo a scorgere il movimento dialettico che dal rischio di non esserci in nessuna possibile storia umana attraverso la ripresa tecnica di questo rischio, mette capo a un modo di esserci nella storia, il quale, per angusto che sia, non può mancare, se quelle religioni assolsero la loro funzione culturale»<sup>17</sup>. Non è superfluo ricordare che l'interesse di De Martino per il mondo magico è, sin dall'inizio, mediato dall'esigenza di avviare una complessa operazione di verifica culturale della moderna coscienza europea. Per tale scopo, una «radicale riforma» interna alle limitate categorie di osservazione dei fenomeni culturali alieni è necessaria: ciò indurrà De Martino a riferire la propria prassi teorica all'ambito della tradizione storicista<sup>18</sup>. Nell'orizzonte dello storicismo – per il quale l'etnologia costituiva prima di allora un «cimento sconosciuto» – le culture magiche rivelano il loro contributo, quand'anche limitato, all'agone quotidiano per la formazione e la tutela dei valori dello spirito. Lungi dall'apparire effetto di «superstizioni popolari» (*Aberglauben der Völker*) o «aberrazioni di menti deboli» (*Verrirungen des schwachen Verstandes*) – come avvenne invece nel riflesso dell'idealismo hegeliano – l'esistenza di un vissuto religioso presso popoli poco progrediti, nell'alveo di una valutazione storicisticamente mediata della sua singolarità culturale, risulterà indispensabile per l'approdo ad un «umanesimo più ricco». «Senza dubbio – dirà De Martino – la liberazione che si compie attraverso la magia è assai elementare, ma se l'umanità non se la fosse mai guadagnata, non le sarebbe mai stato possibile porre l'accento sulla liberazione che oggi la affatica, la reale liberazione dello “Spirito”»<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Ernesto De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, cit., p. 139.

<sup>18</sup> Si veda Id., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, a cura di S. De Matteis, Argo, Lecce 1997. Nel 1953, in una lettera invita a Eugenio Cirese, De Martino sottolinea l'importanza, per le sue ricerche, di poter assumere la parte migliore dell'eredità culturale nazionale: «a me sembra che se vogliamo fondare gli studi etnologici in Italia occorre farli dialogare con la tradizione De Sanctis-Croce-Gramsci, cioè con la nostra più recente tradizione storicista»; cfr. «La Lapa», a. I, n.1, p. 3.

<sup>19</sup> Id., *Il mondo magico*, cit., pp. 221-222. Di Hegel si veda *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, (1830), Auf d. Grundlag ed. Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg., Ausg. in Schriftenreihe »Suhrkamp-Tasdienbuch Wissenschaft«, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, § 392, p. 52; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 655.

*Il mondo magico* (1948) offre una prima descrizione del dramma storico specifico delle culture primitive. Qui la labilità della persona magica è commisurata al rischio di non esserci in un mondo culturalmente qualificato: tale dramma non è tuttavia da ricercare nel puro dato negativo della precarietà, bensì nella tensione polare fra il «rischio di non esserci» più e la «volontà di esserci come presenza». Il cedimento della presenza rappresenta difatti «solo uno dei due poli del dramma magico: l'altro polo è costituito dal momento del riscatto della presenza che vuole esserci nel mondo»<sup>20</sup>. Dalla correlazione processuale di tali elementi interagenti emerge «la funzione protettiva delle pratiche magiche», attiva in condizioni di labilità della presenza in vista di una sua ricomposizione come centro operativo di oggettivazione, di decisione e di scelta<sup>21</sup>. Gli scritti successivi di De Martino chiariscono il dispositivo di tutela della presenza in quanto il riferimento al piano «metastorico» assolve in esso una duplice funzione: a) «fondare un orizzonte rappresentativo stabile» ove la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, e dunque di reintegrazione culturale; b) far funzionare il piano metastorico mediante l'iterazione di identici modelli operativi nei quali il gesto rituale *destorifica* il divenire, ovvero riassorbe la proliferazione disordinata degli accadimenti in un ordine nel quale il negativo è riplasmato – passando dallo stato di potenza avversa irrelativa a quello di potenza avversa controllata – e l'ordine storico è finalmente istituito. «In quanto orizzonte stabile della crisi – scrive De Martino – la magia offre il quadro mitico di forze magiche, di fascinazioni e possessioni, di fatture e di esorcismi, e istituzionalizza la figura di operatori magici specializzati; con ciò il vario possibile perdersi della presenza è ripreso in configurazioni, in simboli, in sistemi univocamente definiti di influenze metastoriche, in prospettive di pronti soccorsi da parte di esorcisti e di guaritori. In quanto operazione stereotipa di riassorbimento del negativo nell'ordine metastorico, la magia è più propriamente rito, potenza del gesto e della parola cerimoniali, efficacia permanente di una certa definita materia sensibile»<sup>22</sup>. Ora, che il «gesto» e la «parola» cerimoniali riescano a ripetere

---

<sup>20</sup> Ernesto De Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 73-74.

<sup>21</sup> «La magia lucana è un insieme di tecniche socializzate e tradizionalizzate rivolte a proteggere la presenza dalla crisi di “misericordia psicologica” e a ridischiudere mediatamente – cioè in virtù di tale protezione – le potenze operative realisticamente orientate»; Id., *Sud e magia*, cit., p. 95.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 96-97. Si veda anche Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, cit., p. 122. Per un'analisi della «destorificazione», si rinvia a M. Massenzio, *Il problema della destorificazione*, in «La Ricerca Folklorica», 13 (1986), pp. 23-30; Id., *Religione e*

la scena originaria in un *hic et nunc* trasfigurato nel valore dell'opera umana, dimostra fino a che punto essi appartengono in pieno alla storia. In altre parole, malgrado l'angustia di cui risente l'opera valorizzante, rimane assodata la collocazione della magia nel quadro storico delle tecniche protettive e dei sistemi tecnici socializzati. Difatti, quand'anche si dia attraverso forme rudimentali e anguste, il regime protetto di esistenza che la bassa magia cerimoniale istaura, elegge la storia come luogo della presenza ricomposta in un ordine di realtà<sup>23</sup>.

### *Sacra simulatio*

Le istanze documentarie di cui la ricerca ha potuto giovare in seguito alle spedizioni etnografiche di De Martino in Lucania, Puglia e Calabria, offrono un contributo essenziale al fine di acclarare che le azioni rituali delle umili genti del Sud testimoniano di un sistema culturale coerente. Inoltre, l'inclusione del mondo primitivo e rurale nel progresso storico della civiltà umanistica è giustificata alla luce della tensione morale e psicologica che, seppur limitata, risulta efficace nel salvare la presenza già al livello delle basse forme di magia cerimoniale. L'omologia strutturale fra l'esorcismo magico e le tecniche protettive che sostanziano le forme di vita religiosa più «elevate» è pertanto precisata: il motivo comune fra questi due livelli di elaborazione della ierogenesi è dato dal nucleo soteriologico che li definisce. Magia bassa e religione elevata salvano la presenza dalla deriva del naufragio esistenziale «nei modi di una semantizzazione simbolica che dà determinazione all'indeterminabile»<sup>24</sup>. Alla presenza costantemente

---

*magia nella prospettiva dell'umanesimo etnografico*, in Carlo Tullio Altan e Marcello Massenzio, *Religioni simboli società*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 54-59. Si veda inoltre G. Sasso, *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*, cit., cap. 9 – *Religione e destoricizzazione* –, pp. 283-304.

<sup>23</sup> L'identificazione – mediante l'opera umana resa intelligibile dal pensiero – di storia e realtà costituisce il principio fondamentale dello storicismo di De Martino. Esso condiziona per intero la sua visione del simbolismo mitico-rituale, garantendo l'inclusione del mondo magico nella storia. In un saggio del 1955, De Martino scriverà: «Che cos'è lo storicismo? È una visione della vita e del mondo fondata sulla persuasione critica che la realtà si risolve, senza residuo, nella storia, e che la realtà storica umana, nelle sue individuali manifestazioni, è integrale opera dell'uomo ed è conoscibile senza residuo dal pensiero umano»; Id., *Coscienza religiosa e coscienza storica: in margine a un congresso*, in «Nuovi Argomenti», n. 14, 1955, p. 89.

<sup>24</sup> Il rimando è a Sergio Fabio Berardini, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015, in particolare il cap. 1:

minacciata da fattori negativi, quali tracce di influssi animati da forze avverse, la religione offre un riparo simbolico più ampio rispetto alle risposte cerimoniali articolate dal mondo magico. Tale scarto è da De Martino evidenziato a più riprese. Di certo, la differenza ricade non già sulla funzione salvifica, la quale resta comune ai due uffici sacri, né sull'incardinamento nell'orizzonte umanistico, il quale è in entrambi i casi posto dall'autore come esistente, ma sul diverso grado di sviluppo e di complessità del processo di mediazione dei valori che ha luogo in ciascuna forma. Sicché, «quando prevale il momento tecnico della destorificazione mitico-rituale e l'orizzonte umanistico è particolarmente angusto (ma non mai inesistente!) il termine di magia appare più appropriato, quando invece mito e rito appaiono profondamente permeati di valenze morali, estetiche e speculative allora la designazione di religione è certamente più opportuna»<sup>25</sup>.

D'altra parte, è il caso di ricordare qual è la direzione inaugurata dal pensiero di De Martino dopo l'opera del '48. Difatti, se ne *Il mondo magico* è affermata una realtà che è descritta come magica *in sé*, successivamente De Martino preferirà parlare di «orizzonti simbolici» e di tecnica del «come se», oltre che di «protezioni» e di «veli», oppure di «piani metastorici» separati dalla realtà, quindi di «alienazione» magico-religiosa<sup>26</sup>. In questo nuovo paesaggio che si apre, la finzione mitico-rituale si precisa ancora una volta quale operatore di protezione; tuttavia la presenza che dilegua è ora reintegrata mediante un dispositivo tecnico di alienazione controllata (il «*détour* della religione»), in cui si produce quella che in alcuni appunti il nostro autore definirà «uccisione momentanea della storia»<sup>27</sup>. In breve: contro il rischio di alienazione assoluta (la «destorificazione irrelata») l'ufficio della religione oppone il gioco di un «comportamento separato da quello profano», poiché mediato da regole rituali («destorificazione istituzionale»). Racconto mitico e comportamento stereotipato si saldano nel blocco rituale mediante cui si scongiura la deriva caotica dell'indeterminato. Scrive De Martino:

la vita religiosa nasce innanzi tutto come ripresa che *arresta* la alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e in un

---

*Indeterminazione e simbolo rituale. Alcune osservazioni filosofiche sulla Terra del rimorso*, pp.17-41.

<sup>25</sup> Ernesto De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 133. La differenza fra magia e religione riaffiora in Id., *Morte e pianto rituale*, cit., p. 40 e in Id., *Sud e magia*, cit., p. 123.

<sup>26</sup> Sergio Fabio Berardini, *Presenza e negazione*, cit., p. 37, nota 45.

<sup>27</sup> Ernesto De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 139.

orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l'alienazione così arrestata e configurata (rito). In quanto *tutt'altro* il mito è metastoria, ambito separato dal profano, ma in quanto alienazione arrestata e configurata e al tempo stesso trattenuta in un comportamento separato da quello profano, il mito è azione drammatica rituale, e si prolunga necessariamente in essa. Qui è dato già scorgere il carattere *tecnico* della ripresa religiosa, poiché in luogo della alienazione irrelativa e delle diverse inautenticità esistenziali che ne derivano viene ora istituito un modello di rappresentazione e di comportamento che segnala, ferma e riporta a sé l'alienazione<sup>28</sup>.

Un esempio di questa tecnica di domesticazione è dato dal «lamento rituale» nella sua capacità di *oggettivare* il dolore istituendo un regime di destorificazione nel transito che «attenua l'asprezza dell'insopportabile situazione storica reale» (*questo* lutto, che ha colpito *me*) mediante la «regola della periodicità dei ritornelli emotivi»: in tal modo si stabilisce un rapporto con le «tentazioni irrelative della crisi» che ne sospende l'azione nefasta attraverso il regime ordinato del *planctus* ritualizzato.

Nella crisi del cordoglio la presenza storica si smarrisce in comportamenti alienati: l'istituzione della presenza rituale del pianto rende possibile la catabasi verso questi comportamenti in rischio di alienazione, e al tempo stesso l'anabasi e la ripresa, cioè la loro reintegrazione culturale e il loro dischiudersi verso il mondo dei valori<sup>29</sup>.

### *Il "sensibile" della destorificazione*

Qui veniamo al cuore della questione, rivelato in alcuni momenti incisivi di una fenomenologia storica in cui l'opera del sensibile si precisa quale cardine del nesso crisi-reintegrazione. In *Morte e pianto rituale* (1958), il fuoco del problema è identificato nell'exasperazione con cui l'episodio della morte ribadisce il conflitto natura/cultura. L'irruzione dell'evento luttuoso, la sua radicale estraneità all'umano ordine della scelta e della decisione genera la «crisi del cordoglio» come parossistica rivelazione di un possibile collasso della presenza umana nel mondo. Il rito del lamento funebre – elaborato

---

<sup>28</sup> Id., *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, cit., p. 130.

<sup>29</sup> Id., *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 83-84.

secondo «unità dinamica di parola, di melopea e di gesto»<sup>30</sup> – costituisce lo strumento culturale con cui l'individualità afflitta fronteggia gli effetti potenzialmente deleteri che accompagnano il passaggio nefasto della morte. Il «saper piangere» secondo moduli rituali avvia l'aspra fatica dell'umana presenza volta a ripristinare i propri meccanismi di *oggettivazione* al cospetto dell'*inoggettivabile*: si tratta di negare «ciò che passa irrevocabilmente senza di noi» ricollocando il morire in un «orizzonte di scelta culturale», in maniera tale che il morire stesso si trasfiguri in evento luttuoso e l'ignuda morte passi nel «valore». De Martino rinviene il fenomeno nel corso di diverse esplorazioni etnografiche in Lucania, ma nelle fasi di rielaborazione storico-teorica si avvale di documenti folklorici e letterari antichi. I dati rinvenuti in territorio lucano costituiscono per De Martino un rilievo integrativo alle fonti antiche, compensando la penuria di elementi che tale documentazione rivela circa il rapporto fra perdita della presenza, crisi del cordoglio e ritualità della lamentazione funebre. Inoltre, l'analisi sul campo dischiude il principio per il quale il lamento funebre lucano non è che un «relitto del lamento antico»<sup>31</sup>. D'altro canto, l'orizzonte mitico di tale legamento simbolico appare angustiato e sconvolto «dalla millenaria storia cristiana», per cui di esso ben poco resta di utilizzabile al fine di una comparazione feconda. Ad ogni modo, sia in quel che rimane di un relitto folklorico, sia nella più ampia documentazione antica, è rilevata l'elaborazione dell'evento luttuoso tramite l'impiego di moduli letterari, mimici e melodici serbati nella memoria culturale di ciascuna lamentatrice. Conferisce un particolare rilievo al nostro discorso il fatto che l'attenzione di De Martino non si orienti unicamente al contenuto del lamento (la vita del defunto, i particolari della sua malattia, ecc.), ma altresì alla forma del suo ordine esteriore. Evidentemente, la ritualizzazione del pianto – il conferimento di un significato simbolico alla lamentazione – risolve la «caotica scarica parossistica» in un repertorio limitato di stereotipie mimiche in cui gli atti violenti sono riplasmati in un rinvio all'orizzonte metastorico che ne attenua la potenza nefasta, scongiurando l'ipotesi di gesti dannosi o perfino suicidi. In tal senso, il lamento funebre lucano è colto nelle azioni rituali che riplasmano «il gridato e l'ululato in ritornelli emotivi da iterare periodicamente, in modo che fra ritornello e ritornello sia dato orizzonte al discorso individuale»<sup>32</sup>. L'eventuale esplosione incontrollata, espressione del

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 72.

<sup>31</sup> Ivi, p. 68.

<sup>32</sup> Ivi, p. 80.

«*planctus* irrelativo» è così contenuta entro *regimi di sensibilità culturalmente accettabili e ritualmente efficaci*. Alcuni documenti antichi attestano, a tale riguardo, la presenza di stereotipie mimiche in cui si modera il *planctus* nell'antico lamento funebre rituale. Eccone un elenco relativamente breve, ma significativo: «incidersi le carni, graffiarsi a sangue le gote o gli avambracci, percuotersi (il viso, la testa, la fronte, il petto, i fianchi, le gambe); decalvarsi, strapparsi la barba, voltolarsi nella polvere o nella cenere o cospargersene il capo, stracciarsi i vestiti, scalzarsi, farsi crescere la barba o i capelli».<sup>33</sup> Si tratta di schermi comportamentali che vertono sul corpo, nei quali la regola di iterazione drammatica e destorificante del vissuto critico corrobora la simulazione simbolica. I mezzi tecnici, quali «ritornelli emotivi» e «ritmi mimici», convalidano in ciascun atto ripetuto la forza del modello metastorico. Il cospargersi il capo di cenere avviene «come se si fosse cremati; il lasciarsi cadere per terra come se si fosse folgorati da morte»; altri atti di avvilito e di abiezione «raffigurano in forme relativamente più blande e attenuate il come se della volontà di morire»<sup>34</sup>. De Martino riserva un'attenzione particolare alle mimiche connesse al «percuotersi ritmico»: il *kopetòs* rituale accompagna la traslazione simbolica dal cadavere come contenuto critico della circostanza luttuosa al morto come «memoria morale e come valore». Il gesto del percuotersi la testa con entrambe le mani, ampiamente testimoniato dal materiale archeologico greco ed egiziano, oltre che da alcuni indici folklorici, è individuato come una forma di «risoluzione simbolico-rituale delle tentazioni indiscriminatamente autolesionistiche del *planctus* irrelativo»<sup>35</sup>. Il percuotersi riveste, in tal caso, la funzione simbolica di esibire dinnanzi al morto il cordoglio in tutta la sua ampiezza, in maniera che, vedendo, egli si plachi, e placandosi «desista dal vessare i vivi». Inoltre, qui emerge la valenza apotropaica del gesto simbolico, dunque il carattere agonale sotteso alla mimica del rito. In tale ordine il corpo si converte in oggetto significante: su di esso si riverberano, in forme simbolizzate, i rischi connessi alla perdita della presenza di fronte all'evento luttuoso e allo smarrimento di tutte le risorse in grado di far trapassare l'evento medesimo nel valore. La centralità dell'elemento sensibile nel corredo di tecniche deputate a fronteggiare la crisi è evidente, anche nei tentativi di operare un controllo rituale dei rischi del «furore», dell'«erotismo» e della «fame». Ciascuno di questi tre casi rinvia a un ordine

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 186.

<sup>34</sup> Ivi, p. 187.

<sup>35</sup> Ivi, p. 198.

la cui efficacia, ancora una volta, investe la corporeità: il furore distruttivo si trova trasposto nei gesti di vendetta e nell'agonismo rituale; l'erotismo si risignifica nei giuochi lascivi e nelle esibizioni oscene; la cieca bulimia è riassorbita nel rito del banchetto funebre. In merito all'antico banchetto funebre, De Martino tiene conto di alcuni indici che provengono sia dal materiale etnologico sia da quello folklorico, i quali attestano forme di «necrofagia rituale funeraria» che s'incaricano di riprendere il sintomo di crisi in un'esperienza di riappropriazione ideale del morto. In tal caso, spiega De Martino, «lo stomaco come sepolcro media quell'uccidere i morti in noi che è il compito del lavoro del cordoglio»<sup>36</sup>.

### *Sensibilità caotica e disordine rituale*

Lo studio dei documenti antichi – anche in relazione ai casi ora esaminati – mostra la profondità storica di un fenomeno che l'indagine etnografica in territorio lucano rileva come in via di dissoluzione. Analoga sorte spetterà al «tarantismo»: fenomeno storico-religioso al quale De Martino rivolge la sua attenzione nel corso di un'esplorazione sul campo condotta nell'estate del '59. Le primitive fioriture medievali di questo fenomeno sono attestate da vari documenti relativi all'esorcismo musicale degli avvelenati dal morso della taranta; la sua storia risulta invece intrecciata con le «forme egemoniche di vita culturale» e le «influenze modellatrici o disgregatrici che ne derivano»<sup>37</sup>. Anche in questo caso fu determinante il ruolo del cristianesimo. In tal senso, la sopravvivenza del tarantismo attestata alla fine degli anni Cinquanta nelle antiche contrade pugliesi rivela tanto i limiti del processo espansivo della civiltà cristiana quanto la pervicacia nei suoi tentativi, in quanto formazione culturale egemonica, di assorbire il differenziato panorama delle formazioni religiose minori sino a dissolverlo.

È noto come al tarantismo De Martino attribuisca – contro l'ipotesi medica che riconduceva il fenomeno a una malattia – la piena autonomia d'istituto religioso fondato sul simbolismo mitico-rituale in quanto elemento di reintegrazione culturale dell'individuo nella società. Tale complesso simbolico è articolato in maniera tale da offrire un orizzonte di «evocazione», di «deflusso» e di «risoluzione» del contenuto conflittuale generato dal «cattivo passato», quale poteva essere l'originaria soggezione, in particolare

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 205.

