



ESODO

La violenza della parola



Quaderni trimestrali
N. 1 gennaio - marzo 1995 Anno XVII - nuova serie
Sped. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



La violenza della parola

Editoriale

PARTE PRIMA: La violenza della parola

La parola totalitaria dell'era della tecnica	<i>U. Galimberti</i>	pag. 7
Bibbia e linguaggi violenti	<i>F. Barbero</i>	pag. 10
Parola e silenzio: l'esperienza dei mistici	<i>G. Gaeta</i>	pag. 13
Il dono della vita e della parola	<i>N. Lucchesi</i>	pag. 16
La radice del bene e del male	<i>M. Ruggenini</i>	pag. 19
Il non senso è il destino della parola	<i>M. Donà</i>	pag. 22
Il silenzio è come i sogni: d'oro	<i>G. Ghigi</i>	pag. 24

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

Chiesa e politica	<i>G. Vian</i>	pag. 31
Un nuovo inizio	<i>L. Scrivanti</i> <i>in collaborazione</i> <i>con S. De Perini</i>	pag. 34
Mercato e lavoro	<i>a cura di</i> <i>C. Bolpin, G. Corradini,</i> <i>A. Lona</i>	pag. 36
Balla, balla, ballerino	<i>C. Beraldo</i>	pag. 39
A proposito di esuberanti	<i>G. Benzoni</i>	pag. 41
Il consiglio locale delle chiese cristiane di Venezia compie un anno	<i>G. Cecchetto</i>	pag. 43
Notte, ma non solo oggi	<i>M. Cantilena</i>	pag. 45



Il problema, oggi

Oggi l'uso di un linguaggio violento, aggressivo è normale, abituale: tutto è spettacolo, anche la politica, la cronaca. Viene espresso con compiacimento, tanto che colui/colei a cui l'offesa è rivolta viene coinvolto/a in un clima accattivante di rissa, all'interno del quale non contano più i contenuti.

La televisione, che è il mezzo all'apice di questo processo di diffusione iniziato ben prima, svuota e banalizza le parole, producendo immagini di per sé violente entro le quali il significato delle parole è indifferente, poiché contano i toni e i gesti arroganti, urlati, ripetitivi nel mutare continuo dei contenuti, senza ormai senso se non l'affermazione del potere di "apparire" per "essere". Si è creato un nuovo conformismo: il consumo immediato, la strumentalizzazione delle parole/immagini senza memoria e senza assunzione di responsabilità per quel che si dice.

Gli eccessi dei mass media - al di là della loro banalità - manifestano la perdita di senso del linguaggio, della potenza, che veniva assegnata alla parola, di rivelazione e di illuminazione, di trasformazione terapeutica e di capacità di andare oltre la morte.

La parola che offende senza più offesa, che trasgredisce senza più trasgressione, senza cioè più relazione, ma con vita propria anche se effimera (anzi proprio perché tale), evidenzia l'impotenza della parola stessa, e fa da contrappunto al potere assunto dal linguaggio "moderno", che pretende di essere preciso, scientifico-tecnico, di possedere la realtà, di razionalizzare tutto il tempo dell'uomo.

La Bibbia "scuola di violenza"

Reciproche imprecazioni e minacce contraddistinguono il dialogo tra Dio e l'uomo, interpretano o annunciano guerre e calamità, sciagure personali e collettive, dalla Genesi all'Apocalisse.

Allora Dio è violento? Questa domanda, nella nostra educazione religiosa, non è presa sul

serio. La violenza di Dio è interpretata come "pedagogica", come espressione della cultura dell'epoca, metafora o, peggio, come "segno di elezione di un gruppo" (razza, nazione, chiesa...), non come problema, "paradosso" del rapporto creaturale tra essere ed esistenza, del farsi tempo-storia di Dio, di una dinamica concezione dell'Alterità, che sempre assume in sé i caratteri dell'amicizia e dell'inimicizia.

Esempi di interpretazioni edificanti di un linguaggio duro

Cristo e i santi possono parlare in modo irriverente, ironicamente sprezzante verso coloro che vengono giudicati incapaci di capire, ai quali perciò si fa apparire un'altra verità e si nasconde quella non mediabile, comprensibile ai "semplici"?

Gesù Cristo (Lc 8,19-21): "Un giorno andarono a trovarlo la madre e i fratelli, ma non potevano avvicinarlo a causa della folla. Gli fu annunciato: Tua madre e i tuoi fratelli sono qui fuori e desiderano vederti. Ma egli rispose: Mia madre e i miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica". In Matteo e Marco è ancora più netto e dice anche: "Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?".