<sup>37</sup> Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia*, Net, Milano 2009, p. 35.

delle donne contadine, ad un destino non scelto che riemergeva costantemente col suo rigurgito opprimente. Non diversamente dal caso già esaminato del lamento rituale, qui il dispositivo tecnico-destorificante agisce nell'immanenza della forma rituale qualificandone l'operatività istituzionale. Nel momento in cui insorge «la crisi dell'avvelenato», è in questione la maniera in cui il frangente critico è risolto attraverso l'iterazione disciplinata di stereotipie gestuali, ovvero con l'ausilio di una prassi codificata che attualizza il mito in *azioni concrete ed esteriori*: danzare secondo la «disciplina del ritmo», annusare piante aromatiche, percepire determinati colori. Nella sua funzione di esorcismo coreutico-musicale-cromatico, il rito conferisce forma – ossia colore, ritmo e melodia – all'indeterminato dell'esperienza, facendo defluire le cariche conflittuali del «negativo», perciò ripristinando la presenza umana in quanto centro, ancorché fragile, di decisione e di scelta. Il riferimento all'esplorazione coreutico-musicale<sup>38</sup> e cromatica<sup>39</sup>, oltreché olfattiva<sup>40</sup>, conferisce un'importanza peculiare e qualificante ai movimenti del corpo e alla coscienza percettiva cui si giunge attraverso la percezione e i sensi nella concreta elaborazione del complesso mitico-rituale. Dall'insorgere della crisi al delinarsi degli «orizzonti simbolici di ripresa e deflusso» i *sensi* tracciano il confine fisico-simbolico entro il quale avviene l'evento rituale. In ciascun caso esaminato è dunque ribadita l'implicazione integrale della sensibilità nelle tecniche rituali: musica, danza, nastri colorati, erbe aromatiche, specchi e altalene modellano le prassi esteriori e formano il corredo degli oggetti estetici nell'ordine culturale della «taranta». Tanto più significativa deve dunque apparire – alla luce di quanto finora detto – la singolare rarefazione che proprio l'elemento sensibile registra entro il processo di «disgregazione culturale» di cui il

---

<sup>38</sup> «Il tarantismo comincia, prosegue e termina – come rito in atto – nella elementarissima prospettiva di un ridischiudersi alla esistenza storica collocandosi *pro tempore* sotto la protezione della ripetizione ritmica, sicura e prevedibile al pari dell'orbita di un pianeta»; *ivi*, p. 135.

<sup>39</sup> «Allo stimolo dei suoni faceva riscontro quello dei colori, al bramoso ascoltare certi strumenti come per assorbire ritmo e melodia si accompagnava il fissare avidamente lo sguardo su certi colori, e infine alla musica sgradita o stonata corrispondeva il colore ostile, suscitatore di impulsi aggressivi e di impeti di collera»; *ivi*, p. 150.

<sup>40</sup> «I vasi di basilico, di cedrina, di menta e di ruta erano impiegati durante l'esorcismo come stimolo olfattivo: la tarantata di tanto in tanto odorava queste piante aromatiche allo stesso modo come contemplava i colori dei drappi e dei nastri, o si accostava a questo o quello strumento per entrare con esso in particolare rapporto. In altri termini l'evocazione non si compiva soltanto attraverso suoni e colori, ma anche gli aromi potevano avere la loro parte, per quanto relativamente minore»; *ivi*, p. 131.

tarantismo si fa espressione alla fine degli anni Cinquanta. De Martino poté rilevare i segni della disarticolazione caotica del rito dentro il santuario di Galatina, in occasione dei festeggiamenti in onore di S. Paolo. L'immagine straziante delle donne che si dimenano urlanti nella Cappella di Galatina è la segnatura di una più che drammatica revoca del legame organico che univa la sensibilità, la forma rituale e l'opera valorizzante. Ora, fra le macerie di un rito inoperante e decaduto, le manifestazioni sensibili appaiono agli occhi dell'etnologo «senza nesso dinamico» e «senza ordine finalistico», un insieme disordinato di azioni e gesti fra di loro irrelati poiché privi di un sostegno mitico-rituale efficace e coerente.

Ora, davanti ai nostri occhi, non vi era che un intrecciarsi di crisi individuali, senza orizzonte [...]; non vi erano né la musica, né i nastri colorati, né l'ambiente raccolto del domicilio, né il vario simbolismo messo in moto dall'esorcismo musicale in azione: e in assenza di questo tradizionale dispositivo di evocazione e di deflusso i tarantati naufragavano. Di tanto in tanto sembravano accennare a qualche passo di danza, battendo il ritmo palma contro palma, o addirittura togliendosi le scarpe, suola contro suola; oppure tentavano per breve tempo di levare canti ora gai e ora melanconici, ritmi di tarantelle e nenie funebri: ma come se si aggrappassero per qualche istante a rottami di un naufragio affioranti sulle onde di un oceano tempestoso, e poi perdessero la presa, essi erano ben presto risommersi dalla crisi incalzante<sup>41</sup>.

L'icastica descrizione di De Martino pone un problema che impegna il nostro presente. La fine di un mondo culturale e il dispiegarsi in esso di «esperienze anestetiche», perché incapaci di legare organicamente le prestazioni della sensibilità ad un ordine culturale coerente, ci interroga oggi sul destino di una civiltà che alla religione come elemento di reintegrazione culturale della presenza umana nella società ha sostituito un altro modo di reintegrazione fondato sul dominio razionale della natura e sul controllo tecnico della vita. L'etnologia storicista e la scienza religiosa ci offrono un contributo ragguardevole alla conoscenza storiografica delle tecniche magico-religiose della sensibilità in quanto strumenti che qualificano, entro forme culturali definite, la posizione drammatica dell'uomo nella storia. I contesti nei quali quelle tecniche operavano appartengono, in larga misura al nostro passato; diversamente, il dramma della presenza umana rimane vivo, e non v'è

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 111.

narrazione sulla «post-storia» che possa risolverlo. Di certo nell'attuale tempo storico l'attitudine performativa della sensibilità non può prescindere dal ruolo che le tecnologie del controllo e dell'immagine svolgono nei processi elaborativi che oggi concorrono a dialettizzare il vitale con l'*ethos*. Qui l'esperienza di una sensibilità pienamente tecnicizzata dispiega i suoi percorsi di tutela e di riorganizzazione creativa del valore. In essi la presenza umana, per sua natura esposta all'imprevedibile e al contingente, non cesserà di generare e rigenerare in forme interattive il «senso»<sup>42</sup>. In un orizzonte nel quale la sfera del sacro è entrata «in agonia» e «la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale»<sup>43</sup>, occorre ripensare la progettazione tecnologica della presenza in un quadro ove le diverse forme di valorizzazione (economica, morale, religiosa, filosofica, estetica) possano convivere senza escludersi. Questa visione plurale si rende effettiva arginando il rischio di assolutizzare una forma di valorizzazione umana (il tecnicismo). È su questo terreno che la civiltà moderna si impegna a ordinare una società e una cultura dotate di un simbolismo che sia espressione della storia umana. Per entro questo nuovo orizzonte la ricerca filosofica è chiamata a operare.

---

<sup>42</sup> Pietro Montani, *Tecnologie della sensibilità*, cit. Si veda inoltre Mauro Carbone, *Filosofia-Schermi. Dal cinema alla rivoluzione digitale*, Raffaello Cortina, Milano 2016. Nell'analisi di Carbone la sfera del «sensibile» è mobilitata in un quadro di riflessione che interroga, in modo particolare, gli effetti della rivoluzione digitale sull'intera dimensione della vita sociale. In tale prospettiva, la reintegrazione della presenza nel mondo è vincolata al piano di una «esperienza schermica»: un con-esserci sensibile e corporeo nell'universo degli schermi.

<sup>43</sup> Cfr. Ernesto De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano 2013, p. 65, in cui si legge: «Il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua morte, senza correre il rischio di perdere – insieme al sacro – l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarci travolgere dal terrore di una storia cui non fa più da orizzonte e da prospettiva la metastoria mitico-rituale».

CALOGERO, CAPITINI E LA MORTE DI DIO  
Francesco Postorino\*

*Abstract*

In this study it is tried to analyze philosophical point of view of Guido Calogero in a continuous comparison with the theoretical and 'religious' contribution of Aldo Capitini. Despite the respective and indisputable differences, the goal is to try to unite the two philosophies in order to reply to the prophetic sentence of Nietzsche about the «death of God», cultivated in various ways by the existentialist culture of the last century.

*Keywords:* Capitini, Calogier, Nietzsche, existentialist culture.

*Il «tu», il «lui» e la Sorge cosmica*

In questo studio si proverà a confrontare l'impegno filosofico, etico e politico di Guido Calogero con quello di Aldo Capitini. Nonostante le sottili divergenze, l'intento è soprattutto quello di accomunare la vocazione laica e liberalsocialista dei due autori, in risposta all'«ospite inquietante» profetizzato da Nietzsche e in parte coltivato dalla *Kierkegaard-Renaissance*. Calogero si iscrive pienamente nell'orizzonte dell'idealismo italiano. In *La conclusione della filosofia del conoscere* del 1938 – volume che raccoglie saggi composti tra il 1925 e il 1935 – il filosofo tenta di radicalizzare

---

\* Università degli Studi di Messina.

l'attualismo gentiliano<sup>1</sup> in nome della *noésis*<sup>2</sup>, e a prendere le distanze dall'indirizzo crociano dei distinti<sup>3</sup>. Egli, fin dai primi studi aristotelici maturati verso la metà degli anni venti, confuta gnoseologia e ontologia, e insiste sulla subordinazione della logica dianoetica del giudizio alla pura intuizione intellettuale, dove realtà e idea si incontrano «senza alcuna possibilità di incorrere nell'errore»<sup>4</sup>.

La gnoseologia moderna, considerata da Calogero lo sforzo necessario con cui «il pensiero lentamente si affranca dalla servitù parmenidea»<sup>5</sup>, subisce tuttavia una severa condanna dalla sua dottrina dell'«io». E le prime pagine dei seguenti saggi: *La scuola dell'uomo* del 1939<sup>6</sup>, *Difesa del liberalsocialismo* del 1945, *Logica Gnoseologia Ontologia ed Etica Giuridica e Politica* pubblicati nel 1948, hanno in comune l'illustrazione di ciò che per l'intellettuale laico costituisce la suprema necessità: l'«io».

<sup>1</sup> Calogero sostiene che la filosofia dell'attualismo «ha avuto il grande merito di richiamare energicamente la filosofia contemporanea a quella esigenza di non dimenticare, nella considerazione del pensiero, la stessa realtà del pensiero considerante [...], ma poi anch'essa, a un certo punto, è ricaduta nel difetto che si era assunta, in primo luogo, il compito di denunciare», in G. Calogero, *Logica Gnoseologia Ontologia*, Einaudi, Torino, 1948, p. 80. Gennaro Sasso ricorda che «quella di Gentile gli era sempre più chiaramente apparsa come una logica astratta», G. Sasso, *Dalla biografia giovanile di Guido Calogero*, in *Filosofia e Idealismo*, vol. IV Paralipomeni, Bibliopolis, Napoli, 2000, p. 239.

<sup>2</sup> Calogero, nel suo scritto giovanile *I fondamenti della logica aristotelica*, individua all'interno della logica aristotelica una duplice attività conoscitiva: il momento noetico – l'«appercezione intellettuale» che consiste nell'incontro indissolubile tra il pensante e il pensato – e il momento dianoetico che mette in luce la conseguente fase strumentale e analitica su cui si fonda la logica come scienza formale.

<sup>3</sup> Calogero riconosce anche in Croce un fattore positivo e uno negativo del suo modo di filosofare: la filosofia dei distinti avrebbe fatto bene a condannare l'approccio «confusionario» dell'attualismo, ma in essa, «se è distinta l'attività pratica dalla teoretica, non è distinto il conoscere quale consapevolezza onnipresente da quel conoscere particolare che è il comportamento dell'uomo-teoreta, e per ciò stesso non si capisce come questo conoscere sia attività, e come viceversa l'attività non sia del tutto cieca per sé medesima», G. Calogero, *Logica Gnoseologia Ontologia*, cit., p. 82.

<sup>4</sup> Marcello Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma, 2008, p. 136.

<sup>5</sup> G. Calogero, *Storia della logica antica. L'età arcaica*, vol. 1, a cura di Bruno Centrone, ETS, Pisa, 2012, p. 10.

<sup>6</sup> Secondo Paolo Bagnoli, quest'opera – insieme a quella di Aldo Capitini *Elementi di un'esperienza religiosa* del 1937 e a quella di Croce *La Storia come pensiero e come azione* del 1938 – «rappresenta, praticamente, il punto terminale di una ricerca intorno alla libertà, alla sua crisi ed alle sue prospettive»; inoltre, tutti e tre i volumi «costituiscono un vero e proprio “trattico della libertà” anche se ognuno ha caratteristiche assai diverse rispetto agli altri», G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, a cura di P. Bagnoli, con una testimonianza di A. Visalberghi, Diabasis, Reggio Emilia, 2003, XI.

L'«io» è l'atmosfera entro cui si muove la vita nelle sue infinite peculiarità e non esiste, a suo parere, una realtà esterna. Non esistono neppure altri individui, presi nella loro specificità ontologica<sup>7</sup>. L'«io» è quella situazione permanente che sfugge a ogni struttura logica e a ogni sopravvalutazione di principi, quali ad esempio il criterio dell'«identità», della «dialettica» o del «criticismo». Principi che Calogero reputa essenziali, sebbene subordinati alla «metaformalità» del pensiero<sup>8</sup>. La necessità del momento «determinato» – l'ovvia considerazione che mi fa dire «questa cosa è questa cosa e non è quest'altra» –, nonché la necessità del momento «indeterminato» – l'alterità, l'idea che la cosa prima accertata non può essere il tutto «in quanto ha un limite oltre il quale c'è altro»<sup>9</sup> – traggono fondamento dal pensiero che li riconosce. Lo stesso andrebbe ribadito in riferimento al criticismo.

Calogero, rigettando ogni ipotesi che possa determinare a priori la natura della conoscenza, è dell'avviso che la lezione inaugurata dal filosofo di Königsberg, e proseguita dall'idealismo post-kantiano, si prefigga un falso obiettivo. Nondimeno, per l'allievo di Gentile, anche la criticità assume la sua rilevanza, specie se interpretata come lotta paziente al fanatismo dogmatico o allo scetticismo assoluto. Le due necessità e il criticismo si situano a posteriori nell'atmosfera dell'«io» onnicomprensivo. Le prime sono «adiafore», prive di valore, mentre il criticismo risponde al richiamo del *Sollen*. L'«io» è la volontà trascendentale da contrapporre a una volontà pratica o empirica, cioè voluta dalla coscienza che si pronuncia<sup>10</sup>.

La filosofia di Calogero è monista, anche se ammette un perenne dualismo che condiziona le sue scelte politiche: una forma di Libertà simboleggiata dall'«io» (l'«in sé») fungerebbe, infatti, da presupposto per l'ipotetica realizzazione dell'altra (l'«ideale»). La libertà che deve essere voluta, secondo Calogero, è quella che consente di dare significato morale al nostro libero comportamento. L'incontro con la morale è segnato dal riconoscimento del «tu».

Il «tu», lungi dal confermarsi altruità (ontologica) in una realtà predefinita, è l'accoglimento spirituale dell'altro nel mio «io». Prima

---

<sup>7</sup> Cfr. Guido Calogero, *Studi crociani*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze, 1960.

<sup>8</sup> Id., *Logica Gnoseologia Ontologia*, cit., p. 63.

<sup>9</sup> Id., *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 8-9.

<sup>10</sup> Per un'analisi molto attenta su questi temi si rinvia a Gennaro Sasso, *Filosofia e idealismo. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, vol. III, Bibliopolis, Napoli, 1997, pp. 358-377.

dell'accoglimento non esisterebbe come soggetto morale. L'«io» riceve il mondo dell'altro e lo fa suo.

L'egoità strutturale non andrebbe confusa con l'egoismo. Anzi, è proprio il mio interesse, riferisce Calogero, a tutelare un'altra sfera individuale che mi consente di coltivare un programma altruistico pur sempre contenuto nell'ineluttabile struttura del mio «io»<sup>11</sup>. In breve, affinché le azioni possano divenire morali<sup>12</sup>, urge il richiamo dell'altro.

L'«io» e il «tu» non esauriscono il linguaggio etico. Vi è sempre un «lui» che si frappone tra di essi. L'«io», riconoscendo il «tu», si obbliga ad educarlo, a trasmettergli l'importanza del «lui». La dimensione del «lui» si rivela fondamentale in questa lettura calogeriana dell'etica, il cui intento più profondo è quello di non fossilizzarla in un preciso contesto sociale, culturale o in un rapporto inter-soggettivo a sfondo utilitaristico<sup>13</sup>.

La morale, interpretata da Calogero, sembra consistere nel rinvio senza pause ad un'immagine ancora offuscata che il «tu» deve riconoscere, il cui processo condurrebbe all'esplicita equiparazione fra il «tu» determinato (secondo) e il «lui» (terzo) finalmente strappato all'umanità astratta<sup>14</sup>. Si tratta di un meccanismo di persistenti rinvii sempre a beneficio dell'altro e dei luoghi ancora oscuri dell'indeterminato. Il «tu» o il «lui», quali segni fondamentali del nuovo lessico morale adottato da Calogero, non ricevono degna attenzione da parte degli interpreti della *Sorge* cosmica.

<sup>11</sup> L'autore distingue l'«egoità» dall'«egoismo» in questi termini: la prima è «la situazione necessaria, in cui il volere si trova in quanto atto dell'Io: laddove l'egoismo è un orientamento specifico, che esso può invece assumere e non assumere», e ancora l'egoità «è la situazione per cui l'ego è necessità», mentre l'egoismo «è l'atteggiamento per cui l'ego è finalità», in Guido Calogero, *Etica Giuridica Politica*, Einaudi, Torino, 1948, p. 116.

<sup>12</sup> Cfr. Guido Calogero, *Moralità e moralismo*, in *Quaderno laico. Un'antologia*, a cura di Guido Vitiello, Liberilibri, Macerata, 2015, pp.121-122.

<sup>13</sup> Nelle forme classiche della giustizia, – ovvero nell'idea «platonico-aristotelica» –, secondo il filosofo a ciascuno doveva «spettare il suo allo stesso modo che ogni cosa e ogni facoltà aveva il suo posto nel mondo: sistema che era quindi conveniente rispettare per il comune vantaggio, ma senza che perciò avesse senso l'amare il prossimo più di quanto non si potesse amare una qualsiasi cosa bella e piacevole», in G. Calogero, *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari, 1947, p. 120.

<sup>14</sup> È evidente il divario filosofico tra Calogero e le filosofie analitiche di stampo anglosassone, sebbene siano incontrovertibili segni di comunanza. Thomas Casadei riconosce una sottile convergenza fra Calogero e John Rawls, Michael Walzer e Jürgen Habermas, in G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, a cura di T. Casadei, con una testimonianza di Norberto Bobbio, Diabasis, Reggio Emilia, 2001, p. XXIV. Sugli stessi argomenti, cfr. Serge Audier, *Le socialisme libéral*, La Découverte, Parigi, 2014, p. 78.

Tra le due guerre mondiali, com'è noto, irrompe una filosofia che intende reagire al panlogismo hegeliano attraverso l'evento indifferenziato dell'Essere e la certezza immanente dello *Scheitern*. Karl Jaspers inchioda l'ente nella sua irrinunciabile «situazione»<sup>15</sup>. Martin Heidegger descrive un essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) che, nel suo tratto ontico, oscilla tra l'adesione a una «chiacchiera»<sup>16</sup> e l'inedita esaltazione di un'angoscia idonea a recuperare l'intrinseco, l'autentico, ovvero la «decisione anticipatrice» della morte. L'individuo, in questo itinerario, si annulla nel deserto dell'incomprensione e prova una «noia profonda» che rivela l'essente nella sua totalità<sup>17</sup>. Così, direbbe il neoidealista Guido de Ruggiero, il vuoto spirituale è consolidato<sup>18</sup>, la ricerca di senso svanisce nel sentiero «innocente» del nichilismo e l'universale si sgretola in un pigro particolarismo.

La filosofia dell'esistenza, a detta di Calogero, non si renderebbe conto che «l'unico modo serio di liberarsi dall'angoscia e dal dolore è quello di occuparsi un poco delle angosce e dei dolori degli altri»<sup>19</sup>.

Nel buio «innocente», favorito dalla *Kierkegaard-Renaissance*, si fa fatica ad incrociare, per dirla con Emmanuel Lévinas, il volto «nudo» dell'altro<sup>20</sup>, o quello che Jürgen Habermas chiama «la persona dell'altro (degli altri) nella sua specifica diversità»<sup>21</sup>. Per Calogero, al contrario, il positivo può e deve signoreggiare sul negativo mediante l'infaticabile affermazione del «tu».

Considerando il contesto sociale e politico entro cui maturano le analisi di Calogero – la guerra di Spagna, quella d'Etiopia, la minaccia nazista – va da sé che la sua filosofia si inserisce in un meccanismo di defascistizzazione culturale volto a restaurare i principi della fratellanza universale. La sua pedagogica ricerca dell'altro indica una «generica forma

<sup>15</sup> Karl Jaspers, *Filosofia. Orientazione filosofica nel mondo*, vol. 1, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano, 1977.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2015, p. 243.

<sup>17</sup> Id., *Was ist Metaphysik*, trad. di E. Paci, Bocca, Milano, 1942, p. 81.

<sup>18</sup> Guido de Ruggiero, *L'esistenzialismo*, Laterza, Bari, 1947, p. 30.

<sup>19</sup> Guido Calogero, *Intorno al concetto di giustizia*, in *Difesa del liberalsocialismo*, Atlantica, Roma, 1945, p. 15. Sasso ricorda che Calogero nutre una grande «antipatia» e «diffidenza» verso le opere di Martin Heidegger, cfr. G. Sasso, *Calogero: il diritto fra logica ed etica*, in *Filosofia e idealismo. Ultimi parolipomeni*, vol. VI, Bibliopolis, Napoli, 2012, p. 365.

<sup>20</sup> Emanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, Milano, 2004, p. 218.

<sup>21</sup> Jürgen Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 9.

di insoddisfazione per le condizioni morali o “etiche” esistenti»<sup>22</sup>. Anche se sarebbe un grave errore qualificare come meramente illuminista la sua posizione<sup>23</sup>.

Sfogliando i primi capitoli del suo *Logo e Dialogo* si può cogliere che il dialogo si fonda sul principio fondamentale della comprensione dell'altro, ma non è un semplice principio tra i principi, non può essere subordinato alle leggi del tempo e del divenire.

Per Calogero, la volontà d'intendere è una verità assoluta che neppure il diretto interlocutore potrebbe smentire. Ed è, quindi, un a priori, ovvero la condizione trascendentale di un qualunque logos che l'«io» e il «tu» adotterebbero nel loro reciproco atto di comunicazione. Ne consegue che i contenuti, i discorsi elaborati entro un preciso dialogo sono e saranno sempre sottoposti alle regole della revisione. Egli precisa che l'a posteriori (il logos) non può svilupparsi attraverso un tono confessionale o paternalistico, altrimenti sfocerebbe in quel sentiero dogmatico che, per definizione, stride con la natura del dialogo.

Sono temi che si innestano con naturalezza nello spirito moderno e nella cultura liberale, dove il filosofo neoidealista dimostra di trovarsi a suo agio, in quanto, come ricorda Evelyne Buissière, la sua «conception du monde [...] peut se synthétiser en un mot d'ordre qu'il revendique bien souvent: le laïcisme»<sup>24</sup>.

La scelta di rinunciare alla storicizzazione del principio del dialogo rende interessante questa prospettiva<sup>25</sup>. La volontà d'intendere è legata al riconoscimento del «tu». Calogero precisa che non ci si riferisce ad una

<sup>22</sup> Sergio Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, Ed. della Normale, Pisa, 2011, p. 95.

<sup>23</sup> Franco Sbarberi ricorda che Calogero conduce una polemica contro «gli astratti individui» del pensiero illuministico ed empiristico e, soprattutto, che tale polemica risulterebbe di «derivazione crociana e gentiliana», Franco Sbarberi, *La sintesi liberalsocialista di Guido Calogero*, in *I dilemmi del liberalsocialismo*, a cura di M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994, p. 115. Cfr. Franco Sbarberi, *La filosofia liberalsocialista di Calogero*, in *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

<sup>24</sup> Guido Calogero, *Laïcisme et dialogue*, sous la direction de Évelyne Buissière, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2007, p. 7.

<sup>25</sup> Norberto Bobbio, pur accogliendo il senso pratico di questo principio etico, non sembra essere d'accordo sul significato meta-storico che Calogero gli attribuisce, ritenendo, al contrario, che si tratti del «prodotto di una determinata concezione della verità che nasce dallo sviluppo della filosofia moderna», in N. Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 2005, p. 26.

«semplice constatazione dell'intendimento»<sup>26</sup>, quanto ad un imperativo etico che si nutre – a differenza delle rigidità kantiane<sup>27</sup> – della mia volontà. Questa volontà d'intendere l'altro trionfa sull'«infinita variabilità e discutibilità storica del vero»<sup>28</sup>, vale a dire non può appartenere al fluire della vita, non può relativizzarsi o subire il ritmo dialettico che caratterizza ad esempio l'impianto concettuale dello storicismo assoluto.

Calogero non è così ingenuo da credere che l'atmosfera morale possa coinvolgere subito il nuovo «tu». Serve «persuasione», o per dirla con Luce Irigaray, l'«apprendistato al rispetto dell'altro»<sup>29</sup>. L'«io», che serve il «tu», avrebbe il dovere morale di persuaderlo al fine di offrire benefici a quel «lui» che a sua volta, quando diviene «tu», dovrà tutelare la dimensione di un «lui» ancora fermo nelle regioni oscure dell'indeterminato. Purtroppo, dice Calogero, la persuasione non sempre è sufficiente e, in tal caso, dovrebbe scattare la «coercizione»: l'azione vincolante che obblighi Tizio ad agire contro i suoi interessi al servizio delle infinite istanze altrui<sup>30</sup>.

Il diritto, nell'ipotesi di Calogero, è la protezione istituzionale del nuovo «tu». L'azione giuridica, accompagnata dal ricatto sanzionatorio, nasce e si sviluppa nella convinzione che il «tu», nella sua egoità, non possa considerarsi il dominus dello spazio dialogico e dell'ambiente cui fa riferimento.

L'«io» deve al «tu» quello che il «tu» deve al «lui» e se il primo «tu» non lo comprende con la voce (non violenta) della persuasione, è importante che lo capisca con il vocabolario della forza giuridica o fisica. È chiaro che soprattutto questo punto segni il distacco fra la concezione filosofica di Calogero e quella delineata da Capitini. Il pensatore perugino, recensendo il

<sup>26</sup> Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, Ed. di comunità, Milano, 1969, p. 73.

<sup>27</sup> Si è detto che l'analisi «della *Critica della ragion pratica*», svolta dall'autore nel periodo 1963-64, modifica la sua stessa lettura dell'etica kantiana data in precedenza, giacché presenta una valutazione alquanto diversa del motivo kantiano dell'autonomia», Maurizio Pagano, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, Firenze University Press, Firenze, 2012, p. 184.

<sup>28</sup> Guido Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 74.

<sup>29</sup> Luce Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p. 17.

<sup>30</sup> In un altro importante lavoro di Calogero si può leggere – in esplicita opposizione alla dottrina «marxista» – che «fra i modi fondamentali che abbiamo di agire sul prossimo, quello di persuadere e quello di costringere» è fondamentale «tener sempre presente che il metodo migliore è quello di persuadere, perché in questo caso noi direttamente operiamo per l'educazione di chi ci sta di fronte, mentre, quanto più costringiamo, tanto più rinviando il nostro successo educativo a un tempo ulteriore, o addirittura a personalità ulteriori», in G. Calogero, *Il metodo dell'economia e il marxismo*, Laterza, Bari, 1967, p. 109.

saggio *La scuola dell'uomo* di Calogero, marca la differenza tra il suo profilo pedagogico e quello riflettuto da Calogero, in quanto la posizione morale del teorico del dialogo tocca anzitutto il versante giuridico e quello della socialità, mentre quella di Capitini, come si vedrà, inaugura l'originale apertura religiosa della «compresenza» e dell'«omnicrazia»<sup>31</sup>.

Calogero rifiuta le posizioni di quanti interpretano il diritto come forza, perché l'autore della *Logica del giudice* scorge in esso solo il volto della giustizia<sup>32</sup>. L'azione politica e il principio etico hanno un solo volto ed è quello del liberalsocialismo. L'azione impiegata per il riconoscimento del nuovo «tu», la capacità di intenderlo nei luoghi democratici del dialogo, rientrano nella cornice laica del liberalsocialismo. Esso è il fine di ogni uomo, il principio morale cui tende ogni politica fondata sull'«eterno riferimento alla terza persona»<sup>33</sup>. Vi è un liberalsocialismo di contenuto (politica) e uno di principio (etica). Il primo è storico, mutevole, reale. Il secondo è l'indicazione morale già data a priori, il *Sollen*, la kantiana anticipazione di quel che dovrà essere storicamente ottenuto<sup>34</sup>. Questa insuperata tensione, questo dualismo problematico che peraltro avvicina il suo neoidealismo *sui generis* al filone culturale del *personalisme*<sup>35</sup>, consente inoltre di sganciare il disegno ideologico di Calogero dai parametri gentiliani<sup>36</sup>. In breve, è

---

<sup>31</sup> Aldo Capitini, *A proposito de "La scuola dell'uomo" di Guido Calogero*, in «Civiltà Moderna», n. 2-3, 1940.

<sup>32</sup> Gennaro Sasso, *Filosofia e idealismo. Ultimi paralipomeni*, vol. VI, Bibliopolis, Napoli, 2012, p. 378.

<sup>33</sup> Guido Calogero, *Intorno al concetto di giustizia*, in *Difesa del liberalsocialismo*, cit., p. 14.

<sup>34</sup> Per Calogero, infatti, il liberalsocialismo nel suo richiamo morale «non è cosa che possa comunque mutare con la storia, che la storia possa convalidare od infirmare con le vittorie o con le sconfitte. Quello che in linea di principio si è enunciato a questo proposito, è vero da sempre e sarà vero per sempre, finché ci saranno uomini sulla terra», *Ivi*, p. 210.

<sup>35</sup> Caterina Genna, *Aldo Capitini. Una filosofia per la vita*, FrancoAngeli, Milano, 2014, pp. 19-22; Danilo Zolo afferma che questo movimento nasce in Francia intorno al 1930 attorno alla rivista «Esprit» e «sotto la guida di Emmanuel Mounier», e si tratterebbe di un movimento che promuove «una concezione filosofica [...] che insiste sul valore assoluto della persona e sui suoi legami di solidarietà con le altre persone. L'umanesimo personalista di Mounier si oppone sia all'individualismo borghese, oggetto di una critica intransigente, sia al collettivismo sovietico, non mancando tuttavia di simpatie per il marxismo, col quale intesse un intenso dialogo "spirituale"», D. Zolo, *Personalismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino, *Il dizionario di politica*, Utet, Torino 2004, p. 698.

<sup>36</sup> Di diverso avviso è Stefano Zappoli, secondo cui il «gentilianesimo attivistico» di Calogero è l'orizzonte filosofico entro cui si esplicano le scelte politiche e ideologiche di Calogero, in Stefano Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., p. 334.

l'ombra del «lui» – ignorata dal primo attualismo e ripudiata dal crocianesimo liberale – che alimenta il suo registro teorico-politico.

Il liberalsocialismo è, in altri termini, la fervida opportunità che il nuovo «determinato» continui l'opera di riconoscimento avviata dal primo «in sé». Nella sua idea sembra che la logica, la politica e il diritto debbano inginocchiarsi davanti al senso inesauribile del «lui».

*L'«uno-tutti» e il Gott ist tot*

Calogero definisce il suo amico Capitini «un tipo curioso», il quale

venuto su dal popolo, era riuscito a prendere la licenza liceale soltanto tardi, e quando già si guadagnava la vita col suo lavoro. Vinto il concorso per entrare alla Scuola Normale di Pisa, aveva potuto laurearsi in lettere in quella università, e della Normale era diventato segretario. Un posto invidiabile, per chi, come lui, poteva bene non desiderare altro che attendere ai suoi studi e discutere e diffondere idee in quell'ambiente di alta intelligenza giovanile. Ma a un certo punto era stato messo al bivio tra il conservare il posto iscrivendosi al partito fascista e il rifiutare l'una e l'altra cosa tornando ad affrontare la miseria a casa propria: e aveva scelto questa seconda via<sup>37</sup>.

La diversità filosofica di Capitini traspare quasi da ogni singola pagina delle sue opere<sup>38</sup>. Egli si definisce un persuaso. Una parola che acquista il suo senso filosofico nell'opera *La persuasione e la retorica* compiuta nel 1910, sotto forma di tesi di laurea, da Carlo Michelstaedter. Quest'ultimo lotta contro i paradigmi della «rettorica» e non intende piegarsi ad un mondo condizionato stabilmente da una cifra di mercato, da una regola empirica esposta dalla presunta oggettività delle scienze, e soprattutto, per dirla con Heidegger, dalla legge imperativa del «si dice». Michelstaedter sceglie tragicamente la persuasione, cioè la vita oltre la vita. La persuasione «sospende l'illusione»<sup>39</sup>,

---

<sup>37</sup> Guido Calogero, *Un educatore politico: Aldo Capitini*, in *Difesa del liberalsocialismo*, cit., p. 113.

<sup>38</sup> Riferendosi ai suoi *Elementi di un'esperienza religiosa* scrive, nel testo introduttivo, che è sufficiente «aprire una qualsiasi pagina, e subito ci si accorge che ad ogni cosa, ad ogni fatto, ad ogni essere, viene detto: tu sei certamente importante, ma ciò che vien prima e più di tutto è l'intimo perché qui è Dio», Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari, 1947, p. 12.

<sup>39</sup> Si è detto che per Michelstaedter «la persuasione è anteriore alla retorica, alla caduta dell'uomo nel conforto dell'opinione; la precede metafisicamente e logicamente, è il luogo

viaggia oltre la contingenza e corrobora l'«ultimo presente». Gli uomini, intimoriti dalla morte, «sacrificano volentieri la loro determinata domanda»<sup>40</sup> e attendono con pazienza un domani migliore. Ma il domani, conclude Michelstaedter, è inevitabilmente incastrato nella rete continuativa di un'esistenza priva di verità.

L'«ultimo presente» – che Capitini combatte proponendo un nuovo presente – è il ritrovamento di un se stesso sfinito dalla regia del «si dice». Anche la persuasione di Capitini è l'incontro con la vita autentica. Solo che la sua concezione della vita non affoga nell'isolamento, nel solipsismo e nel relativismo dell'uomo decadente<sup>41</sup>.

La persuasione del filosofo perugino è un atto di valore assoluto che salva l'uomo dall'inganno e lo inserisce in un contesto religioso purificato dall'incontro voluto con l'altro. La fine del nichilismo, in Capitini, emerge dalla consapevolezza che oltre al me stesso vi è un «tu». Essere persuasi significa spendere la propria vita a beneficio del prossimo<sup>42</sup>. L'altro è subito un'essenza dell'«uno-tutti».

In Calogero, come si è visto, il «lui» deve essere ricevuto dal «tu» e in tal modo si riavvia il senso etico. In Capitini, il «lui» è già «tu». L'azione rivolta al «tu» illumina l'universo sovrasensibile dell'«uno-tutti». La persuasione del coerente esistenzialista si esaurisce *post-mortem*, mentre quella del personalista, come Capitini, si sente nel «qui», nell'ora (drammatica) di un presente che andrebbe rivisto. Il suo atto persuasivo oscilla tra il tempo e il *Sollen*.

nel quale la verità investe con subitanea evidenza il pensiero e la parola prima che essi piombino nel disorientamento. Per uscire dalla retorica, per sospendere l'illusione, l'uomo deve “impossessarsi del presente, vedere ogni presente come l'ultimo Andrea Tortoreto, *La filosofia di Aldo Capitini. Dalla compresenza alla società aperta*, Clinamen, Firenze, 2005, p. 23.”, A. Tortoreto, *La filosofia di Aldo Capitini. Dalla compresenza alla società aperta*, Clinamen, Firenze, 2005, p. 23.

<sup>40</sup> Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano, 1982, p. 129.

<sup>41</sup> Aldo Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, cit., p. 24.

<sup>42</sup> Egli asserisce che da un incontro con una persona, o anche un insetto, «non posso ammettere che poi quell'essere vivente se ne vada nel nulla, muoia e si spenga, prima o poi, come una fiamma. Mi vengono a dire che la realtà è fatta così, ma io non accetto. E se guardo meglio, trovo anche altre ragioni per non accettare la realtà così com'è ora, perché non posso approvare che la bestia più grande divorì la bestia più piccola, che dappertutto la forza, la potenza, la prepotenza prevalgano: una realtà fatta così non merita di durare», Aldo Capitini, *Religione aperta*, pref. di Goffredo Fofi, introd. e cura di Mario Martini, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 7.

L'utopia di Capitini non alberga tra le nuvole<sup>43</sup>. Il suo ideale riconosce la storia nella misura in cui prende atto in primo luogo del problema fascista. Il fascismo – che lo imprigiona due volte: nel '42 e nel '43 – incarna una religione del vizio, che esemplifica le inquietanti dimostrazioni della fisicità, della naturalità, della prepotenza intellettuale, dell'odio esibito nelle variegate forme razzistiche. L'eredità nichilistica verrebbe riassunta da una cultura che disprezza la prospettiva dell'altro e che mostra fastidio nei confronti delle storie al plurale, delle paure, della sensibilità, dell'intimo, del bisogno di offrire narrative di vita e non di morte.

La sua replica è tanto radicale quanto intenso si rivela l'annuncio fascista. Capitini rifiuta sia la risposta diplomatica o riformistica sia la reazione violenta al regime di Mussolini. La sua pace non è la conciliazione hegeliana col mondo, quanto la necessità di esprimere, magari in «silenzio»<sup>44</sup>, un Sì alla vita autentica. Il suo uomo è quello di Gesù Cristo, di Francesco di Assisi, di Socrate. Un uomo abbastanza vecchio, ma non invecchiato, perché l'afflato d'amore, in Capitini come nelle personalità ora evocate, si rinnova nelle attese di una vita che dovrebbe rifiutare «l'ultima parola sulle intricate faccende umane»<sup>45</sup>.

L'uomo nuovo di Capitini non può coincidere con il superuomo, l'oltre-uomo o ancora l'*Übermensch* di Nietzsche. Il primo, sempre

---

<sup>43</sup> Mario Martini sostiene che l'intellettuale perugino «non è un visionario per almeno due motivi: perché parte da un'analisi storica e culturale molto perspicua e precisa e perché si preoccupa di cercare e definire i modi, le vie da percorrere per superare lo stato attuale», M. Martini, *I limiti della democrazia e l'aggiunta religiosa all'opposizione in Aldo Capitini*, in *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, a cura di Gian Biagio Furiuzzi, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 103.

<sup>44</sup> Stefano Salmeri scrive che, in Capitini, il silenzio andrebbe interpretato come «presupposto per l'ascolto» ed è «il luogo per il riconoscimento e per la costruzione del cambiamento, una *tramutazione*, nella quale l'identità entra in relazione con la differenza, cioè si trasforma in quell'uno-tutti che costituisce il più elevato compimento del dialogo e dell'incontro. Identità e differenza infatti si rendono palesi nell'intimità di ogni dinamica umana, sia essa personale o familiare o di gruppo», S. Salmeri, *Lezioni di pace. Ripensare la criticità dialogica attraverso il contributo pedagogico di Aldo Capitini*, Euno Ed., Enna, 2011, p. 55.

<sup>45</sup> Veca, riprendendo in primo luogo la lezione pluralistica di Isaiah Berlin, condanna il «tempio platonico» della certezza o della «completezza», e interpreta il valore del pluralismo culturale come espressione di laicità, e dunque, di «incompletezza». Quest'ultima, lungi dal rappresentare, nel suo caso, l'ennesimo sfogo post-moderno del relativismo, corrisponderebbe al senso più nobile della tolleranza, ovvero l'impossibilità filosofica di avanzare un'ultima parola; per un approfondimento si rinvia a R. J. Bernstein-S. Veca, -M. Ricciardi, *Omnia mutantur. La scoperta filosofica del pluralismo culturale*, pref. di G. Bosetti, Marsilio, Venezia, 2014, pp. 39-82.

attraversato dall'autenticità del *tu devi*, mantiene in vita la speranza del *Sollen* e interpreta il sovrasensibile come metro di giudizio per migliorare il mondo. Il secondo, quello di Nietzsche, oltre a liberarsi con tono brusco dalla storia contemporanea, che ospita a suo dire il mediocre, l'«ultimo uomo», le figure aggrappate ancora ad un altrove collocato «dietro il mondo», si emancipa da ogni imperativo categorico. L'oltre-uomo è rappresentato da un «fanciullo innocente» che, privo di tensione, dondola in una «ruota ruotante da sola»<sup>46</sup>.

L'uomo «persuaso», al contrario, si libera parzialmente dalla retorica in attesa della purezza dell'eterno. In quest'ottica, il fanciullo, l'*enfant* caro allo psicologo Jean Piaget<sup>47</sup>, contiene il noumeno della compresenza, *lui* è l'avvio della liberazione, ed è grazie ai suoi repentini quesiti, ai quali peraltro gli adulti spesso non rispondono o rispondono male, che fortifica l'ideale delle aperture. Il fanciullo di Capitini, lungi dal collimare con l'oscura immagine di un *Übermensch* restio al *Sollen*, «ci indica una realtà liberata dai limiti attuali»<sup>48</sup>.