Gesù afferma una terribile rottura con gli affetti "naturali", contrariamente all'immagine della "bella famiglia unita" del "buon cristiano", abituato a vedere nell'episodio un quadro edificante: siamo tutti fratelli, vogliamoci tutti bene.

San Francesco e la predica agli uccelli

E' uno tra i più alti esempi citati di amore, di dolcezza, di pace e unità, di rispetto verso le creature. Ma non si sottolinea che Francesco risponde così alla durezza e sordità dell'ambiente curiale e papale romano, che non voleva ascoltarlo, e che quelli chiamati a raccolta sono uccelli da preda (corvi, sparvieri e gazze) che razzolavano tra i cadaveri e nei cimiteri.

La fonte sembra essere il passo dell'Apocalisse (19,17-18): "E ho visto un angelo, levato nel



sole, gridare con voce forte e dire a tutti gli uccelli che volavano nel cielo: Venite e radunatevi al gran banchetto di Dio; mangiate la carne dei re, la carne dei tribuni e dei superbi, la carne dei cavalli e dei cavalieri, la carne dei liberi e degli schiavi, dei piccoli e dei grandi”.

Esempio di saggezza popolare

“La spigola - ci spiega la ragazza che porta i piatti con un sorriso radioso che fa tutt’uno con la luce del tramonto della splendida serata a Procida - è un pesce pregiato, carnoso e delicato, che vive nel porto, vicino la riva, e si ciba di topi”.

Lessico familiare

Per l’educazione che ho avuto in famiglia, il rispetto verso gli altri era legato anche al rispetto delle parole, da usare con misura e con sobrietà. Le parole dovevano essere prese sul serio, contavano: erano “infelici” o “felici”. Bisognava “pesare” le parole e lasciarle attorno al silenzio prima di farle uscire. E bisognava sempre assumersene la responsabilità. Anche di quelle dell’altro, prima di rispondergli, lasciando spazio all’ascolto delle sue parole dentro di sé, per poter capire sempre anche le sue ragioni, senza alzar la voce, senza passare dalla parte del torto, subendo e rinunciando per poter mantenere la comunicazione. Ricordo ancora quando, da piccolo, ho detto “stupido” a mio cugino. La zia e lo zio mi hanno guardato in totale silenzio, con sorriso stupito, non di rimprovero né colpevolizzante, ma anzi liberante, ironico, come per dire: “Adesso che l’hai detta, spiegala, liberati di ciò che hai dentro”.

Non sono mai riuscito ad essere come loro. Ho tradotto malamente il loro insegnamento nel senso di impotenza della parola e nel “fare” continuo, come il modo per mostrare disponibilità e ascolto.

Il rapporto con i figli

“ L’esperienza più forte di quanto continuo le parole si ha con i figli, che si ricordano, dopo anni, di certe parole dette dai genitori, ma - forse ancor di più - di quelle non dette, di quelle strappate: violenza in ambedue i casi. Violenza sempre, perché sempre si sono eliminate quelle altre infinite possibilità di relazioni che si desi-

derano con i figli e che essi chiedono.

Genitori e figli chiedono, contemporaneamente e da punti di vista opposti, l’impossibile: quel “parla chiaro” che Cristo ha promesso ai figli di Dio, la totale innocenza e trasparenza della comunicazione, l’unità tra identità che devono diventare radicalmente separate, “altre”.

Impossibile, a ragione, che mia figlia capisca che le ho tolto le mie parole, come il mio tempo, per lasciare spazio alle sue, per non vincolarla alle mie; e nello stesso tempo che le mie parole dette chiedono (più che dare), sono domande (noiosamente ripetitive di un’unica domanda non detta, coperta da presuntuose risposte falsificanti).

Ogni soluzione risulta inevitabilmente ambigua, risulta violenta, fin dal momento della nascita in cui il “venire alla vita” è farsi spazio con forza “fuori-contro” chi dà la vita. Io cerco solo, perché le parole non siano chiacchiere vuote e oppressive, che il “fare” sia coerente al dire, come misura delle parole, poche, sapendo che sono limitate e perciò sempre sbagliate, fuori posto.

Il sessantotto

In modo schematico possono essere sintetizzati due filoni.