Capitini, con il suo *L'atto di educare* del '51, esordisce altresì nel campo pedagogico. La sua pedagogia non ha nulla a che vedere con le discipline scientifiche o nozionistiche. Il suo sentimento educativo consiste nel polemizzare con *questa* realtà, con il sapere compiuto dell'insegnante paternalista. L'atto permanente verrebbe annunciato in maniera perentoria da un profeta che «sollecita questa diffidenza verso il presente»<sup>49</sup> dominato dal potente di turno. Il fascismo, ad esempio, è un'azione falsamente pedagogica che violenta la religiosa venerazione del «tu». Le opere educative tracciate dal «professore fascista» sviscerano l'intimo e disorientano la dimensione qualitativa che l'uomo persuaso sente di dover abbracciare adesso.

Il filosofo della nonviolenza interpreta l'«ultimo presente» come zona del rischio: o si opta per la religione del fascismo, oppure in favore della

---

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 2005, p. 25.

<sup>47</sup> Capitini ricorda che, nell'idea di Piaget, «il limite tra l'io e il mondo esterno è molto più incerto nel fanciullo che in noi [...] Ebbene, dice Capitini, possiamo prendere questa incertezza di confine tra io e mondo esterno, non come un'imperfezione fondamentale del fanciullo rispetto alla perfezione di noi che tale limite conosciamo come esistente "oggettivamente", ma come apertura pratica alla possibilità di una realtà più unita a noi», A. Capitini, *L'educazione è aperta. Antologia degli scritti pedagogici*, a cura di Gabriella Felcicchio, Levante Ed., Bari, 2008, p. 129.

<sup>48</sup> Ivi, p. 124.

<sup>49</sup> E insiste affermando che «il profeta, prima di parlare, deve fare un'opera interiore di purificazione, separando il valore dal disvalore; e poi potrà portare un annuncio che non è dal mondo, ma dall'assolutezza», Aldo Capitini, *L'atto di educare*, a cura di M. Pomi, Armando Ed., Roma, 2010, p. 44.

«realtà di tutti». Nel primo caso, si sceglie la retorica, la consueta immagine del male, la natura matrigna, l'essere non accompagnato dal *Sollen*; nel secondo caso, non si uccide nessuno, non accade alcuna forma di prepotenza in quanto si vuole la profondità della vita. L'atto capitiniano prende il nome di «aggiunta», la quale rivendica il valore più alto della dignità umana e sottolinea il rispetto da versare a qualsiasi essere venuto alla Terra. Egli, al pari del suo amico Walter Binni<sup>50</sup>, accentua il valore dell'impulso morale da impiegare al fine di promuovere «una religione di intervento e di trasformazione».

Norberto Bobbio, rievocando il dissidio fra la celebrazione hegeliana del «sistema chiuso su se stesso» e la tensione kantiana verso l'ideale «che è la vera realtà anche se irraggiungibile (il *Sollen* che Hegel irrideva)»<sup>51</sup>, sostiene che l'opera di Capitini appartiene al secondo indirizzo. Capitini intende scoprire il noumeno. Lo svelamento dell'*in sé* costituisce l'affermazione della «compresenza», ovvero la nitida immagine del sovrasensibile che vuole trionfare su una realtà confusa. La prima realtà, quella vera, è lo scenario che ospita gli elementi vittoriosi della persuasione. Nella seconda realtà, quella falsa, si constata l'«evento» asettico di Heidegger, la notte del mondo, che può essere sostituita solo se qualcuno – il profeta, il persuaso – introduce le condizioni per risvegliare il «mattino», diffondere la «luce» e i sentimenti di purezza nell'ascolto vivo ed eterno dell'«uno-tutti». La compresenza è una «festa» che non si può appagare delle ultime decorazioni, non può cullarsi, per utilizzare un'espressione di Raymond Aron, nella «felice eccezione» delle democrazie occidentali<sup>52</sup>.

Ereditando la lezione del Mahatma indiano e della sua *ahimsa*<sup>53</sup>, Capitini sposa un'azione preliminare, madre di ogni coinvolgimento emotivo, politico e culturale. La sua nonviolenza è una rivendicazione del modello

---

<sup>50</sup> Aldo Capitini-Walter Binni, *Lettere 1931-1968*, a cura di Lanfranco Binni e Lorella Giuliani, Fondazione Centro studi Aldo Capitini (Perugia), Carocci, Roma, 2007, pp. 194. Il legame con Binni rimanda ad elementi mai rimossi generati dal «sentimento della rettitudine» che il padre Enrico riconosce in Aldo.

<sup>51</sup> Norberto Bobbio, *Aldo Capitini*, in *Bobbio. Etica e politica*, Mondadori, Milano, 2009, p. 444.

<sup>52</sup> Raymond Aron, *Libertà e eguaglianza. L'ultima lezione al Collège de France*, Edb, Bologna, 2015, p. 70.

<sup>53</sup> Capitini «traduce correttamente *Ahimsa* con *Nonviolenza* in un unico termine, e non staccato o con un trattino di unione, come spesso ancora viene scritto da molti», F. Truini, *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, il Margine, Trento, 2011, p. 34.

autentico di vita. La trama dell'«uno-tutti», gestita dal paradigma «pedagogico» della compresenza<sup>54</sup>, è aperta, inclusiva.

Nell'idea del filosofo perugino, la democrazia è un meccanismo istituzionale di indiscutibile rilievo. La decisione collettiva andrebbe senz'altro premiata a scapito delle esclamazioni autoritarie di un *pater familias* o di un Duce. Tuttavia, la cultura democratica si rivela lacunosa. La democrazia, per Capitini, deve diventare «omnicrazia». Il tutti democratico, viziato da una logica quantitativa, verrebbe sconfitto dal fervore omnicratico, cioè da una logica che sottolinea la qualità e custodisce gli effetti dell'«aggiunta». Capitini ripudia inoltre l'utile e soprattutto l'economia liberista, mentre il diritto, la morale e il liberalsocialismo politico costituiscono la dimensione nonviolenta dell'«omnicrazia» e il senso religioso dell'«uno-tutti».

Rivolgendo un rapido sguardo oltreoceano, non sembra che il liberalsocialismo di Capitini abbia una palese affinità filosofica con le prospettive *liberal*. Solo apparentemente il suo *Sollen* potrebbe somigliare alla *original position* che guida John Rawls nella sua costruzione normativa di una giustizia come equità. Essa, com'è noto, è sorretta da un «velo d'ignoranza» dalle sfumature kantiane e tramite il quale

Nessuno conosce il proprio posto nella società, la propria posizione di classe o il proprio status sociale; lo stesso vale per la fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né i particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari [...] Le parti sono all'oscuro della situazione politica ed economica, o del livello di civilizzazione e cultura che la società è stato in grado di raggiungere<sup>55</sup>.

Questa specie di parentesi dalla storia è propedeutica, nel linguaggio rawlsiano, ad un «libéralisme égalitariste»<sup>56</sup> che a Capitini non dispiacerebbe. Ma i due autori leggono in maniera diversa l'ideatore della *Critica della ragion pura*. Il filosofo perugino, come si è detto, prende spunto dal noumeno kantiano e intende scoprirlo, anzi potenziarlo nell'oceano confuso della

---

<sup>54</sup> Livia Romano, *La pedagogia di Aldo Capitini e la democrazia. Orizzonti di formazione per l'uomo nuovo*, Franco Angeli, Milano, 2014, pp. 27-28.

<sup>55</sup> John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 142-143.

<sup>56</sup> Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, Gallimard, Parigi, 2009, pp. 440-441.

retorica, nella vita che vive con il ritmo della sofferenza. Egli potrebbe senza dubbio simpatizzare con le critiche che Ronald Dworkin muove al positivismo giuridico in nome di un diritto da prendere «sul serio»; inoltre, al pari di Michael Walzer, condannerebbe l'«effetto dominanza»<sup>57</sup>, come non avrebbe difficoltà a sostenere l'«approccio delle capacità»<sup>58</sup> di Amartya Sen. Solo che «non basta».

La sua idea di speranza è dettata da un'ansia di verità che lo metterebbe in comunione con la domanda socratica teorizzata, nel secolo precedente, dal filosofo ceco Jan Patočka. Una domanda, per certi versi, fuori dal tempo e iscritta nell'eterno, i cui contenuti riaffiorano in un preciso contesto storico-culturale.

Il suo liberalsocialismo, ignaro della riforma socialista e liberale avanzata in epoca fascista da Carlo Rosselli<sup>59</sup>, non è una riproposizione dell'ideologia liberal-riformista<sup>60</sup>. È importante aggiungere che «son option est *anti-institutionnelle*»<sup>61</sup>: egli non vuole creare carte costituzionali o dichiarazioni formali che inneggino al valore della dignità individuale. Decide infatti di non aderire al Partito d'Azione, nonostante le amichevoli insistenze di Calogero, rimanendo lontano dalle strategie diplomatiche e dagli uffici politici. Capitini intende fondare un nuovo rapporto tra «socialità e libertà»<sup>62</sup>.

Le stesse pretese sono rintracciabili nell'opera di Calogero, sebbene quest'ultima metta in luce il profilo laico e giuridico della concezione liberalsocialista, mentre dalle intenzioni capitiniane trapelano in modo più accentuato gli aspetti «libertari», «popolari» e «religiosi»<sup>63</sup>.

---

<sup>57</sup> Michael Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987.

<sup>58</sup> Amartya K. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano, 2009.

<sup>59</sup> Capitini afferma che la dittatura fascista riesce a portare a termine atti volti alla provincializzazione della cultura; infatti, «una città non sapeva dell'altra, i gruppi, di qualsiasi genere, ignoravano se c'erano altri gruppi simili. Quasi nulla sapevamo dell'antifascismo in Italia e all'Estero; lo abbiamo imparato dopo; io ho letto il libro di Carlo Rosselli sul socialismo liberale nel 1946!», Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Célèbes, Trapani, 1966, p. 45.

<sup>60</sup> La sua posizione filosofica e politica non può coincidere con «l'ala radicale del liberalismo né con quella del socialismo laico e riformista», C. Genna, *Aldo Capitini. Una filosofia per la vita*, Franco Angeli, Milano, 2014, p. 18.

<sup>61</sup> Serge Audier, *Le socialisme libéral*, cit., p. 68.

<sup>62</sup> Aldo Capitini, *Per la storia del liberal-socialismo*, in «La Nuova Europa», n. 28, 15 luglio 1945, p. 10.

<sup>63</sup> Ivi, p. 116.

Il «tu» e il «lui», pensati da Calogero, e l'«uno-tutti» disegnato con afflato spirituale da Capitini, esprimono originalmente una dura replica al *Gott ist tot* e a quella che Bobbio definisce la filosofia del decadentismo<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Noberto Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Chiantore, Torino, 1944.

L'ANTICRISTO E IL CATTOLICESIMO A PARTIRE DALLA  
RIFLESSIONE NIETZSCHEANA SUL BUON EUROPEO

Ivan Rotella\*

*Abstract*

This essay wants to support the idea that the Nietzschean concept of good European is incompatible with Romanticism and, at the same time, that the mature phase of Nietzsche's thought, in particular the *Antichrist*, is actually a return to romanticism of the initial phase after the illuminist period of negation of the romantic ethos. The essay also wants to support the idea of a parallel between good European/Enlightenment, on the one hand, and bad European/Romanticism, on the other one. Like *Twilight of Idols* is an anti-Wagnerian text modeled on the *Twilight of Gods* by Wagner, the *Antichrist* can be understood as an antilutheran text modeled on Luther's *Antichrist*. Both Luther and Nietzsche see in the papacy first of all the expression of an anti-Christian theology and, only as a consequence, a truly anti-Christian political force. The difference between the *Antichrist* of Luther and the Nietzschean one, however, consists in the fact that for the Christian Luther the anti-Christianity of the papacy becomes a reason for condemnation, while for the anti-Christian Nietzsche the anti-Christianity of the papacy instead represents merit.

*Keywords:* Good European, Antichrist, Nietzsche, Catholicism, Luther.

Lo stato di crisi in cui versa oggi l'Europa, forse, non è da ritenersi un caso eccezionale limitabile alla sola contemporaneità se uno studioso come Pirenne, già nella prima metà del Novecento, parla di crisi «perenne» dell'Europa, come a volerne sottolineare, da storico, il carattere intrinseco alle

---

\* Università della Calabria.

dinamiche continentali che l'hanno preceduto, e da teorico, quello intrinseco alle dinamiche che l'avrebbero succeduto, quindi anche quelle attuali.<sup>1</sup>

La *Costituzione Europea* (Roma 2004) è insieme simbolo ed elemento concreto della crisi in cui si trova attualmente l'Europa: ratificata da alcuni stati con procedura parlamentare, trattati d'accesso o referendum (Italia, Germania, Spagna, Lussemburgo, Austria, Finlandia, Slovacchia, Slovenia, Grecia, Bulgaria, Romania, Lettonia, Estonia, Lituania, Belgio, Cipro), è stata però allo stesso tempo respinta o sospesa da altri (Paesi Bassi, Francia, Regno Unito, Danimarca, Polonia, Portogallo, Svezia, Rep. Ceca). Proprio il rifiuto di alcuni paesi europei e, soprattutto quello avvenuto attraverso procedura referendaria (Francia e Paesi Bassi), ha di fatto invalidato l'entrata in vigore della *Costituzione Europea* anche per gli Stati che l'avevano ratificata, aprendo quindi una crisi istituzionale. Uno dei punti più controversi della *Costituzione Europea* del 2004, forse anche il più dibattuto dall'opinione pubblica e, indubbiamente, il più filosofico-culturale, è individuabile nel mancato riconoscimento delle radici cristiane d'Europa. Il Cristianesimo, dunque, è chiamato direttamente in causa quale elemento, in positivo o in negativo, della crisi; basti pensare all'intervento di Jorge Mario Bergoglio al Parlamento Europeo del 25 novembre 2014, discorso in cui il pontefice ha sostenuto la tesi secondo cui uno dei motivi della crisi che l'Europa sta attraversando sia proprio individuabile nel mancato riconoscimento delle radici cristiane e della trascendenza quali elementi identitari europei.

### *Il buon europeo nella produzione nietzscheana*

Quella del buon europeo è una figura poco indagata dagli studiosi, che solo di recente si sono dedicati più sistematicamente alla questione<sup>2</sup>, in fondo,

<sup>1</sup> Cfr. Henri Pirenne, *Histoire de l'Europe des invasions au XVI<sup>e</sup> siècle*, Alcan, Paris 1936; tr. it. *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Sansoni, Firenze 1956. Pirenne parla di crisi già in riferimento al XIII secolo.

<sup>2</sup> Si vedano Ralf Witzler, *Europa im Denken Nietzsches*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 77-114; N. Nicodemo, *Die moralische Aufgabe der "guten Europäer" und die "zukünftigen Europäer"*, in S. Dietzsch (a cura di), *Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne*, de Gruyter, Boston-Berlin 2014, pp. 385-406; Aldo Venturelli, *Die gaya scienza der "guten Europäer". Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, in «Nietzsche-Studien», 38, 2010, pp. 180-200; Paolo D'Iorio, Gilbert Merlio (a cura di), *Nietzsche et l'Europe*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2006; Martine Prange, *Nietzsche, Wagner, Europe*, de Gruyter, Boston-Berlin 2013. Inoltre voglio ricordare che a Cosenza, tra il 10 e il 12 dicembre 2015 si è svolta la XII edizione del Seminario Permanente Nietzscheano (SPN) dedicata al tema "Cosa

quasi contemporaneamente alla crisi che ha investito l'Europa. Inoltre, nella maggior parte di questi studi, la questione relativa al buon europeo è stata sempre considerata in relazione al tema della «grande politica», ovvero, al tentativo nietzscheano di descrivere e preconizzare una futura classe dirigente capace di costruire *aere perennius*<sup>3</sup>. Un recente lavoro di Gori e Stellino<sup>4</sup>, invece, non solo analizza la questione ricostruendo in maniera filologicamente dettagliata le diverse occorrenze del termine all'interno della produzione e del lascito nietzscheano, ma tenta anche di evidenziarne il valore filosofico e non esclusivamente politico.

Le occorrenze del termine “buon europeo”, nelle opere licenziate per la stampa, nei *Frammenti Postumi* e nelle corrispondenze, sono tutte comprese tra gli anni 1880-1887. Se si volesse usare la suddivisione, ormai classica, della produzione nietzscheana in un primo periodo schopenhaueriano-wagneriano, definito dallo stesso Nietzsche come il suo periodo romantico; un secondo periodo illuminista e, infine, in un terzo periodo nichilista, allora, si sarebbe costretti ad ammettere che le occorrenze del termine “buon europeo” sono quasi tutte collocate all'interno del secondo periodo della produzione nietzscheana, quello illuminista, con qualche eccezione importante per l'inizio del terzo, mentre, in ogni caso, è da notare che non ci sono occorrenze del termine né nel periodo romantico, né in quello finale della produzione nietzscheana, ovvero in *Crepuscolo degli idoli*, *Ecce Homo* e *Anticristo*.

La tesi che qui si vuole sostenere consiste proprio nell'idea che il concetto nietzscheano di buon europeo sia incompatibile con il romanticismo e, nello stesso tempo, che la fase matura del pensiero di Nietzsche, in particolare l'opera *Anticristo*, costituisca in realtà una sorta di ritorno al romanticismo della fase iniziale, dopo il periodo illuminista di negazione dell'*ethos* romantico. Infine, si vuole anche sostenere l'idea di un parallelismo tra buon europeo/illuminismo, da una parte, e cattivo europeo/romanticismo, dall'altra.

---

significa essere buoni europei?”, dalle cui sessioni ho tratto molti spunti per le riflessioni del presente lavoro.

<sup>3</sup> Si veda, per esempio, Friedrich Nietzsche, *GD Götzen-Dämmerung*, tr. it. *Il Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano, 1966. In particolare la sezione “Quel che debbo agli antichi”, § 1 «Si riconoscerà in me, sin dentro il mio *Zarathustra*, una ambizione assai seria di stile romano, per ciò che nello stile è *aere perennius*»: corsivo dell'autore.

<sup>4</sup> Pietro Gori, Paolo Stellino, *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. 1 (2016), pp. 98-124.

### *Cosa significa buon europeo*

Prima di tutto, bisogna chiarire la portata semantica dei termini “buono” ed “europeo” nella cornice del filosofema “buon europeo”. Seguendo l’argomentazione nietzscheana dislocata all’interno della prima dissertazione di *Genealogia della Morale*, in cui vengono analizzate le coppie di termini buono/cattivo e buono/malvagio, bisognerà intendere il termine buono all’interno del filosofema “buon europeo” come contrapposto al termine cattivo, ma non al termine malvagio e, di conseguenza, buon europeo contrapposto a cattivo europeo e non a europeo malvagio.

La coppia buono/cattivo, infatti, nella prospettiva nietzscheana, assume un carattere puramente descrittivo e avalutativo. Nietzsche, in effetti, non usa mai l’espressione “cattivo europeo”, tuttavia, al fine di intenderne il significato, è implicitamente necessario contrapporla all’espressione “buon europeo” e mantenere entrambe le definizioni su un piano dell’argomentazione descrittivo ed extra-morale. Bisogna ora chiarire cosa si intenda invece per europeo o per Europa. Da questo punto di vista, estremamente significativo e chiaro, è l’aforisma 215 del *Viandante e la sua ombra*:

Qui, dove i concetti “moderno” ed “europeo” sono quasi parificati, s’intende per Europa un territorio molto più esteso che non l’Europa geografica, questa piccola penisola dell’Asia: in particolare ne fa parte l’America, in quanto appunto è figlia della nostra civiltà [*Tochterland unserer Cultur ist*]. D’altra parte nemmeno cade sotto il concetto di “Europa” civile tutta l’Europa [*fällt nicht einmal ganz Europa unter den Cultur-Begriff* „Europa“]; sotto di esso cadono soltanto tutti quei popoli e parti di popoli che hanno nella greicità, nella romanità, nell’ebraismo e nel cristianesimo un passato comune.

Se il dibattito intorno al riconoscimento delle radici cristiane all’interno della *Costituzione Europea* fosse dettato da ragioni per così dire storiche, allora sarebbe lapalissiano che l’Europa possiede delle radici cristiane, ma, allo stesso modo, sarebbe altrettanto ovvio che quelle radici sarebbero soltanto un elemento insieme ad altri, ovvero insieme alla greicità, alla romanità o alla ebraicità e, forse, anche all’islamicità, che molto ha contribuito per la formazione della scienza moderna e del Rinascimento europeo. Quindi è impossibile intendere il riconoscimento delle radici cristiane all’interno della *Costituzione Europea* come un’esigenza storica, ma bisogna intenderlo,

invece, come un'esigenza politica, volta a rafforzare una pretesa identità cristiana e, implicitamente, a sottolineare una altrettanto pretesa alterità non cristiana. Si potrebbe dire che è europeo tutto ciò che possiede un certo «atteggiamento culturale [*geistige Haltung*]<sup>5</sup>, greco-romano e giudeo-cristiano insieme.

Una volta chiarito che con buon europeo Nietzsche intende la definizione extramorale di un determinato tipo culturale, si possono ora prendere in considerazione le occorrenze più importanti del termine. La prima di queste occorrenze si trova in *Umano, troppo umano*, non a caso il libro dichiaratamente più illuminista dell'intera produzione nietzscheana: basti pensare alla dedica per il centenario della morte di Voltaire presente nella prima edizione del primo volume. Il sottotitolo dell'opera, *Un libro per spiriti liberi*, indica già un possibile legame tra le figure del buon europeo e dello spirito libero. Nell'aforisma 475 (MA I), intitolato *L'uomo europeo e la distruzione delle nazioni*, Nietzsche descrive, contemporaneamente, il buon europeo e ciò che ad esso si contrappone, si potrebbe dire il cattivo europeo. Il buon europeo viene descritto come un uomo di «razza mista [*Mischrasse*]<sup>6</sup>, colui che opera «con i fatti alla fusione delle nazioni», chi invece «opera in senso contrario a questa meta» è invece il nazionalista. Nietzsche definisce il nazionalismo come un qualcosa di «artificiale» e «pericoloso», paragonandolo al cattolicesimo artificiale:

questo nazionalismo artificiale è tanto pericoloso quanto lo è stato il cattolicesimo artificiale, essendo, per sua natura, un violento stato d'emergenza e d'assedio [*ein gewaltsamer Noth- und Belagerungszustand*] imposto da pochi su molti, il quale per riscuotere credito ha bisogno di astuzia, di menzogna e di violenza. Non l'interesse dei molti (dei popoli), come si dice, ma soprattutto l'interesse di una determinata dinastia regnante, e poi di determinate classi commerciali e sociali spinge a questo nazionalismo; una volta riconosciuto ciò, bisogna solo dichiararsi senza timore *buoni europei*<sup>6</sup>.

Il buon europeo, quindi, è antinazionalista<sup>7</sup> e, in questo senso, espressione di una cultura mista. Interessante è il parallelo che Nietzsche, in questa fase

<sup>5</sup> Alfred R. Witzler, *op. cit.*, p. 199.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, MA, I, *Menschliches Allzumenschliches*; tr. it. *Umano, troppo umano*, § 475, Adelphi, Milano, 1966 corsivo dell'autore.

<sup>7</sup> Nietzsche, nel *Viandante e la sua ombra*, definisce il nazionalismo anche una «malattia» e un «nemico» del buon europeo. Cfr. F. Nietzsche, WS §87.

illuminista, istituisce tra nazionalismo artificiale e cattolicesimo artificiale, ovvero due espressioni spirituali antinaturaliste e antidionisiache. Tanto il nazionalismo, quanto il cattolicesimo, in effetti, sono stati, storicamente e politicamente, elementi di disgregazione tra i popoli e ostacoli al progresso economico e sociale degli stati; basti pensare ancora all'analisi di Pirenne sulle lotte tra impero e papato nel Medioevo, oppure alla situazione descritta da Machiavelli ne *Il Principe*, in cui mette in luce le responsabilità del papato per il mancato processo di unificazione dell'Italia e il conseguente dominio straniero: analisi tanto lucida da essere tornata di attualità durante tutto il periodo risorgimentale.

Nel passo citato, quindi, Nietzsche intende il buon europeo come un antinazionalista e un anticattolico, dal momento che «bisogna solo dichiararsi senza timore *buoni europei*» dopo aver «riconosciuto ciò», ovvero dopo aver riconosciuto che «questo nazionalismo artificiale è tanto pericoloso quanto lo è stato il cattolicesimo artificiale». Dunque il buon europeo è uno spirito libero che pensa a edificare una nuova unità statale e culturale, sovranazionale, di cultura mista e che, quindi, se attualizzato nel dibattito odierno sulle radici europee, rinuncia totalmente a qualsiasi tipo di radice cristiana o cristiano-cattolica. Di conseguenza, coloro i quali ancora insistono per il riconoscimento di quelle radici cristiane all'interno della *Costituzione Europea* sarebbero da considerarsi dei cattivi europei. Da questo punto di vista, l'impostazione di *Umano, troppo umano* è non semplicemente illuminista, ma piuttosto radicalmente antiromantica, se si pensa a un testo classico del romanticismo intorno alla tematica europea come *Cristianità o Europa*, in cui Novalis affida il progetto di unificazione europea proprio al cattolicesimo romano, indicando quindi una prospettiva diametralmente opposta a quella nietzscheana.

Gori e Stellino, ricostruendo la costellazione di significati della espressione nietzscheana, suggeriscono, accanto alla correlazione tra il buon europeo e lo spirito libero cui si è accennato, anche quella tra il buon europeo e la figura dell'ombra, correlazione del resto già allusivamente esposta dallo stesso Nietzsche, che pare fosse indeciso sul titolo da dare al *Viandante e la sua ombra* e che, in un primo momento, avrebbe voluto intitolare *Il Viandante o il buon europeo*<sup>8</sup>, come se ombra e buon europeo fossero, in effetti, quasi sinonimi. Ma l'ombra, del resto, allude alla condizione del senza patria

---

<sup>8</sup> Cfr. Pietro Gori, Paolo Stellino, *op. cit.*, p. 108. Sul tema dell'ombra in relazione al buon europeo, si veda anche M. Brusotti *Europäisch und Über-europäisch*, in «Tijdschrift voor Filosofie», LXVI, n. 1, p. 36.

[*Heimatlosigkeit*], si potrebbe dire dell'apolide, del viandante che è dappertutto e in nessun luogo, esattamente il contrario del nazionalista: il buon europeo è, dunque, esplicitamente contrapposto da Nietzsche «agli uomini delle patrie». Usando la prima persona plurale “noi”, che nel periodo romantico schopenhaueriano-wagneriano lo stesso Nietzsche della prima Inattuale aveva contestato allo Strauss de *La vecchia e la nuova fede*, in un frammento del 1885 scrive: «Questi *buoni europei*, che noi siamo: che cosa ci distingue dagli uomini delle patrie? [...] siamo atei e immoralisti [...] ci guardiamo dal mettere radici»<sup>9</sup>.

In realtà, qualche tempo prima, ne *La gaia scienza*, Nietzsche aveva sostenuto, sempre a riguardo della figura del buon europeo, che è proprio nel cristianesimo che i buoni europei hanno le loro radici.<sup>10</sup> Questa contraddizione, però, come spesso avviene, è soltanto apparente. Nietzsche sostiene che i buoni europei hanno le loro radici nel cristianesimo perché così è storicamente, ma, allo stesso tempo, adombra implicitamente la necessità di sradicare quelle stesse radici, proprio in ragione del fatto di averle avute: il buon europeo non è colui che non possiede radici cristiane, bensì colui che, pur avendole, opera in modo tale da rinnegarle, oppure, in altri termini: «Nietzsche insiste molto sul fatto che i buoni europei abbiano vissuto la malattia del cristianesimo e da essa siano guariti. Il superamento del cristianesimo [...] è possibile solamente a chi ha vissuto fino in fondo la costrizione spirituale che esso produce»<sup>11</sup>.

Il buon europeo, quindi, è prima di tutto ateo, prima ancora che anticattolico o anticristiano, sebbene di un ateismo che ha conosciuto il cristianesimo o di un ateismo inteso come fase matura del cristianesimo, in altri termini, un ateismo Straussiano. Anche un mussulmano, un ebreo o un appartenente a qualsiasi tipo di fede o culto, potrebbe essere anticattolico e anticristiano, ma non per questo sarebbe ancora un buon europeo, proprio perché, nella visuale nietzscheana, sulla scia di Feuerbach, l'ateismo è inteso come l'esito necessario e inevitabile del cristianesimo.

Da questo punto di vista, il buon cristiano è colui che non è più cristiano, così come il buon europeo è colui che ha abbandonato le sue radici

---

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Frammenti Postumi*, nota 35 [9] del maggio-luglio 1885 corsivo dell'autore.

<sup>10</sup> Id., FW *Fröhliche Wissenschaft*, tr. it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1966 § 377 «Noi siamo [...] *buoni europei* [...] siamo cresciuti troppo anche per il cristianesimo, ostili ad esso proprio perché è *nel* cristianesimo che abbiamo le nostre radici, perché i nostri antenati furono cristiani», corsivo dell'autore.

<sup>11</sup> Pietro Gori, Paolo Stellino, *op. cit.*, p. 123.

europee, greco-romane e giudaico-cristiane. Non è un caso, infatti, che l'aggettivo "buon" del filosofema "buon europeo", ricorra, in *Umano, troppo umano*, anche in relazione al tipo nazionale tedesco ed esprima lo stesso meccanismo di negazione come appropriazione, di conservazione come abbandono.

*Essere buon tedesco significa stedeschizzarsi [Gut deutsch sein heisst sich entdeutschen] [...] quando un popolo progredisce e cresce, spezza ogni volta la cintura che gli conferiva il suo aspetto nazionale [...]. Se dunque un popolo ha molto di stabile, ciò è una prova che esso vuole impietrire e che vorrebbe addirittura diventare un monumento [...]. Chi dunque vuol bene ai tedeschi, veda da parte sua di superare sempre più ciò che è tedesco. Perciò il volgere al non tedesco [Die Wendung zum Undeutschen] ha sempre contraddistinto gli uomini di valore del nostro popolo<sup>12</sup>.*

Alla luce di questa considerazione si può individuare un significato preciso del sintagma "buon europeo": il buon europeo è colui che si diseuropeizza, è aperto all'Oriente, al Sud, all'Africa o a qualsiasi presunta alterità, è colui che ha abbandonato le sue radici e si riconosce cittadino del mondo; il buon europeo è un illuminista, fautore di una ragione astratta e formale che, proprio in quanto formale, può adattarsi a qualsiasi contesto e qualsiasi epoca, può assumere qualsiasi maschera e nazionalità, con la consapevolezza che ogni maschera è sempre reversibile e mai definitiva, è l'uomo inteso come l'«animale non ancora determinato»<sup>13</sup> [*noch nicht festgestellte Thier*], mai rigidamente e definitivamente determinabile.

### *Il cattivo europeo*

Come si è detto, Nietzsche non utilizza mai l'espressione "cattivo europeo", ma spesso contrappone al buon europeo figure ben precise, come ad esempio quella del nazionalista o del cattolico. A ben guardare, però, l'evoluzione del pensiero nietzscheano rende più problematico il rapporto tra cattivo europeo e cattolicesimo. L'ultima fase della produzione nietzscheana, quella compresa tra la pubblicazione dello *Zarathustra* e gli ultimi testi del 1888, è la fase in

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, FW *Fröhliche Wissenschaft*, tr. it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1966 *Opinioni e sentenze diverse*, II, § 323.

<sup>13</sup> Id., JGB *Jenseits des Gut und Böse*, tr. it. *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1966 § 62.

cui Nietzsche tenta la resa dei conti finale con il cristianesimo e, proprio per questo motivo, forse, arriva a distinguere il cristianesimo in generale, soprattutto protestante, da quello cattolico.

*Al di là del bene e del male* è l'ultimo testo in cui compare la figura del buon europeo e, con ogni probabilità, anche quello in cui questa figura assume piena valenza filosofica e raggiunge la sua maturità concettuale. Già la chiusa della *Prefazione* indica l'intento nietzscheano:

La lotta contro Platone o, per esprimerci in modo più accessibile e adatto al «popolo», la lotta contro la secolare oppressione cristiano-ecclesiastica – giacché il cristianesimo è un platonismo per il «popolo» – ha creato in Europa una splendida tensione dello spirito come ancora non si era avuta sulla terra: con un arco teso a tal punto si può ormai prendere a bersaglio le mete più lontane [...]. Noi, che non siamo né gesuiti, né democratici, e neppure abbastanza tedeschi, noi *buoni europei* e spiriti liberi, *assai* liberi – noi la sentiamo ancora, tutta la pena dello spirito e la tensione del suo arco! E forse anche la freccia [*Pfeil*], il compito [*Aufgabe*], e chissà? La meta [*Ziel*]<sup>14</sup>

In questo passo i buoni europei vengono investiti di un compito [*Aufgabe*], essi sono la nuova aristocrazia dello spirito che dovrà condurre l'umanità a superare il cristianesimo<sup>15</sup>. Ma questo compito non è un compito soltanto politico e rivoluzionario, come se il superamento del cristianesimo fosse un mero obiettivo istituzionale, al contrario, questo compito ha un valore anche e soprattutto filosofico e psicologico; non è messo in discussione il riconoscimento formale e storico delle radici cristiane, bensì l'esigenza stessa di quel riconoscimento e, per fare in modo che scompaia l'esigenza del riconoscimento, bisogna minare il fondamento filosofico del cristianesimo, ovvero il platonismo. Sradicare il platonismo, come compito etico-filosofico, coincide con lo sradicare il cristianesimo. Il cattivo europeo, allora, è il cristiano-platonico, ovvero il cristiano votato alla trascendenza. La nota espressione «dio è morto [*Gott ist tot*]» (FW 125) implica necessariamente che dio un giorno sia anche nato e, la nascita di dio, nella prospettiva nietzscheana, coincide con la nascita del platonismo e della trascendenza. Il platonismo, poi, rappresenta esattamente la malattia europea e Platone

<sup>14</sup> F. Nietzsche, JGB *op. cit.*, “Prefazione”.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, § 251 pt. VIII: «l'allevamento di una nuova casta governante in Europa [*die Züchtung einer neuen über Europa regierenden Kaste*]».

assume simbolicamente il profilo del cattivo europeo per eccellenza in quanto inventore della metafisica intesa come trascendenza iperurania.

Sempre in *Al di là del bene e del male*, Nietzsche è ancora più chiaro nel descrivere questi nemici dei buoni europei, identificandoli negli «uomini spirituali», ovvero nel clero cristiano che ha plasmato l'Europa. Questi uomini spirituali avrebbero capovolto i valori dell'aristocrazia che li aveva preceduti, «tramutando tutto l'amore per ciò che è terrestre [...] in odio contro la terra e le cose terrene». A questo punto, Nietzsche sembra quasi offrire una vera e propria definizione del cattivo europeo:

Non sembra, infatti, che per diciotto secoli abbia dominato in Europa questa sola volontà di fare dell'uomo un *sublime aborto*? Ma chi si accostasse a questa quasi volontaria degenerazione e a questo intristimento dell'uomo, quale è diventato l'Europeo cristiano (Pascal per esempio), con esigenze opposte [...] non dovrebbe costui gridare con rabbia, con pietà, con orrore: «Oh, gaglioffi, che cosa avete combinato! Questo non era un lavoro per le vostre mani! [...] Che cosa non vi siete permessi, voi!». Voglio dire: il cristianesimo è stato finora la forma di presunzione più funesta [...] tali uomini hanno finora [...] dominato il destino dell'Europa, finché ne è risultata una specie rimpicciolita, quasi ridicola, un animale gregario, qualcosa di condiscendente, malaticcio e mediocre, l'Europeo di oggi...<sup>16</sup>

In questo passo, in aggiunta alle caratterizzazioni precedenti (nazionalista, platonico, cristiano), Nietzsche individua in Pascal un altro modello paradigmatico di cattivo europeo<sup>17</sup>. Lo stesso aforisma individua le ragioni di questa scelta nella biografia di Pascal che appare infatti a Nietzsche come una sorta di emblematica ricapitolazione della storia dell'umanità europea nel passaggio dalla fase precristiana a quella cristiana. Come noto, Pascal, prima della conversione al cristianesimo, era un libertino, uno spirito libero, uno scienziato, amante dei piaceri terreni. La conversione trasforma profondamente la vita e la filosofia pascaliane orientandole verso una attitudine critica e risentita nei confronti della dimensione terrestre fino alla

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, JGB, *op. cit.*, § 62 corsivo dell'autore.

<sup>17</sup> Cfr. anche F. Nietzsche, EH *Ecce Homo*, tr. it. *Ecce Homo*, Adelphi, Milano 1966. In particolare la sezione "Perché sono così accorto", § 3 «Che io non legga, ma *ami Pascal* come la vittima più istruttiva del cristianesimo, assassinato lentamente, prima fisicamente, poi psicologicamente, con tutta la logica di questa forma, tra le più terribili, di crudeltà inumana [...] non esclude che anche i francesi più recenti siano per me una compagnia *charmante*», corsivo dell'autore.

famosa scommessa usata come argomento per convincere altri dei vantaggi e della ragionevolezza della conversione. La scommessa di Pascal rientra a pieno titolo, nella prospettiva nietzscheana, in quel movimento del nichilismo europeo, che attraverso Platone e il cristianesimo svilisce e annichilisce la realtà terrena, scommettendo tutto su una realtà ultraterrena. Il cattivo europeo, allora, è anche un campione di nichilismo, poiché con i suoi valori cristiani, con il suo dio trascendente e vivo, ha di fatto ucciso la terra: un nichilismo tanto inconsapevole quanto pericoloso, che, in nome di quel dio e di quei valori ultraterreni, indirizza l'umanità verso un percorso di ascetismo schopenhaueriano e di allontanamento dalla terra<sup>18</sup>.

In precedenza si è tentato di evidenziare come l'intento nietzscheano, nella sua descrizione del buon europeo e del cattivo europeo, sia semplicemente un intento diagnostico e non moralistico. Ma se l'analisi nietzscheana, individuando la nascita di dio nel platonismo, diagnostica lo sviluppo della malattia platonica sotto forma di cristianesimo, con il relativo deterioramento della umanità europea, allo stesso modo, la stessa analisi extramorale nietzscheana diagnostica anche la morte di dio, l'avvento del superuomo e di un nuovo assetto valoriale [*Rangordnung*] al di là del cristianesimo e, in questa previsione diagnostica di superamento non è inverosimile intravedere un auspicio e una prescrittività etica implicita che muova proprio nella direzione dello sradicamento delle radici cristiane.

I buoni europei, come gli spiriti liberi, non sarebbero altro che una avanguardia che prepara l'avvento del superuomo. La diagnosi nietzscheana, allora, è la diagnosi di un momento di crisi, naturalmente, nel senso cui rimanda l'etimologia greca del termine, ovvero uno stato di cambiamento, come per esempio durante una malattia. Proprio a partire dalla riflessione nietzscheana sulla malattia europea del nichilismo, del cristianesimo-platonismo e del nazionalismo, è legittimo ipotizzare, al di là del testo strettamente nietzscheano, che questo stato di malattia è destinato a essere superato nella direzione positiva di nuova salute, una salute sovranazionale, sovraeuropea e sovracristiana. Ma in che senso si può parlare di sovracristianità, se non ipotizzando un processo di "scristianizzazione" della cristianità che permetta l'istituirsi di una dimensione sovracristiana?

L'*Anticristo* si presenta allora come un testo particolarmente interessante per comprendere questo processo di scristianizzazione del

---

<sup>18</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche, *AC Der Antichrist*, tr. it. *L'Anticristo*, Adelphi, Milano 1966. In particolare § 58 «con l'al di là si *uccide la vita* ... Nichilista e cristiano: si corrispondono tra loro» corsivo dell'autore.

cristiano. Nella fase illuminista della riflessione nietzscheana il buon europeo è illuminista e anticattolico, si contrappone a qualsiasi forma di cristianesimo, anzi, forse a quello cattolico più risolutamente che agli altri. *L'Anticristo*, invece, appartiene all'ultimo periodo della produzione nietzscheana, un periodo in cui la nozione di buon europeo e quella di anticattolicesimo del periodo illuminista stranamente scompaiono.