Per il primo, la comunicazione era vista come condizione della convivenza e quindi come antidoto alla violenza: la trasparenza, la “democrazia” nei rapporti era mediata da parole chiare, aperte. Parole che, in quanto patrimonio di tutti e non di pochi, ricostruivano l’ordine sociale ribaltando quello precedente, davano significato al “caos”, alla stessa insensatezza dell’esistenza. La conoscenza di un grande numero di parole era considerata strumento del potere e quindi la diffusione di questo mezzo era condizione di uguaglianza, di liberazione personale e sociale di chi ne era privo ed espropriato. Riprendendo don Milani i valori di “egoismo” e di “solidarietà” venivano legati a questa condizione dell’uso delle parole.

Il filone che prevalse, in vari modi nelle diverse fasi, e che rimane dominante nell’immaginario, è stato quello della provocazione violenta attraverso il linguaggio aggressivo e anticonformista, che riprende la tradizione antiaccademica e antiautoritaria (di destra e di sinistra), che vede in tale operazione sulle parole uno strumento di emancipazione in tutti i campi.

Nanni Moretti e Massimo Troisi

Il regista Moretti, fin dal primo film, distrugge con aspra ironia l'uso 'politico' del linguaggio. Ma tutta la sua opera è una dura critica di tutti i linguaggi. "Le parole sono importanti: chi parla bene pensa bene" (*Palombella rossa*). E in *Caro diario* l'unico modo per comprendere ed esprimere la morte di Pasolini è il SILENZIO, lo scorrere solo delle immagini e della musica in un luogo solitario.

Massimo Troisi conclude il suo ultimo film (modificando profeticamente il finale del libro da cui era tratto) con la morte del postino, che lascia di sé la registrazione dei suoni della natura e una poesia di cui si perde nel vento il testo, dopo aver capito da Neruda che le parole sono 'terribili', hanno il potere di cambiare le persone e il mondo. Per questo il Potere si impossessa dei linguaggi, toglie al popolo la Parola.

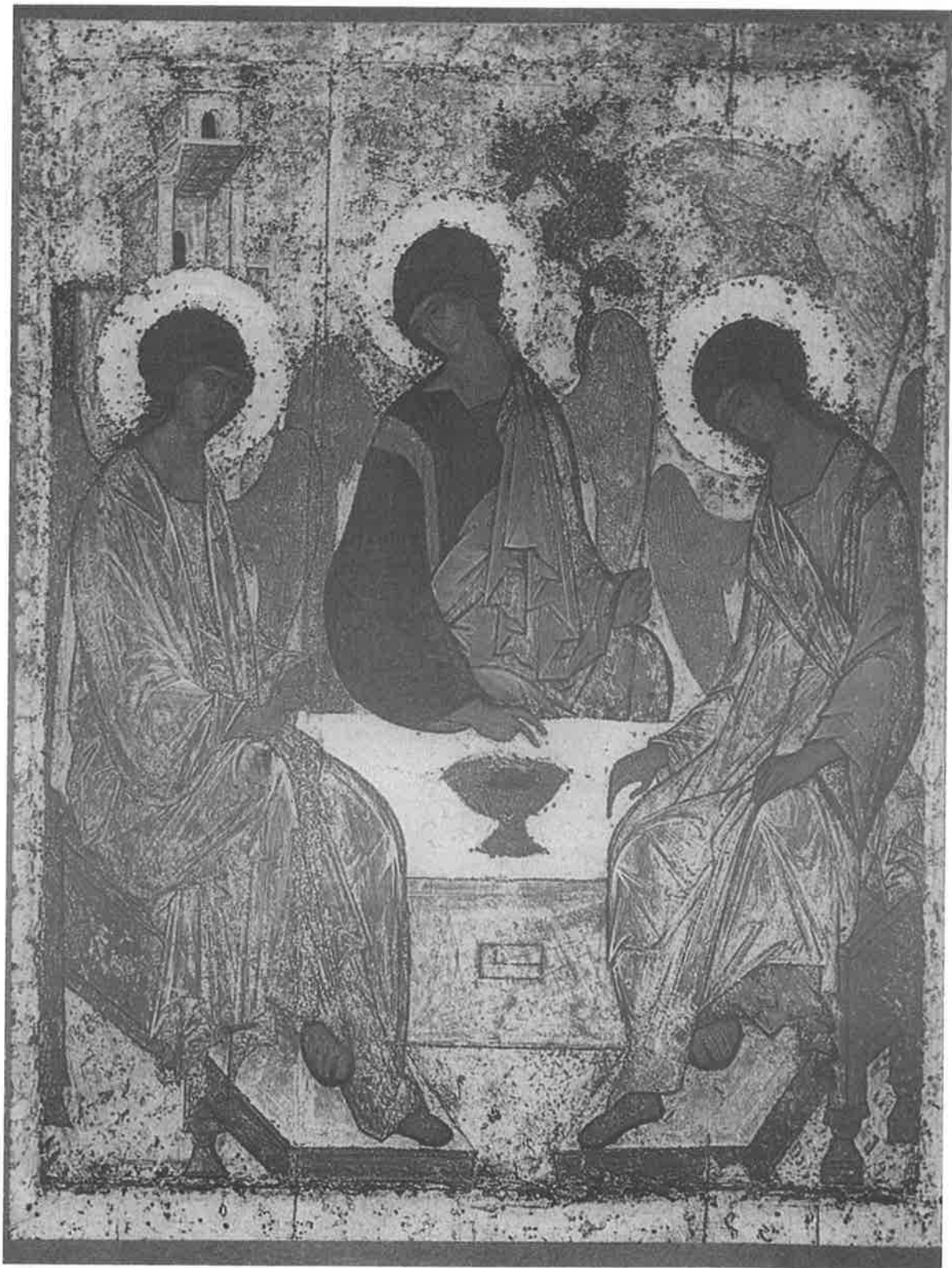
Carlo Bolpin





PARTE PRIMA

La violenza della parola





Il filosofo Umberto Galimberti (con il quale abbiamo avuto un colloquio di cui riportiamo una nostra sintesi, da lui non rivista) vede nella Parola totalitaria e dittatoriale, propria del messaggio televisivo, la conclusione del lungo processo caratterizzante il nostro tempo posseduto dalla tecnica. La tecnica, infatti, "il cui criterio è l'efficacia del fare più che quella del parlare", determina "la violenza come collasso della Parola".

La Parola totalitaria nell'era della tecnica

Il rapporto tra Violenza e Parola

Porre il rapporto tra violenza e linguaggio è appropriato in quanto la Violenza va definita come collasso della Parola nel senso che si ricorre al gesto violento quando la Parola è inefficace.

La Parola, infatti, è nata come oltrepassamento della gestualità e della violenza: il dialogo presuppone il rapporto tra opposti, si ha solo in un contesto di opposizione, quando si porta la conflittualità umana a livello di discorso e non di gesto, il quale ritorna ogni volta che il dialogo fallisce, l'opposizione dialogica fallisce.

Il dialogo sostituisce il conflitto fisico in quanto i due contendenti convengono in una logica, in un contenitore, condiviso da entrambi, disposti da una parte e dall'altra. La logica è quindi un sistema di regole accettate. E' possibile dialogare e astenersi dal conflitto fisico e dalle guerre se i due partecipano a un medesimo sistema, convengono su un discorso logico comune.

Il luogo della Ragione e quello del Sacro

Il problema si ha quando non si è all'interno di uno stesso sistema di regole, ma le differenze di logiche risultano "antropologiche", quando sono diverse le visioni del mondo. Il dialogo è impossibile se differenti sono le stesse logiche, se queste differenze si pongono prima della ragione, nel simbolico, nel religioso inteso come contenitore del simbolico.

Ciò che la religione chiama "simbolico" è il sacro, il luogo dell'ambivalenza: del santo e del maledetto. E' il luogo del sangue, della carne, della sacralità selvaggia, del sacrificio. Mentre il profano è il mondo delle regole, della moderazione, del quotidiano, nel sacro vige non il principio di non contraddizione, di identità, ma la ragione simbolica, cioè la conciliazione degli oppo-

sti. Ragionare è un'operazione disgiuntiva: il santo non è il maledetto. Qui vale appunto il principio di non contraddizione, di identità; nel sacro no.

Gli uomini escono dal sacro con l'operazione della ragione. Come afferma Eraclito, per l'uomo una cosa è giusta o ingiusta. Dio è invece prima delle differenze, non opera in termini razionali: **tutto** è giusto e santo. Le divinità e le loro metamorfosi non seguono il principio di identità. Dio abita la violenza, da Lui si ha sempre violenza. La ragione, invece, nasce come sistema di regole: ha/non ha; significa questo e non altro...