Si potrebbe pensare che la posizione nietzscheana, nel testo *L'Anticristo*, sia una posizione anche anticattolica, poiché chiaramente ed esplicitamente anticristiana. In realtà, a mio avviso, si può sostenere esattamente il contrario, ovvero che nell'*Anticristo* Nietzsche assuma una posizione assolutamente e radicalmente cattolica, proprio perché assume una posizione anticristiana. Per sostenere una tesi del genere, però, deve essere messa in discussione la tesi corrente che il cattolicesimo sia una forma di cristianesimo e, anzi, diviene addirittura necessario sostenere l'idea opposta, cioè che il cattolicesimo sia in realtà, nella sua propria essenza e non soltanto nella sua versione rinascimentale, la forma più radicale di anticristianesimo che esista. In effetti, una posizione del genere appare decisamente controintuitiva, poiché la fede cattolica si professa come una delle versioni del cristianesimo più accreditate. Tuttavia, questa tesi può essere plausibile per lo studioso nietzscheano che ne consideri il peso della formazione protestante. Come è noto, infatti, Nietzsche nasce in una famiglia di pastori protestanti e, prima della lettura dei testi di David Strauss, si iscrive alla facoltà di teologia, con l'intenzione di intraprendere la medesima carriera ecclesiale di molti membri della sua famiglia. È dunque lecito supporre che un giovane studioso di teologia protestante abbia avuto modo di conoscere l'opera di Lutero e, in particolare, il testo che porta lo stesso titolo dell'opera nietzscheana, ossia *L'Anticristo*. Anzi, si può ipotizzare che, come il *Crepuscolo degli idoli* sia un testo antiwagneriano modellato sul *Crepuscolo degli dei* di Wagner, allo stesso modo, *L'Anticristo* sia un testo antiluterano modellato su *L'Anticristo* di Lutero. In effetti, se si leggono parallelamente i due testi, *L'Anticristo* di Lutero e *L'Anticristo* di Nietzsche, è facile rendersi conto dello strettissimo legame teorico che li unisce, fino al punto da poter addirittura sostenere che *L'Anticristo* nietzscheano non sia altro che il rovesciamento dell'*Anticristo* luterano<sup>19</sup>. Sia Lutero sia Nietzsche, infatti,

---

<sup>19</sup> Su rapporto Nietzsche e Lutero si vedano Emanuel Hirsch, *Nietzsche und Luther*, in «Nietzsche-Studien» (1986), 15/1, pp. 398-431 e H. Bluhm, *Nietzsche's Final View of Luther and the Reformation*, in «PML» (1956), 71/1, pp. 75-83 e il più recente H. Heit, A. U. Sommer (a cura di), *Nietzsche und die Reformation*, De Gruyter, Berlin 2019.

concordano nella descrizione della chiesa cattolica come la forza più radicalmente anticristiana della storia, ed entrambi non basano questa tesi a partire da argomentazioni storiche, come potrebbero essere le crociate, le inquisizioni o simili, bensì su ragioni filologiche e teoriche. Entrambi vedono nel papato prima di tutto l'espressione di una teologia anticristiana e, solo come conseguenza, una forza politica effettivamente anticristiana. La differenza tra *L'Anticristo* di Lutero e quello nietzscheano, però, consiste nel fatto che per il cristiano Lutero l'anticristianesimo del papato diventa motivo di condanna, mentre per l'anticristiano Nietzsche l'anticristianesimo del papato rappresenta invece motivo di merito. Questo differente atteggiamento valutativo costituisce proprio il fulcro del rovesciamento nietzscheano rispetto alla posizione luterana.

Del resto, l'abbandono del cristianesimo coincide *ipso facto*, per Nietzsche, con la fuoriuscita dalla chiesa protestante, dalla prima e originaria formazione e appartenenza, e non dal cattolicesimo, che gli è invece lontano e distante. Inoltre, la politica nazionalista della Germania bismarckiana, di chiara ispirazione culturale protestante e anticattolica, è oggetto di una critica asprissima da parte di Nietzsche, che, non a caso, assume Bismark come prototipo del tedesco nazionalista e protestante. Tutti questi argomenti inducono a ritenere che Nietzsche, da buon tedesco stedeschizzato, si sia avvicinato alla posizione cattolica come espressione di un più autentico e radicale anticristianesimo, giocato anche e soprattutto contro Lutero.

I tedeschi hanno defraudato l'Europa dell'ultima grande messe di cultura che essa avrebbe potuto raccogliere, – quella del *Rinascimento* [...] *che cosa* fu il Rinascimento? La *trasvalutazione dei valori cristiani*, il tentativo, intrapreso con tutti i mezzi, con tutti gli istinti, con tutto il genio, di condurre alla vittoria i *valori antitetici* [al cristianesimo], i *valori aristocratici* [...]. Un frate tedesco, Lutero, venne a Roma. Questo frate, con nel sangue tutti gli istinti vendicativi di un prete fallito, a Roma tuonò *contro* il Rinascimento ... Invece di comprendere con la più profonda gratitudine il prodigio accaduto, il superamento del cristianesimo nella sua *sede* [...]. Lutero vide la *corruzione* del papato, mentre era palmare precisamente l'opposto: la vecchia corruzione, il *peccatum originale*, il cristianesimo non sedeva più sul seggio del papa! Bensì la vita! Bensì il trionfo della vita! Bensì il grande sì a tutte le cose alte, belle, audaci! ... E Lutero *ripristinò la Chiesa*.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *AC op. cit.*, § 61 corsivo dell'autore.

Lutero, pur avendo riconosciuto tutta la portata anticristiana del papato, pur avendone individuato la natura dionisiaca e il carattere di romanità, anzi proprio in ragione di questi aspetti della chiesa cattolica rinascimentale, ne ha derivato e divulgato un atteggiamento di disprezzo, discredito e rifiuto verso quei valori positivi del vitale e del dionisiaco di cui il cattolicesimo rinascimentale sarebbe intriso. Il vero *peccatum originale*, nella prospettiva nietzscheana de *L'Anticristo* consiste nel rifiuto della vita a favore di un inconsistente mondo ultraterreno, rifiuto che caratterizza appunto il luteranesimo, mentre, la chiesa cattolica rinascimentale appare a Nietzsche come assolutamente pervasa dall'opposto spirito terrestre-dionisiaco. Alcuni frammenti postumi del periodo possono chiarire ulteriormente le posizioni espresse ne *L'Anticristo*: «la Chiesa [cattolica] non è soltanto la caricatura del cristianesimo, ma la guerra organizzata contro il cristianesimo ...»<sup>21</sup>. Dello stesso tenore, il frammento in cui Nietzsche osserva che: «La Chiesa conviene così bene al trionfo dell'anticristiano, come lo Stato moderno, il nazionalismo moderno ... La Chiesa è la barbarizzazione del cristianesimo». In questi frammenti è assente il riferimento al Rinascimento, ma si parla soltanto, genericamente, della chiesa, intendendo quella cattolica.

Lutero, filologicamente, parte dal Testo Sacro, scardinando alla radice il presunto primato di Pietro e, quindi, del vescovo di Roma<sup>22</sup>. Ma Lutero, come del resto il Nietzsche dei frammenti, non si riferisce soltanto al papato rinascimentale, bensì al papato tutto, all'istituzione stessa della chiesa romana: «Anche Cristo dice l'abominazione sta nel luogo santo [Mt. 24,15], cioè salda, stabile, rinvigorita dai molti che le sono devoti; anche Paolo non fa passare rapidamente il figlio della perdizione ma lo fa insediare nel tempio di Dio [II Tess. 2, 3-4]»<sup>23</sup>. L'Anticristo, per Lutero, non è un singolo uomo, né un singolo papa o un singolo principe della chiesa di Roma, bensì il papato in quanto istituzione: «Denunciamo dunque non la malvagità di un principe ma del potere, che è di tale natura da non poter essere gestito da un principe

---

<sup>21</sup> Id., *Frammenti Postumi*, 1887 gruppo 11 [276] corsivo dell'autore.

<sup>22</sup> Martin Lutero, *Ad librum eximii Magistri Nostri, Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi Responsio M. Lutheri*, in *Weimarer Ausgabe* (WA 7, 705-778); tr. it. *Replica di Martino Lutero al libro dell'esimio magister noster, maestro Ambrogio Catarino, difensore dell'acutissimo Silvestro Prierias*, Claudiana, Torino 1989, p. 49 «Il problema principale è se con le parole: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa, ecc" del capitolo 16 di Matteo [Mt 16,18] Cristo abbia reso la Chiesa di Roma capo, maestra, guida, signora e prima tra tutte le chiese del mondo».

<sup>23</sup> Ivi, p. 78.

buono ma unicamente da un nemico di Cristo»<sup>24</sup>. Il potere anticristiano del papato è dato proprio dall'inganno di autodefinirsi un potere cristiano: «Non insegna [il papato] infatti cose terrene, e nemmeno cose spirituali; ma finge di insegnare cose spirituali mentre invece insegna cose terrene»<sup>25</sup>. Il riferimento evangelico a cui qui allude Lutero è, ironicamente, lo stesso passaggio utilizzato dalla chiesa di Roma per giustificare il presunto primato di Pietro, ovvero a Matteo (16, 13-23), passaggio che forse vale la pena riportare nella sua interezza:

Gesù [...] domandò ai suoi discepoli: «Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?»./Essi risposero: «Alcuni dicono Giovanni il battista; altri, Elia; altri, Geremia o uno dei profeti»./Ed egli disse loro: «E voi, chi dite che io sia?»./Simon Pietro rispose: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente»./Gesù, replicando, disse: «Tu sei beato, Simone, figlio di Giona, perché non la carne e il sangue ti hanno rivelato questo, ma il Padre mio che è nei cieli. E anch'io ti dico: tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa, e le porte dell'ades non la potranno vincere. Io ti darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai in terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto nei cieli»./Allora ordinò ai suoi discepoli di non dire a nessuno che egli era il Cristo./Da allora Gesù cominciò a spiegare ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molte cose da parte degli anziani, dei capi dei sacerdoti, degli scribi, ed essere ucciso, e risuscitare il terzo giorno. Pietro, trattolo da parte, cominciò a rimproverarlo, dicendo: «Dio non voglia, Signore! Questo non ti avverrà mai»./Ma Gesù, voltatosi, disse a Pietro: «Vattene via da me, Satana! Tu mi sei di scandalo. Tu non hai il senso delle cose di Dio, ma delle cose degli uomini».

Se, da un lato, è vero che Cristo riconosce a Pietro il ruolo di fondatore della sua chiesa, dopo essere stato a sua volta riconosciuto da lui in quanto figlio di dio, dall'altro lato, immediatamente dopo questo doppio riconoscimento, è altrettanto vero che Cristo chiama Pietro con l'appellativo di "Satana", ovvero l'ingannatore, colui il quale finge di insegnare cose spirituali, ma in realtà insegna cose terrene, non a caso la chiusa del passaggio di Matteo, spesso viene resa anche con «Vattene via da me, Satana! Tu mi sei di scandalo. Tu non hai il senso delle cose del cielo, ma solo delle cose terrene». In ogni caso,

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 109.

<sup>25</sup> Ivi, p. 97.

è su questo passaggio che Lutero fonda la sua argomentazione secondo la quale l'istituzione del papato, sin dall'origine e fino alla fine della sua attività, è stata e sarà sempre l'istituzione dell'Anticristo, quindi non soltanto il caso storicamente determinato della chiesa rinascimentale, ma tutta intera la storia della chiesa romana. Analogamente, ma specularmente, un Nietzsche impegnato a smantellare il cristianesimo luterano, che nei frammenti non specifica che la chiesa romana rinascimentale è la barbarizzazione del cristianesimo, ma che afferma che la chiesa tutta lo è, può essere inteso come un Nietzsche che guarda con simpatia a un'istituzione attenta alle cose terrene e dimentica di quelle celesti, un'istituzione che non soltanto durante il Rinascimento, ma già a partire dal suo primo fondatore, Pietro, ha evocato a sé l'appellativo di "Satana" e dunque anche quello di "Anticristo". Se *L'Anticristo* nietzscheano è un testo speculare a *L'Anticristo* luterano, allora, si può ipotizzare che questo rapporto speculare risiede in una sostanziale identità descrittiva – papato inteso come istituzione anticristiana –, ma una radicale divergenza assiologica: negativa per Lutero, positiva per Nietzsche.

#### Riferimenti bibliografici

- Agamben G., *Il mistero del male*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Brusotti M., *Europäisch und Über-europäisch*, in «Tijdschrift voor Filosofie», LXVI, n. 1, 2004, pp. 31-48
- D'Iorio P., Merlio G. (a cura di) *Nietzsche et l'Europe*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2006
- Girard R., *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982; tr. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987 [in particolare il cap. XII *Il rinnegamento di Pietro*]
- Janz C. P., *Friedrich Nietzsche Biographie*, Carl Hanser Verlag, München 1978-1979, 3 Bd.; tr. it. *Vita di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1982, 3 voll.
- Löwith K., *Nietzsches Philosophie: der ewige Wiederkehr des Gleichen*, Berlin, Die Runde 1935; tr. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari, Laterza 2003
- Lutero M., *L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino*, 1521 [edizione italiana a cura di Laura Ronchi De Michelis, Claudiana, Torino, 1989]
- Nicodemo N., *Die moralische Aufgabe der "guten Europäer" und die "zukünftigen Europäer"*, in Dietzsch, S. (a cura di) *Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne*, de Gruyter, Boston-Berlin 2014, pp. 385-406
- Nietzsche F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), hrsg von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967-1988; trad. it. *Opere di Friedrich Nietzsche* (OFN), edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano
- (1873-1876) UB *Unzeitgemässe Betrachtungen*, in Nietzsche (1967-1988); tr. it. *Considerazioni inattuali*, in OFN, vol. IV.1
  - (1877-1878) MA *Menschliches Allzumenschliches*, in Nietzsche (1967-1988); tr. it. *Umano, troppo umano*, in OFN, voll. IV.2, IV.3
  - (1882) FW *Die fröhliche Wissenschaft*, in Nietzsche (1967-1988); tr. it. *La gaia*

scienza, in OFN, vol. V.2

- (1885) Za *Also sprach Zarathustra*, in Nietzsche (1967-1988); tr. it. *Così parlò Zarathustra*, in OFN, vol. VI.1

- (1886) JGB *Jenseits von Gut und Böse*, in Nietzsche (1967-1988); tr. it. *Al di là del bene e del male*, in OFN, vol. VI.2

- (1887) GM *Zur Genealogie der Moral*, in Nietzsche (1967-1988); tr. it. *Genealogia della morale*, in OFN, vol. VI.2

- (1888<sup>a</sup>) GD *Götzen-Dämmerung*, in Nietzsche (1967-1988); tr. it. *Crepuscolo degli dei*, in OFN, vol. VI.3

- (1888<sup>b</sup>) AC *Der Antichrist*, in Nietzsche (1967-1988); tr. it. *L'Anticristo*, in OFN, vol. VI.3

- *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, in Nietzsche (1967-1988); tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in OFN, vol. VIII.2

Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, in *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, Hg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, Carl Hanser Verlag, München-Wien 1978; tr. it. *Cristianità o Europa*, a cura di Alberto Reale, Rusconi, Milano 1995

Pirenne H., *Histoire de l'Europe des invasions au XVI<sup>e</sup> siècle*, Alcan, Paris 1936 ; tr. it. *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Sansoni, Firenze 1956

Prange M., *Nietzsche, Wagner, Europe*, de Gruyter, Boston-Berlin 2013

Stellino P., *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*, Peter Lang, Bern 2015

Strauss D., *Der Alte und der neue Glaube*, Emil Strauss Verlag, Bonn 1835

Venturelli A., *Die gaya scienza der "guten Europäer". Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, in «Nietzsche-Studien», 38, 2010, pp. 180-200

Witzler R., *Europa im Denken Nietzsches*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 77-114

SULLA PASSIVITÀ DEL SENTIRE.  
A PROPOSITO DI UNA RECENTE PUBBLICAZIONE\*  
**Silvano Facioni\***

L'opera di Emmanuel Levinas ha trovato in Italia un luogo fecondo di studi e analisi che sono cresciute nel tempo e che hanno precocemente riconosciuto l'originalità di un pensiero ormai considerato tra i più importanti del XX secolo. Una nuova analisi dell'opera del filosofo lituano è ora offerta dallo studio di Sebastiano Galanti Grollo che la riattraversa a partire dalla prospettiva fenomenologica e ne verifica continuità e fratture attraverso un puntuale riscontro con l'opera di Husserl.

Levinas, infatti, non ha mai smesso di confrontarsi con l'opera del suo maestro incontrato, insieme al non meno importante Heidegger, a Friburgo, anche se il confronto, soprattutto nei due testi teorici principali, *Totalità e Infinito* (1961) e *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), è spesso ellittico o comunque non dichiaratamente esplicitato e necessita dunque di analisi capaci di oltrepassare la lettera del testo per scoprirvi moventi e richiami, allusioni e suggestioni. Una certa complicazione, inoltre, è offerta dal duplice percorso di Levinas: filosofo teoretico e, insieme, raffinato interprete della tradizione ebraica alla quale apparteneva e che ha profondamente interrogato per tutta la sua esistenza. Rispetto a tale complicazione che, dal punto di vista storico-critico, ha prodotto talvolta qualche fraintendimento, Galanti Grollo decide di occuparsi esclusivamente delle opere cosiddette "filosofiche", anche se proprio il confronto con la fenomenologia, secondo Jean-Luc Marion che ha prefato il primo volume di inediti, «mette in rilievo l'importanza, in tutta evidenza centrale, dell'ebraismo di Levinas» il quale, pur nella necessità di ulteriori investigazioni quanto a provenienze, scuole, posizioni, apre a sua volta alla domanda sulla «frontiera

---

\* Sebastiano Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 190.

\* Università della Calabria.

(se ce n'è una e se ne occorre una), tra quanto si agita sotto i titoli, d'altro canto problematici in se stessi, di filosofia (o fenomenologia) e di teologia».

Al di là, dunque, di un'attenzione verso l'ebraismo levinasiano (che non è, o non è necessariamente una «religione») che attende ancora un suo pieno dispiegarsi, rimane comunque imprescindibile il confronto con la fenomenologia e, attraverso questa, con la tradizione filosofica occidentale che, nel caso di Levinas, ha trovato in Platone, Descartes, Kant e Hegel i principali interlocutori, soprattutto relativamente alla costituzione della soggettività: l'originalità della posizione levinasiana viene rilevata proprio a partire dalla verifica delle condizioni di possibilità del costituirsi del soggetto il quale – secondo la tesi di Galanti Grollo – «è *costitutivamente* in relazione ad altri, ma è soltanto attraverso la *sensibilità* che l'io avverte – prima di ogni discernimento e deliberazione – una responsabilità alla quale non può sottrarsi» (p. 20).

Se in *Totalità e Infinito* si assiste a quanto può essere problematicamente indicato (come espressamente riconosciuto da Galanti Grollo) come un'«ontologia della separazione» in cui, da una parte, l'assoluta separazione del Medesimo e dell'Altro permette una resistenza alla sintesi (impossibilità di una totalità) in cui è preservata l'alterità dell'altro e, dall'altra, l'egoismo del Medesimo (*principium individuationis* del soggetto) pone il soggetto come «un essere separato ancor prima dell'incontro con *autrui*» (p. 34), risulta evidente come l'oscillazione tra *autonomia* ed *eteronomia* possa essere superata solo invocando un principio di creazione (di chiara matrice biblica) in cui – come attestato soprattutto negli scritti inediti – la generazione di un essere «separato» impedisce da parte del soggetto «il recupero e l'appropriazione della propria origine, che non può essere reintegrata nella dimensione coscienziale, situandosi in un passato "assoluto"» (p. 35). E sarà proprio l'assolutezza di un passato che, come afferma Levinas in più punti della sua opera, «non è mai stato presente» a costituire il cuore dell'indagine di Galanti Grollo che, nel terzo capitolo, istituisce una lettura "parallela" di *Altrimenti che essere* e delle *Zeitvorlesungen* di Husserl e rintraccia nella levinasiana nozione di «diacronia» il dispositivo in grado di rendere ragione di una temporalità che, non recuperabile coscienzialmente, prende le distanze dalla concezione husserliana (importanti sono le pagine che Galanti Grollo dedica all'*Urimpression* di Husserl in quanto punto d'origine della temporalizzazione) in cui la «ritenzione» di cui parla il filosofo friburghese permette alla coscienza di appropriarsi di ogni presente e, dunque, non permette alla «trama della coscienza di sopportare lacerazione alcuna» (p. 80): la «diacronia», che secondo il Levinas di *Altrimenti che essere*, esprime

«un passato più antico di ogni origine rappresentabile, *passato pre-originario*», impedisce al soggetto di tornare su di sé e di recuperare la sua origine, chiudendo in questo modo il circolo della soggettività. Nella «diacronia» si dà una lacerazione che è «provocata dalla presenza *sensibile* dell'altro – evento inatteso, non anticipabile né sintetizzabile, assolutamente passivo» (p. 83), ed è essa a consentire una rimessa in discussione del «presente vivente» che, in quanto unità affettiva, comporta un'«attività», vale dire, come aveva compreso Jacques Derrida (che, non bisogna dimenticarlo, nel 1964 è stato il primo insuperato lettore dell'opera di Levinas), un'«intenzionalità» la cui ubiquitaria presenza (nonostante la passività della sintesi) impedisce l'assunzione di quella «responsabilità» che per il filosofo lituano costituisce lo statuto del soggetto. Per Levinas, infatti, la responsabilità «ha uno statuto alquanto singolare: non si tratta infatti della responsabilità per ciò che il soggetto ha commesso [...]. Si tratta invece della responsabilità che non ha avuto origine in alcun *presente*, in alcun'azione compiuta, ma che risale ad un passato che *non è mai stato presente* [...]. Ed è proprio perché non deriva da un atto compiuto in passato che la responsabilità non può essere limitata, ma è invece *infinita*» (pp. 88-89).