L'educazione

Questo passaggio è stato per l'umanità un processo lento, che invece viene fatto acquisire velocemente ai bambini.

Gli oggetti sono disponibili per molti usi, propri ed impropri. Tutte le cose abitano quindi la dimensione del sacro. La ragione è invece sempre definitoria: il significato finisce in quell'uso definito. Per esempio, il posacenere ha un uso atteso dall'altro: se io lo prendo, tu ti attendi che non è per tirartelo addosso. Se io invece fossi un bambino, tu sai che potrei usarlo in più modi contrastanti. Il bambino nasce nel sacro e arriva alla ragione. Viene educato a questo.

Il linguaggio è la nominazione delle regole. Ma anche questa operazione ha una dimensione violenta. Decidere per un significato, per questo e non un altro, significa infatti tagliare gli altri contenuti possibili, uccidere la stessa radice mutilando le capacità espressive a favore di un unico significato. Ma definire un regime universale di regole comuni serve per ridurre l'ansia data dall'imprevedibilità, attraverso i principi della ragione (identità, non contraddizione, causalità), che servono appunto a rendere prevedibile e



controllabile la realtà.

Questa violenza della ragione, in quanto "definendo" abolisce altri significati disponibili, è però inferiore a quella determinabile dalla "non definizione" delle cose. Il linguaggio comporta quindi un costo di violenza per difendersi da una violenza maggiore.

Il senso dell'educazione sta nel mutilare le possibilità di espressione, ma salva dalla violenza dell'indeterminazione dei significati (schizofrenia). La ragione è limitativa per non portare alla follia. La follia, il sacro, l'inconscio segnano l'espansione dei significati. La ragione e il linguaggio, invece, comportano la determinazione, la limitazione dei significati: è violenza perché decide, perché uccide tutti gli altri significati possibili.

Il sacro e l'inconscio. Il cristianesimo e la ragione

Nel moderno, la dimensione del sacro è riconducibile a quella dell'inconscio, in quanto si scopre l'espansione dell'Io e che l'Io-ragione è un'isola nell'oceano dell'inconscio (Kant, Freud, Jung). Il sacro e l'inconscio diventano nuovamente produttivi.

La storia è un continuo ricostruirsi delle regole della ragione, mentre le rivoluzioni costituiscono l'irruzione del sacro, dell'escatologia. Rispetto a questa esplosione di significati, la ragione si assesta a livelli superiori per riordinare questa esplosione. Si ha così un continuo scambio tra sacro e profano, tra follia e ragione, tra violenza e linguaggio, tra l'emergere di significati insospettabili e l'organizzazione di significati a più alti livelli.

Prima di arrivare all'oggi, serve un ulteriore fondamentale passaggio relativo alla religione cristiana, che si pone non tanto sul piano del sacro, quanto su quello della ragione, anticipando la ragione occidentale, nel tentativo di conciliarla con la fede. La ragione difende dal sacro, in quanto è possibile limitare la potenza di Dio che ha tutti i significati.

Nell'Esodo Dio consegna la Legge nascondendosi: Dio non ha volto perché ha tutti i volti. Nell'ebraismo resta il contrasto tra la Violenza di Dio e la Legge data da Dio, che è oltre tutte le leggi, che consegna le leggi all'uomo contro Se stesso.

Il cristianesimo invece oltrepassa la Legge per Amore, ma produce le leggi della ragione: è il

versante non violento, razionale dell'ebraismo.

Nietzsche dichiara la morte del Dio platonico-cristiano. Mancano i punti di riferimento, non c'è più notte e giorno, solo smarrimento. Nietzsche non è ateo, ma il pazzo annuncia la morte di Dio come geografia della ragione: la follia è dovuta allo spaesamento per la rottura della forma del paesaggio disegnato da Dio. Si ha quindi l'esplosione dei significati incontrollati.

La tecnica

Oggi la violenza come collasso della Parola è determinata dall'atmosfera del nostro tempo posseduto dalla tecnica, il cui criterio è l'efficacia del fare, più che quella del parlare. Tutte le parole sono perciò dette in libertà perché meno efficaci rispetto all'efficacia della tecnica che ha il primato.

E' l'estrema conseguenza della cultura ebraica, che ha vinto su quella greca, in cui prevale la verità come contemplazione. Nell'ebraismo, invece, la Verità si afferma come "fare". Giovanni dice: "Facciamo la verità". E' questo l'orizzonte in cui è possibile la tecnica. In Grecia no, perché la tecnica è subordinata all'atteggiamento contemplativo, teoretico; le tecniche servono per soddisfare i bisogni, soddisfatti i quali si contempla: sono un mezzo, non un fine.

Per l'ebreo e il cristiano la salvezza si realizza attraverso le opere, il fare. Per il greco, no. Solo in occidente esiste la tecnica iscritta nella Verità ebraica del mondo come creazione di Dio. Un concetto che pone come fine il fare, il produrre.

Bacone, nel '400, dichiara che il mondo delle tecniche serve per guadagnare le virtù perse con il peccato originale. La teologia è quindi vista come dispositivo dell'ideazione tecnica, riduzione della fatica, del dolore, della maledizione, conseguenti al peccato originale.

Verso la tecnica, che quindi è dentro un disegno salvifico, si ha una fiducia totale.

Il linguaggio violento oggi. La televisione

Oggi la parola è efficace solo per la componente persuasiva, retorica, sofista. La parola mostrata dalla televisione è la più efficace, "dice la Verità". La TV è la forma attuale della sofistica, perché la Verità è subordinata alla persuasione della retorica.

Platone, nel quarto libro della Repubblica, afferma che la Verità se non è accompagnata dalla



persuasione è inefficace, non produce effetti di verità. Oggi la Verità è considerata come affermazione, come forza, trasformazione del mondo. La Parola è efficace solo se è persuasiva.

La separazione tra Verità e persuasione è totale. La Verità è infatti costituita da assunti che hanno fondamento in sè, che stanno in piedi da sè, continuamente rielaborati, non per gli effetti persuasivi. Ma oggi la Verità è data dall'efficacia persuasiva, non dall'argomentazione fondante. Non è argomentativa, ma impositiva.

Ciò è effetto anche della velocizzazione del tempo. La fondazione argomentativa, infatti, richiede tempo. Quando la comunicazione è veloce, l'immagine prevale sulla parola, il corpo sull'anima. La Parola totalitaria, dittatoriale, è allora oggi già presente, lavora sulla persuasione più che sull'argomentazione.

La parola-gesto è dittatoriale. Il regime di violenza si ha già nella forza immediata che la parola trasmette e non per la sua potenza argomentativa.

Un secondo punto. La TV è il mondo. L'uomo ha sempre vissuto nelle descrizioni mitologiche, religiose..., del mondo, non nel mondo. Oggi, viceversa, il mondo è come dice la TV. Abitiamo il mondo. E' l'uomo a una dimensione; l'uniformarsi dei comportamenti. Le rivoluzioni non nascono più da bisogni reali, ma da rappresentazioni. Si pensi al crollo dei regimi dell'est. Le cose sono fatte, in politica, perché siano rappresentate, per l'effetto televisivo. I politici parlano per questo effetto televisivo.

La TV è allora violenta non tanto perché fa vedere immagini violente, ma perché riduce la realtà a ciò che essa crea, a rappresentazione. Noi viviamo ciò che viene rappresentato.

Il tasso di violenza dell'occidente non può che ampliarsi nel mondo, perché l'occidente impone le proprie rappresentazioni agli altri quattro quinti dell'umanità, che hanno visioni del mondo totalmente diverse, senza un terreno comune di dialogo. Manca la stessa possibilità di parlare lo stesso linguaggio. Resta il gesto, non la parola.

Scontro tra visioni del mondo

Il cristianesimo non è fondamentalista perché pone al centro l'Amore, la tolleranza verso il ne-

mico, ma vive oggi la sua debolezza, contraddizione, in quanto la tolleranza verso l'altro (che dispone di una Verità più alta della sua) è per il cristiano una condizione antropologica, una visione del mondo. Il cristiano è tollerante proprio come cristiano e il fondamentalismo cristiano è una forma non cristiana, è la propria negazione. Superare l'integralismo significa però indebolire la fede, avere una fede non fermissima. Come uscire da questo circolo vizioso?

Per Cusano le religioni sono vie per dire il medesimo Dio. Quale religione sopporta ciò?

San Paolo dice che occorre credere con "timore" e "tremore", credere non significa sapere se il proprio contenuto di fede è vero: allora è possibile che l'altro abbia più Verità.

Il cristianesimo, in quanto organizza se stesso attorno alle categorie di Amore, destituisce la propria potenza di fede, l'assolutezza del credere.