È solo in questa prospettiva che è possibile comprendere l'idea di un'«etica come filosofia prima» che, come noto, vertebrata l'opera levinasiana e costituisce forse il vero rovesciamento della tradizione filosofica «dalla Ionia a Jena»: se con la «diacronia» si fa strada l'idea di un senso che sopraggiunge anteriormente alle sintesi operate dal soggetto, allora questo stesso senso non dipende in nessun modo dalla soggettività ed è piuttosto connesso alla «diacronia della prossimità» che per il soggetto è «trauma» e che precede quel *Sammeln* intorno al quale si consuma, tra l'altro, il dissidio critico rispetto ad alcune posizioni heideggeriane. La «diacronia», vale a dire il traumatismo originario che affetta il soggetto, è l'istanza che rende l'etica di cui parla Levinas «pura passività, sofferenza, trauma, appello infinito a un dovere [...]. La responsabilità infinita non è quindi assunta volontariamente né è frutto di una deliberazione; è ancora "responsabilità"? Lo è se il termine esprime un'esigenza etica irrecusabile: *sentire* di dovere ad altri. Niente altro – eppure, l'*etica* è qui» (p. 94). Tutto il lessico levinasiano in cui si intrecciano «trauma», «ossessione», «persecuzione», «ostaggio», precipita nella problematica idea di «sostituzione» che, scrive Galanti Grollo, «è tuttora oggetto di discussione tra gli interpreti» e che, in ogni caso, non deve essere intesa né come «empatia» né come «atto *volontario* di altruismo» ma, ancora una volta sottolineando il verbo, «non *sentirmi* innocente persino del male che altri fa».

La trama che vede unirsi «sensibilità» e «passività» permette a Levinas di sottrarre la prima al dominio gnoseologico che la subordina al conoscere, e di ipotizzare un «sentire» che non è, in senso proprio, un «esperito» e che, soprattutto, traccia una netta linea di separazione rispetto alla posizione kantiana che già nell'intuizione sensibile rintraccia il suo farsi idea: per il filosofo lituano si tratta di abbandonare l'eventuale contributo alla conoscenza che la sensibilità può offrire, per coglierne quell'«immediatezza che "ferisce" colui che sente, rivelandogli la sua vulnerabilità» (p. 104). Ancora una volta, come mostra Galanti Grollo, Levinas prende le distanze da Husserl e dalla tesi secondo cui la sensazione (che è l'intuizione sensibile e non va confusa con la sensibilità) deve poter essere ricondotta ad una *Sinnggebung* che la anima: sensibilità e conoscenza, strutturalmente connesse nel progetto fenomenologico, impediscono alla sensibilità di essere colta come «passività», vale a dire come «presenza di altri». Il passo di Levinas consiste nell'operare «come uno slittamento dalla sensibilità all'essere sensibile in quanto soggetto incarnato, immediatamente affetto dal sentito, dato che l'accento viene spostato dalla sensibilità come sensazione alla sensibilità come affezione eticamente connotata» (p. 106). Rispetto alla posizione assunta in *Totalità e Infinito* in cui il soggetto era «esposto» ad altri a seguito di una precedente "posizione", in *Altrimenti che essere* «il "trauma" sensibile provocato dall'altro nel presente a partire dall'affezione pre-originaria, ha "infranto" il soggetto in un tempo memorabile (diacronia)» (pp. 107-108).

Assunte nel prisma teorico della sensibilità non più intesa in termini "attivamente" recettivi, anche le nozioni di «materia», «incarnazione» e «prossimità» ricevono, per così dire, una nuova luce: la «materia» si svincola dal legame strutturale che tradizionalmente intrattiene con la «forma» a partire dalla «scissione, non-coincidenza, proprio all'interno dell'identità corporea», per cui «l'animazione è precisamente il rivolgimento dell'interiorità nell'esteriorità, [...] il corpo proprio si costituisce come tale *in quanto* è affetto dall'altro» e la stessa pelle, solitamente considerata come confine del corpo, «risulta completamente esposta all'esterno, nuda e vulnerabile» (p. 116). La «prossimità», invece, che non deve essere intesa in senso spaziale, è «asimmetria» senza reciprocità di affezione che si sottrae finanche al dominio della manifestazione, per cui «la percezione del dato è sostituita dell'immediatezza del contatto, che non dà luogo ad alcuna costituzione di oggetti» (p. 121).

Il confronto con Paul Ricoeur (ed in particolare con l'opera *Soi-même comme un autre*), nel capitolo quinto, permette a Galanti Grollo di

sottolineare la declinazione *sensibile* dell'etica di Levinas attraverso i temi del «riconoscimento» e dell'«accoglienza»: il filosofo francese cerca di congedarsi dalle “filosofie del soggetto” in varia misura riconducibili al *Cogito* cartesiano ma, allo stesso tempo, assume una posizione critica sia nei confronti della fenomenologia husserliana in cui, come accade con la *Quinta meditazione*, l'*alter ego* è derivato dall'*ego*, sia nei confronti della proposta levinasiana in cui, invece, è solo ed esclusivamente l'altro ad assegnare al sé la responsabilità.

La prospettiva ricoeuriana e quella levinasiana appaiono in netto contrasto tra di loro: per Levinas, infatti, «il sé non è in grado di incontrare l'altro attraverso una qualche forma di accoglienza», mentre per Ricoeur occorre riconoscere «una capacità di accoglimento, di discriminazione e di riconoscimento» (p. 130) che permetta al soggetto di rispondere all'appello dell'altro: da una predisposizione già di per sé eticamente orientata (posizione, questa, che a detta di Galanti Grollo, non trova nei testi di Ricoeur «nessuna prova convincente») che situa la posizione di Ricoeur lungo la linea di confine che separa il dominio filosofico da quello teologico (nella predisposizione eticamente orientata di cui parla il filosofo francese forse sono presenti tracce della *potentia oboedientialis* di cui parlava Karl Rahner nel 1941) si passa, con il «rovesciamento» levinasiano per il quale «la responsabilità non può essere causata da “istinto di benevolenza naturale”», ad una sorta di “ultra”-etica in cui il contatto immediato, l'affezione sensibile con l'altro, mai riconducibile a nessuna forma di intenzionalità, provoca il soggetto che «avverte di essere responsabile nel suo stesso sentire, nella prossimità dell'altro percepita come un trauma al quale non può sottrarsi» (p. 130). Il riconoscimento (possibile per Ricoeur e impossibile per Levinas) diviene dunque il discrimine secondo cui, come già era accaduto con la critica mossa da Levinas al "pensiero dialogico" di Martin Buber, non è pensabile nessuna "simmetria" tra il soggetto e l'altro, la cui «altezza», come avviene per l'«Altissimo», ne connota lo statuto, lo costituisce come ingiunzione e comando, prima ancora della possibilità dell'assenso da parte del soggetto: come scrive Galanti Grollo, quella di Levinas «non è un'etica *del* riconoscimento, quanto un'etica *senza* riconoscimento» (p. 133).

Anche in questa situazione, però, non si tratta di tentare un pensiero della relazione a due: le fondamentali pagine di *Altrimenti che essere* che introducono la questione del «terzo» permettono al filosofo lituano di dispiegare un sistema relazionale in cui «i rapporti di prossimità si avviluppano in modo tale da non lasciarsi districare, da non poter astrarre una relazione a due» (p. 136). L'esigenza di giustizia trova nel «terzo» il luogo in

cui dispiegarsi "concretamente": all'infinita responsabilità corrisponde dunque un agire finito, una «*misura* di giustizia» che apre alla società e se ne fa discriminare impedendo alla giustizia di trasformarsi in mera «legalità». Inquietata dall'appello etico, la giustizia permette l'istituirsi di una relazione che vede intrecciarsi dimensione etica e dimensione politica che potrà essere preservata dalla violenza solo se si lascerà attraversare dall'etica: un'etica che «non è affatto prescrittiva, ma anzi si presenta come *descrittiva*, nella misura in cui descrive il *sentire* del soggetto di fronte all'altro» (p. 141).

Una delle questioni che ha spesso richiamato l'attenzione degli studiosi è lo statuto del linguaggio che, nell'opera di Levinas, è possibile interrogare a partire da due prospettive: la verifica di quanto il filosofo sostiene a proposito del linguaggio e, questione non del tutto disgiunta dalla precedente, il linguaggio di Levinas, vale a dire il suo idioma, la singolarità del suo parlare e lo scavo compiuto nella lingua francese. Galanti Grollo, nel capitolo conclusivo del suo studio, si occupa della prima questione e, in particolare, della talvolta equivocata distinzione (e non separazione) tra «Dire» e «Detto»: il «Dire», che si trattiene al di qua del «Detto» di cui costituisce l'"indicibile" presupposto, costituisce la prossimità dell'uno all'altro, e «significa ancor prima di dire qualcosa, significa *altrimenti*» (p. 149). È nel «Dire» che si raccolgono le riflessioni legate alla relazione con l'altro, ed è significativo che la stessa parola «Io» venga tradotta da Levinas in quell'«Eccomi» di matrice biblica in cui risuonano ad un tempo il «Detto» e il «Dire» ed in cui, come rileva Galanti Grollo, Levinas individua «niente di meno che "l'origine del linguaggio"» (p. 152).

Se, come soprattutto l'opera *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* non si stanca di ribadire, il discorso sull'altro deve ricorrere ad una semantica in grado di squarciare la calotta "ontologica" che permea ogni discorso e se, dunque, «trascendenza» (in senso letterale e non teologico) sembra essere il carattere principale dell'alterità e dell'etica, le domande su come "dire" l'altrimenti che essere, su come dire la trascendenza (che sarà anche trascendenza del dire), su come esprimere l'infinito di cui l'altro è traccia, si pongono con particolare insistenza: il disdire deve dunque accompagnare il «Dire» come una sua ombra o controcanto. E sarà proprio l'infinito (che accompagna il pensiero filosofico come una sorta di basso continuo) a costituire il banco di prova della batteria terminologica («trauma», «ossessione», «persecuzione», «espiazione», ecc.) che il filosofo lituano ha messo in gioco per sottrarre la sua riflessione sia alle tradizioni apofatica o catafatica, sia all'infinito kantiano, sia al cattivo infinito di cui invece ha parlato Hegel: tradizioni tutte ancorate o comunque riconducibili

ad istanze onto-teologiche che, alla fine, annullano proprio quella trascendenza che vorrebbero esprimere. Per il soggetto si tratterà allora di «testimoniare» la responsabilità infinita che è «esposizione» incondizionata all'altro e che, nell'«anteriorità» non misurabile cronologicamente della responsabilità rivela il suo essere «autorità dell'Assoluto» che ordina il prossimo: il Dio della tradizione ebraico-cristiana, mai assente nelle pagine di Levinas seppure da esse mai trattenuto e raramente "tematizzato", sempre al di qua di qualunque possibile "idolatria" (anche semantica), si rivela dunque come "nome" che «*designa senza descrivere*, ovvero senza attribuire al nominato un contenuto semantico» (p. 165) e che è il solo in grado di istituire quella relazione "al di là dell'esperienza" in cui condensa la relazione con *autrui*.

Resta la parola di un «singolare *anacronismo*» che, come Galanti Grollo pertinentemente ricorda citando Levinas, si richiama ad un versetto del profeta Isaia: «Prima che mi chiamino, io risponderò». Il lungo cammino di pensiero di Emmanuel Levinas è forse interamente, dalle prime prove alle opere della maturità, un infinito commento a questo versetto.

A cura di  
Hervé A. Cavallera

**Fabio Farotti, *L'eternità mancata di Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 352.**

Il sostanzioso volume di Farotti è un libro di storia della filosofia nel senso pieno del termine in quanto discute filosoficamente il significato della filosofia spinoziana e la discute nell'ottica del pensiero di Emanuele Severino, al quale si deve una penetrante prefazione, sostenendo che il "rivoluzionario" e "maledetto" Spinoza rimane all'interno, da un punto speculativo, della ontologia come concepita dai Greci. «È all'interno di ciò, entro il quadro categoriale stabilito una volta per tutte dai Greci, che Spinoza apparve un ribelle esecrando. La metafisica spinoziana condivide cioè l'essenziale della metafisica contro cui combatte: il concetto di divenire come unità di essere e non essere anzitutto e perciò la nozione del divino (immanente che sia), come Ente privilegiato, nella sua eternità sempre salva dal nulla (come per Aristotele), rispetto all'ente del mondo, che è *quando* è, ma non era e non sarà; e dunque condivide il senso dell' "agire" divino e umano (etica e politica designano campi decisivi per lui) come (è inevitabile) un far essere quel che era nulla e far non essere quel che era essente» (p. 33). Le conseguenze sono, sempre per Farotti, chiare: «*tutto* è nella durata e perciò, potenzialmente, *nel tempo*: anche Dio, che in qualche modo *nasce e muore*, nella misura in cui, *autoproducendosi*, esce eternamente dal nulla come essenza/esistenza concreta, diventando eternamente nulla come essenza/esistenza astratta (si tratta del valore *causale* dell'argomento ontologico, onde l'essenza – che è ben esistente e in questo senso "esistenza" – implica – e perciò crea – la propria esistenza e cioè la concretezza della propria preliminare e originaria essenza astratta: non diversamente, *mutatis mutandis*, il Dio cristiano, creando eternamente il mondo, si annienta eternamente come non-creatore (p. 127). Così Spinoza rimane all'interno della contraddizione dell'Occidente in quanto, secondo Farotti, «la via che conduce al vero eterno – altrimenti inevitabilmente *mancato* – consistendo invece nel rendersi conto dell'*impossibilità del diventar altro* e perciò dell'impossibilità (dell'essenziale impotenza) di ogni "potenza" (divina,

naturale, umana) in quanto è un *far diventar altro*. Qui la più radicale delle svolte» (p. 187).

Invero Farotti svolge con coerenza la discussione proprio alla luce della condivisione del pensiero di Severino. Da questo punto di vista, il lettore coglie assai bene il senso di una analisi chiaramente speculativa e per nulla asettica del pensiero spinoziano. Come è appunto per la mancata perfezione di Dio (considerato nel divenire). «È la mente finita (del filosofo) che regala a Dio *uno scampolo* di vera perfezione. Così Spinoza, sulle tracce della natura dialettica della verità, anticipa il grandioso Dialello hegeliano (l'Essenziale necessita dell'inessenziale per essere davvero Essenziale, in tal modo scadendo a inessenziale nell'atto stesso in cui l'inessenziale si mostra essenziale)» (p. 292). In altri termini, la *decisione* divina di essere, spinozianamente, *causa sui* genera il provenire dal nulla per tornare al nulla. Ed ecco un riferimento, per così dire, pedagogico: «padrone “assoluto” – sempre ragionando all'interno della nostra “soluzione” circa l'altrimenti insuperabile dualismo spinoziano – lo sono *relativamente* allo spazio (piccolo per la qualità, per amplissimo che sia per la quantità) di contingenza (ontologica ed etica) che mi è dato. Così spinozianamente, come professore di filosofia, non “scelgo” se mostrare allo studente (= me stesso fuori di me) l'essenza della filosofia: questo è il dovere (*Müssen*), come tale “trascinante”; e proprio perciò, e in verità, *liberante* all'unisono sia per il maestro, sia per lo scolaro (da ciò il poderoso concetto di educazione come sintesi *a priori* di Gentile – totalmente assente oggi nella nostra, cosiddetta “buona” scuola, che perciò, quanto più si dà da fare, tanto più si rivela “cattiva”). Questo è ciò che *deduco* incontrovertibilmente: vivere eticamente significa, per il sapiente e per quanto gli è possibile, rispecchiare nel tempo l'idea di Sostanza» (p. 305). Quindi «nel “decidere” (essendo cioè convinti di decidere) si interpreta il proprio “atto” come indipendente e separato dal Tutto – o legato ad esso solo di fatto, senza necessità alcuna» (p. 346).

Da quanto esposto appare chiaro il significato del volume che rientra significativamente in un confronto filosofico in cui il pensiero di Spinoza è inteso, come quello di altri autori, all'interno della tradizione dell'Occidente indipendentemente dal fatto che i suoi contemporanei (e non solo loro) lo ritenessero un eretico, un pensatore fuori dal coro. Farotti non intende esaminare ciò che *storicamente* Spinoza ha compiuto nel tempo che fu il suo o come fu considerato dai suoi contemporanei. La questione che preme a Farotti è il verificare se il filosofo olandese si collocasse davvero fuori della tradizione dell'Occidente. Per i contemporanei l'empietà di Spinoza consisté particolarmente nel non considerare Dio come persona, considerando tale

aspetto caratterizzante la tradizione dell'Occidente. Diversamente ciò che per Farotti, seguendo Severino, è peculiare del pensiero occidentale è il concetto di divenire, di uscire dal nulla e ritornare nel nulla e in tale prospettiva l'olandese, per il nostro autore, permane. Ciò spiega altresì il titolo del libro nel senso che, sempre nella interpretazione di Farotti, Spinoza rimanendo nella tradizione dell'Occidente (*Deus causa sui*, quindi il divenire) non perviene al soddisfacente concetto o intuizione dell'eternità. Si tratta, pertanto, di una illustrazione, che peraltro discute nel corso del testo altre interpretazioni apparse negli anni, che ha un suo valore intrinseco e che si conferma come una interessante rilettura filosofica non solo di una filosofia (quella di Spinoza), bensì di una intera tradizione speculativa.

**Guglielmo Gallino, *Giovanni Gentile. L'apologia del pensiero*, Le Lettere, Firenze 2018, pp. 204.**

Come scrive nella prefazione Girolamo Cotroneo, il libro di Gallino ha un taglio essenzialmente teoretico, nel senso che più che una collocazione storica del pensiero di Gentile, in un non sempre sottinteso confronto col pensiero di Croce, illustra il nucleo speculativo attualista dominato da un intento normativo. Scrive Gallino che «il rovesciamento gentiliano della dialettica del pensato nel pensante, non si lascia assimilare alla logica dell'identità.

L'atto spirituale, in tutta la sua latitudine, è un'eccedenza di valore rispetto all'essere. È un "oltre", non confinato a presupposti vincolanti di sorta. Siffatto dover essere non appare così una postulazione astratta, ma vale da giustificazione dell'essere reale, quale si profila di là della pura logica del pensato» (p. XV). Infatti sin dal suo giovanile studio sul Rosmini, per Gentile «L'idea dell'essere non è una vera e propria idea, ma solo la sua *forma*. Come puramente sussistente nella mente, nasce dall'astrazione del dato reale. Irriducibile a siffatta attività astrattiva, per Gentile l'autentico pensare è l'unità attuale di materia e forma, diversamente dall'essere indeterminato che si restringe ad una sola possibilità» (p. 5). Tutto questo caratterizza da subito il pensiero del giovane filosofo. Invero nel logo platonico Gentile «ha rilevato la separazione dello statuto soggettivo della verità (che è sempre da darsi), da quello oggettivo (che si presenta già dato), cosicché, da una parte, s'aspira al conseguimento del vero, e, dall'altra, se ne presuppone la compiuta esistenza.

Occorre allora rompere gli indugi e decisamente affermare che l'*unità* e la *differenza* costituiscono i due modi di accesso alla verità, contrariamente all'indirizzo metafisico, improntato all'originario stampo platonico, che l'ha assunta nella sua immediata e separata intelligibilità» (p. 19). Di qui una filosofia della libertà che ha in sé la propria logica. «Il soggetto si differenzia oggettivandosi, ma non perché debba ubbidire a specifici moventi contingenti: il *motivo* non precede l'*atto*, ma lo segue. In ultimo per l'effetto stesso della sua spontaneità interna, la libertà decide la dialettica tra l'essere e il non-essere. Si può allora dire che la sua essenza consiste nell'attività del *porre*: correlativamente, la necessità sanziona la legittimità di ciò che è *posto*.

Nell'orizzonte della libertà, rientra la possibilità dell'*errore* che non è da considerarsi una forma di conoscenza, bensì la sua semplice deprivatione: è un non-essere che si spaccia per il proprio contrario» (pp. 46-47). Gallino quindi ripensa teoreticamente i "movimenti" dell'attualismo, offrendo di conseguenza la chiave di lettura e di comprensione.

Quest'ultima va intesa nella critica di ogni immediatezza inamovibile in una sorta di "filosofia perenne" «che si configura come un sistema unitario, in cui confluiscono tutte le singole filosofie, ciascuna contrassegnata dalla sua particolare ricerca del vero» (p. 67). Con la conseguenza che «se l'io è uno e tutto senza distinzione di parti, l'esperienza pura coincide con il suo stesso svolgimento meta-temporale, che dà luogo, nel segno di una perenne storicità immanente, all'eterna fenomenologia dell'unità a cui è subordinata ogni molteplicità» (p. 77).

Invero la lettura di Gallino spiega assai bene come Gentile abbia necessariamente concepito la filosofia come storia della filosofia dando poi, nella sua riforma della scuola, una impostazione storica ai diversi insegnamenti senza peraltro annullare il *me* che, come scrive Gallino, «è il *luogo semantico* del proiettarsi dell'io nelle figure del tempo. È l'effetto di un'unità decorrente (tutta dispiegata nella varietà delle situazioni), in cui si dipana un'avventura che si rende espressiva attraverso le connessioni stabilite da una sorta di *voce narrante*» (p. 112). Di qui il significato stesso di *memoria*, come della stessa memoria della figura di Giovanni Gentile. «Del resto, la riabilitazione della memoria non è unicamente indirizzata all'equo riconoscimento della figura storica di Gentile, ma, quello che più importa, è votata al pieno riconoscimento del rilievo che la sua speculazione occupa nella storia della filosofia occidentale e innanzi tutto in quella italiana» (p. 181). Ciò spiega inoltre quel concetto di *fedeltà* che storicamente guidò il filosofo sino alla tragica fine della sua esistenza. «Che cosa significa filosoficamente essere *fedeli*? La fedeltà non esprime solo una qualità morale,

ma è una norma che occupa l'intero comportamento intellettuale e pratico. Il suo progetto consiste nel *conservare* ciò che è stato e che si mantiene nel tempo, per il fatto stesso che è accaduto e che, dunque, è per sempre» (p. 188).

Ecco: il volume di Guglielmo Gallino non è né una *introduzione* a quello che Gentile ha detto né una ricostruzione storica del suo pensiero e della sua vita. È una ripresentazione delle chiavi fondanti dell'attualismo nelle loro significazioni teoretiche, sì che è un disvelare l'attualismo attraverso l'attualismo, ma non come un pensiero definito e accantonato (pensiero pensato), bensì nella sua piena vitalità (pensiero pensante). Questa la peculiarità del testo, in cui si vede molto chiaramente come l'autore abbia interiorizzato l'attualismo e sia capace di esplicitare la propria lettura *comunicando* ciò che gli pare debba essere comunicato. Non a caso Gallino afferma che «nell'io come ci siamo adoperati di mostrarlo in queste pagine, è il cardine supremo di tutto, e in quanto è, e in quanto si conosce» (p.182). Per tali ragioni il libro di Gallino va letto e studiato, come ausilio per un pensiero che vuole essere concreto volere, dimensione teorica e pratica insieme.

**Donato Jaja, *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, a cura di Amedeo Roncato, Orthotes Editrice, Napoli 2018, pp.188.**

Donato Jaja (1839-1914) di Conversano, professore, dal 1887, di Filosofia teoretica all'Università di Pisa dopo aver conseguito la libera docenza nel 1882, è solitamente ricordato come allievo di Bertrando Spaventa e soprattutto come professore di Giovanni Gentile, rimanendo, come scrive Amedeo Roncato nel suo saggio introduttivo *L'idealismo nuovo di Donato Jaja come radicalizzazione del problema della modernità*, «da sempre agganciato alla personalità filosofica *veneranda e terribile* del suo geniale discepolo» (p.7), che invero lo ricordò sempre con grande affetto (basti qui ricordare la necrologia che ne scrisse sull' "Annuario della R. Università di Pisa" e la commemorazione tenuta a Torino nel 1942, ora ristampate in *Frammenti di storia della filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, le lettere Firenze 1999, rispettivamente alle pp. 193-203 e 423-439).

Orbene Jaja, pur rappresentando il collegamento tra Spaventa e Gentile, ebbe una sua originalità di pensatore che esprime particolarmente nelle sue opere *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà* (1886) e

*Ricerca speculativa. Teoria del conoscere* (1893). Pertanto bene ha fatto il Roncato a ristampare, correggendo i refusi tipografici e intervenendo sulla punteggiatura, *Sentire e pensare*, precisando che «Donato Jaja fu uno di quegli autori che visse “sprofondandosi” in questo unico processo [il ripensamento del kantismo], senza trovare il bisogno di allargare il campo ad ulteriori riflessioni, le quali non potevano che essere secondarie rispetto alla *primigenia* questione della conoscenza» (p. 11). E Roncato nota giustamente che la critica di Jaja al positivismo (e in particolare al pensiero di Spencer) scaturisce proprio dalla rivalutazione compiuta della filosofia di Kant che consente di salvaguardare sia il sentire sia il pensare, sviluppando «una novella e ulteriore *sintesi* di kantismo e positivismo, comprendendo la filosofia positiva persino nella sua variante evoluzionistica» (p. 31). E tutto questo viene ricondotto nell'io.

Vero è che Jaja afferma che il problema speculativo, a suo modo di vedere, rimarrà poco chiaro sino a quando, tenendo presente Kant, non si sarà ben studiato il tema «della conoscenza, e per esso della coscienza, ma più ancora finché nello studiare la coscienza non avremo preso le mosse da quel giusto punto, dove il senso finisce e la coscienza incomincia» (p. 50). Si tratta del tema, come allora si diceva, del “cominciamento” che Jaja colloca risolutamente nella coscienza. «La coscienza insomma è l'alfa e l'omega della realtà, processo reale e conoscitivo, sviluppo ed immanenza, meta suprema e via che alla meta conduce» (p. 54). Ne segue che tutto lo scritto di Jaja è svolto sul necessario intreccio tra sensazione e pensiero, intreccio che conduce alla germinazione dell'atto. «Ecco. L'io non è che una potenza, e le potenze, sole, per sé, sono invisibili; esse si mostrano negli atti loro. L'atto, in cui l'io è concreto, e diventa reale fra le reali esistenze, è il giudizio» (p. 105). Il richiamo kantiano è chiaro, come vi è nel filosofo il senso di una *natura naturans*: «E vi ha altresì la cosa sentita. E la cosa sentita sono le singole cose di cui si compone la natura tutta, detta esattamente, entro questi limiti, sensibile, perché capace tutta di essere sentita nei suoi singoli prodotti, e i cui confini non sono certamente né l'angusto orizzonte di ciascuno, né i confini stessi del piccolo pianeta, sul quale abitiamo. Quante sono esse? Non si numerano, La natura è, come apparve a Giordano bruno, senza limiti» (p. 112). Inoltre «sentire è rappresentarsi; rappresentarsi, diciamo, non rappresentare soltanto. [...] È produrre, perché la rappresentazione, suo prodotto, nasce appunto nell'atto del sentire; ed è sentirsi affetto dalla sua produzione, perché la rappresentazione non è importata dal di fuori, non è cosa estranea alla forza sensitiva, è la nuova sua attuale natura» (p.117). In conclusione, «l'oggetto non sopravviene al soggetto. L'oggetto, che

veramente comincia ad apparire come qualche cosa di estraneo al soggetto, non gli è punto estraneo, non è importato nel soggetto. [...] L'oggetto dunque è nella essenza dell'io, e sua parte costitutiva» (p. 158).

Ora, se si tiene presente il tempo in cui Jaja scrive la sua rivendicazione del nesso inscindibile tra sentire e pensare e il conseguente primato del soggetto indicano con estrema chiarezza una puntuale critica all'oggettivismo positivistico allora dominante. E si tratta tematiche che il giovane Gentile avrebbe fatto proprie e avrebbe ulteriormente e genialmente sviluppato, ma è altresì vero che esse vanno già lette e considerate nel contesto in cui furono articolate sì da intendere i meriti e la portata intrinseca della meditazione di Donato Jaja sulla manifestazione della coscienza. Suoi indubbi meriti sono stati una riflessione teoretica con condizionata dalle mode del tempo, una coerenza speculativa e di ricerca, un rigore concettuale. Sotto tale aspetto, egli ha fondato davvero un *nuovo* idealismo in forte contrasto con la cultura dominante, pur cercando di cogliere le ragioni della stessa. Pertanto il volume ripubblicato da Roncato ci consente di leggere adeguatamente un capitolo della storia della filosofia italiana troppo spesso ingiustamente messo da parte.

**Pier Franco Quaglieni, *Grand'Italia*, Golem Edizioni, Torino 2018, pp. 200.**

È uno di quei volumi in cui il taglio divulgativo cela una dotta ed equilibrata analisi dei personaggi illustrati, dei “medaglioni” scritti con cura, padronanza delle fonti, libertà da pregiudizi e abilità descrittiva. Sono i ritratti di tanti italiani (Ruffini, Croce, Omodeo, Gramsci, Antoni, Saragat, Gobetti, Paulucci, Passerin d'Entrèves, Umberto II di Savoia, Zanone e tanti altri) che Pier Franco Quaglieni, esperto studioso del Risorgimento e attivo vicepresidente del Centro “Mario Pannunzio”, offre non dirò ai giovani, ma ad ogni lettore intelligente. Sono giudizi sempre ponderati, che mai si fermano alla più diffusa *vulgata*. Così di Gramsci, del quale riconosce la limpidezza della coscienza e i limiti teoretici, Quaglieni scrive: «sarebbe assurdo attribuire a Gramsci le degenerazioni del suo pensiero che non possono essergli associate. Un conto è la grandezza morale e intellettuale di Gramsci e un conto sono i gramsciani che hanno confuso il suo pensiero con un oggetto di culto molto poco critico» (p. 51). In altri ritratti emerge l'impressione vissuta. «Di norma i grandi personaggi sembrano migliori a una

certa distanza, nel caso di Saragat accadeva esattamente il contrario, da vicino appariva in tutta la sua carica umana. Anch'io ebbi la stessa sensazione rispetto alle occasioni pubbliche essenzialmente televisive in cui lo vidi. Anzi, in televisione appariva inadeguato al nuovo mezzo come quasi tutti gli uomini politici della sua generazione e di quella successiva» (pp. 63-64).

Il fatto è che Quaglieni è lontano da ogni mitizzazione e, come è per ogni vero storico, coglie i personaggi nella loro prospettiva temporale. Così per Piero Gobetti: «malgrado si sia tentato spesso di reclutarlo sotto troppe bandiere, Gobetti resta un liberale consapevole del valore libertario delle lotte operaie [...]. Pesa negativamente su di lui aver scritto della Rivoluzione d'ottobre come rivoluzione liberale perché i metodi usati da Lenin non potevano già allora dirsi liberali e i modi sanguinari e brutali che ricollegavano la Rivoluzione russa al giacobinismo della Rivoluzione francese erano sicuramente a lui noti. Risulterebbe tuttavia abbastanza difficile sostenere che Gobetti sarebbe potuto andare al di là di un rapporto privo di pregiudizi ideologici con i comunisti» (p.68). In fondo, Quaglieni è un rigoroso sostenitore dei valori e di coloro che per essi si sono battuti. Così, ricordando Alessandro Passerin d'Entrèves, annota: «la tolleranza etica del pensiero neo-liberale di cui parlò Ernesto Galli della Loggia nel 1988 e che suscitò un vasto dibattito senza che se ne traessero delle conseguenze serie e coerenti, era del tutto estranea a Passerin d'Entrèves che rifiutò sempre una concezione della vita priva di tavole di valori, innanzi tutto con il suo esempio personale. Una concezione ludica dell'esistenza travolgerà i valori laici in cui il maestro valdostano credeva. La tolleranza laica non poteva infatti confondersi con un relativismo disinvolto ed edonista che caratterizzerà una lunga stagione della politica e anche della cultura italiana» (p. 83). Ecco, il volume di Quaglieni, proprio alla luce delle annotazioni sempre appropriate e mai calcate, è anche, implicitamente, una storia della vita culturale, politica e sociale dell'Italia dagli inizi del secondo Novecento ai giorni nostri.

Significativo il ritratto che egli fa di Benedetto Croce, sottolineando che «Croce non va né difeso, né osteggiato, ma va semplicemente studiato e storicizzato come un protagonista della cultura europea del Novecento» (p. 40). La serenità del giudizio storico è propria di Quaglieni, liberale veramente libero da pregiudizi (cfr. i ritratti di Giovannino Guareschi, Giorgio Albertazzi, Oriana Fallaci, ma altresì quelli di Rita Levi-Montalcini, Giovanni Conso, Giuseppe Galasso, Umberto Eco). Né mancano le indicazioni, garbate ma decise. Ad esempio, ricordando Giovanni Sartori scrive: «se l'Italia avesse ascoltato di più Sartori, se molte più persone avessero letto qualche suo libro, non saremmo nella palude, forse non avremmo vissuto certi momenti cruciali

in cui i populismi rischiano l'esile pianta della democrazia e di uccidere l'ancora più esile pianticella della libertà. Sartori anche oggi ci indica la strada maestra per vivere una nuova primavera italiana: la difesa della democrazia rappresentativa» (pp. 150-151).

Invero un libro del genere pone un problema. Ha senso oggi, nell'età di internet, un libro di ritratti? La risposta è decisamente positiva proprio perché si vive nell'era di internet o della indeterminatezza. Un libro del genere ha senso in quanto non è un mero elenco di informazioni, ma una ricostruzione di rilevanti personalità, spesso arricchite da annotazioni nate da conoscenza personale. I ritratti di Quaglieni sono infatti un piccolo modello di biografie storiche che giustificano, del resto, il titolo (*Grand'Italia*). Una galleria di personaggi di diverso orientamento politico e culturale, ma civilmente impegnati, i quali hanno contribuito non poco con il loro modo di pensare e di operare, come i loro predecessori del passato, a fare grande questa penisola. Personaggi anche da poco scomparsi, ma espressione di vite coerenti e di stimoli alla riflessione. Oggi più di ieri, in un momento in cui il ruolo della storia non sembra più prevalere tra gli insegnamenti nella scuola, mentre i mezzi di comunicazione di massa cedono alle cangianti suggestioni del momento in funzione dell'*audience*, ripensare la storia diventa un imperativo categorico ed ad esso si deve rispondere richiamando non generici concetti, bensì figure ben precise che, anche con errori, hanno inciso nel corso del tempo. Per questo un libro ben scritto, come quello di Quaglieni, va apprezzato e diffuso.

**Rodolfo Sideri, *Fascisti prima di Mussolini. Il fascismo tra storia e rivoluzione*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2018, pp. 272.**

Quello dei precursori del fascismo fu un tema estremamente di moda ai tempi del regime e poi di fatto dimenticato, e ciò non sempre è stato storicamente corretto non solo perché serve a far conoscere come il fascismo concepì se stesso, ma illumina in vario modo l'*humus* ideale in cui ebbero a svilupparsi le diverse anime del fascismo. Il volume di Sideri, articolato con chiarezza e rigore scientifico, riempie tale vuoto.

In questa sede ci si limiterà a richiamare solo alcuni elementi e alcuni autori tra i tanti presi in esame. Così per Gentile il fascismo continuava il Risorgimento dopo la degenerazione che era avvenuta col parlamentarismo

individualistico. Per il filosofo «il liberalismo risorgimentale rivendicava la libertà dello Stato e per lo Stato e non quella dell'individuo atomisticamente inteso e tendeva a risolversi nella costruzione di forme sempre più adeguate al principio di sviluppo interno dell'autonomia nazionale, dell'affermazione di sé» (p. 34). Che poi era la tesi che consentiva il passaggio dal vero liberalismo al fascismo in una continuità storica. Altri studiosi invece rivolsero la loro attenzione su personaggi ben precisi. Così Vittorio Cian distingueva tre categorie di precursori: remoti, vicini e immediati. Tra i remoti, Dante e Machiavelli; tra i prossimi il movimento nazionalista, a cui Cian apparteneva; tra gli immediati Corradini e Federzoni «che ebbero il premio di veder fruttificare le loro esortazioni e i loro sforzi» (p. 54).

È evidente come quest'ultima posizione già tenda a costituire un finalismo metastorico, che peraltro emerge in Romolo Murri che, nel suo volume *L'idea universale di Roma* (1937), ritiene che «dalla storia di Roma al fascismo vi è una continuità ideale costituita da un'idea, quella di universalità, che vincente o sopraffatta dagli avvenimenti storici contingenti, rifioriva sempre a dispiegare la sua propria dialettica, ricca di contrasti e inveramenti» (pp. 61-62). Tale idea rivela un nesso inscindibile tra l'uomo, la città e Dio. In questa ottica si potrebbero inerire gli interventi di coloro che intendevano operare attraverso il fascismo una svolta radicale rispetto alla stessa tradizione cattolica. Come puntualizza Sideri, «un tentativo in questa direzione venne infatti dagli ambienti esoterici che non possono del resto dirsi propriamente fascisti, né ovviamente antifascisti, ma potremmo dire “collaterali” al regime e interessati a una sua rettificazione, come diceva Evola» (p. 63).

Naturalmente non mancarono coloro che più coerentemente, all'interno dei moti risorgimentali, richiama il contributo di Gioberti, Mazzini, Garibaldi. Da parte sua Mussolini annoverava tra i precursori del fascismo Alfredo Oriani (p. 181) con la sua *Rivolta ideale*, mentre Ciarlantini recupera interamente Carducci (p. 187) il quale «come poeta italiano e prefascista non poteva che essere il poeta della romanità, dove Carducci trova quell'elemento che rende la vita italiana degna di essere vissuta: la volontà dell'impero» (p. 188). Vien altresì ripreso anche Emilio Salgari. Inoltre, «se D'Annunzio aveva ricevuto la qualifica di precursore ancora in vita, l'avanguardia futurista si trovò nella situazione per la quale veniva presentata come precursoria del fascismo dalla stesso suo fondatore [Marinetti]» (p. 209). Si aggiungano ancora i sindacalisti rivoluzionari come Filippo Corridoni e gli arditi della Grande Guerra. Invero, rileva accortamente Sideri, la stessa Caporetto «per il fascismo, si converte in una vittoria perché attribuisce

finalmente all'Italia una coscienza collettiva che era sempre mancata nella sua storia unitaria, a causa di una classe politica che aveva educato a ritenere che le "cose" fossero sempre più grandi della volontà di cambiarle e aveva così gettato le masse in uno stato di passività e di inerzia. E gran parte del significato della ricerca nel passato di segni precursori stava proprio nel ricordare agli italiani le incapacità e le ignavie della vecchia Italia, costantemente paragonate alla volontà e alla tenacia di quella nuova che nelle trincee aveva trovato il suo battesimo di sangue e nel fascismo la sua espressione politica. Cosicché la Grande Guerra rientrava anch'essa nella categoria del prefascismo» (p. 237). Nello stesso pensiero di Benedetto Croce si colsero elementi di prefascismo (p. 243).

Lo studioso frettoloso può rimanere perplesso di fronte a tanti richiami che possono essere variamente giudicati (e tanti altri emergono nel volume di Rodolfo Sideri), ma va detto che non si trattava di mera retorica o di sbalzi immaginativi. Era invece un disegno a suo modo coerente: quello di non far intendere il fascismo come una casualità, bensì come il risultato di un progetto a lungo sviluppatosi nel corso della storia italiana che a sua volta acquistava una unità di fondo che certo andava molto più indietro della proclamazione del regno d'Italia (1861). Scrive giustamente Sideri: «il carattere caleidoscopico del fascismo non impedisce [...] la possibilità di trovare una tracciatura di senso che ci sembra consistere proprio nella volontà di incarnare la storia nazionale, di inverarla, semmai, ma non di rinnegarla e tradirla; il fascismo non intese mai "conquistare" l'Italia, come invece Lenin ritenne che i bolscevichi dovessero fare in Russia. L' "uomo nuovo" del fascismo non era un lavoro di ingegneria antropologica, ma di distillazione delle qualità della "stirpe" che lasciasse nel fondo, come morto residuo, i vizi che il lungo stato di servaggio politico avevano portato alla superficie. Se queste qualità erano presenti dovevano essere rintracciabili nella storia nazionale che, di conseguenza, non si poteva e non si doveva rifiutare» (p. 6). Da tale punto di vista, l'attenzione verso l'individuazione dei "precursori" corrisponde ad un preciso intento: quello di far emergere una continuità non solo ideale ma altresì reale, sì che la storia d'Italia apparisse definitivamente come un *continuum* da Roma al XX secolo, al di là delle vicende che avevano registrato le divisioni della Penisola e le occupazione straniere. Un progetto di ampio respiro, che il libro di Sideri documenta con serenità storica.

**Referee 2018**

Angelo Bruno (Università del Salento)  
Annacontini Giuseppe (Università del Salento)  
Armenise Gabriella (Università del Salento)  
Barbaras Renaud (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne);  
Betti Carmen (Università di Firenze)  
Bosna Vittoria (Università di Bari)  
Cagnolati Antonella (Università di Foggia)  
Carbone Mauro (Université Jean Moulin Lyon 3)  
Carillo Gennaro (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli)  
Castro Florencio Vicente (Universidad de Extremadura -Spagna)  
Cavallera Hervé Antonio (Università del Salento)  
Colonnello Pio (Università della Calabria)  
D'Arcangeli Antonio (Università dell'Aquila)  
Forcina Marisa (Università del Salento)  
Giani Alberta (Università del Salento)  
Godino Antonio (Università del Salento)  
Grégori Jean (University of Nice – Sophia Antipolis)  
Invitto Giovanni (Università del Salento)  
Meschini Franco (Università del Salento)  
Pagano Riccardo (Università di Bari)  
Palombi Fabrizio (Università della Calabria)  
Perrone Capano Lucia (Università di Foggia)  
Pesare Franca (Università di Bari)  
Philippe Audegean (University of Nice – Sophia Antipolis)  
Piccinno Marco (Università del Salento)  
Renate Holub (University of California – Berkeley)  
Scarafile Giovanni (Università di Pisa)  
Sorge Valeria (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)  
Sulpizio Fabio (Università del Salento)  
Taillibert Christel (University of Nice – Sophia Antinopolis)  
Taminiaux Pierre (Georgetown University)  
Tundo Laura (Università del Salento)  
Venuleo Claudia (Unievrsità del Salento)  
Worms Frédéric (ENS France)