Tecnica e violenza

Se *logos* (verità) è *polemos* (guerra, conflitto), come portarlo a Parola, come ascoltare lo stesso *logos*? Se *logos* è oggi il "fare", l'attuale terreno comune, il linguaggio unificante, uniformante, la Parola, viene depotenziata, destituita. Vincerà il silenzio (afasia) occidentale, che privilegia l'azione, il far vedere risultati.

La tecnica vincerà, ma a prezzo dell'abolizione di tutte le visioni del mondo, si espanderà senza altro scopo che il proprio potenziamento. La tecnica, come la "volontà di potenza" di Nietzsche, vale per se stessa. L'uomo, privo di orizzonte, a-finalizzato, non più loquente, gestirà linguaggi tutti funzionalizzati, produttivi, formalizzati in codici già prescritti. Si sono costruite regole comuni funzionali, ma a scapito dei terreni di umanizzazione. Ad esempio, la sessualità, ridotta a pornografia, è portata dalla tecnica. Inutili sono i sentimenti, come tempo perduto, improduttivo.

L'esplosione di violenza dei singoli, nello stesso linguaggio, costituisce un sintomo marginale rispetto al processo complessivo di depotenziamento, di privazione violenta della parola.

Umberto Galimberti



Il teologo Franco Barbero affronta quattro "operazioni violente" che riguardano la Bibbia: i nostri vizi abituali nel leggere il testo, i linguaggi violenti e quelli assolutisti che percorrono le scritture, il paradosso della "tenerezza" di un Dio "violento" e dello scandalo - che va preso sul serio - della Bibbia "vera scuola di violenza" per chiunque rifiuti "di usare seriamente i metodi dell'esegesi biblica".

Bibbia e linguaggi violenti

L'argomento si presta a considerazioni di largo respiro. Esse sono al centro della ricerca ermeneutica ed esegetica di oggi. Io mi limito a ricordare, a mo' di accenno, **quattro "operazioni violente"** che hanno a che fare con il testo biblico.

1. Antico e Nuovo Testamento?

Già le nostre dizioni abituali, con le quali ci riferiamo alla Bibbia, sono in certa misura violente. Dire "Vecchio o Antico Testamento" e "Nuovo Testamento" lascia la porta aperta alla precomprensione tradizionale secondo la quale il "Vecchio" sarebbe superato dal "Nuovo" e, quindi, ad esso inferiore. Non è più possibile oggi mantenere questo **codice della superiorità**. Le scritture ebraiche non sono propedeutiche a quelle cristiane. Semmai esistono autocoscienze ed ermeneutiche diverse, quella ebraica e quella cristiana.

Può essere utile, per superare questo **vizio tradizionale**, scegliere altri linguaggi: scritture ebraiche, scritture cristiane.

Non sembri un problema di pura "formalità". Dentro questo linguaggio si è solidificata una ideologia in forza della quale il Dio dell'Antico Testamento sarebbe un giudice severo, e quello del Nuovo Testamento un padre amoroso: l'Antico Testamento ci presenterebbe una morale rozza e il Nuovo Testamento una morale sublime.

Potrei continuare la enumerazione dei **luoghi comuni**. Giustamente Massimo Giuliani ha scritto: "Presentare solo l'evoluzione e l'ermeneutica cristiana della Bibbia ebraica, ignorando l'evoluzione e l'ermeneutica giudaico-rabbinica, e presentarla per di più come "salto qualitativo", oggi non è più accettabile, proprio dal punto di vista strettamente ermeneutico" (1).

Il problema è rilevante anche perché tale impostazione ideologica è visibile **anche su altre questioni teologiche**, come il dialogo tra le religioni (2). Sovente si pensa, in termini inclusivisti, che le altre esperienze religiose siano "anonimamente cristiane" (K. Rahner) o semplicemente destinate a preparare l'incontro con il vangelo. In tal caso esse, quando hanno condotto le persone al cristianesimo, hanno esaurito la loro funzione e possono eclissarsi perché hanno guidato verso la **"pienezza cristiana"**. Altre volte si danno versioni ancora diverse dell'inclusivismo, ma permane sempre l'esclusivismo della pienezza cristiana o della superiorità cristiana.

Su ben altra strada si muovono altre recenti ricerche, con le quali è giunto il tempo di misurarsi seriamente (3).

2. Il ventaglio della violenza

Che la Bibbia sia percorsa in lungo e in largo da linguaggi violenti è oggi solidamente e pacificamente acquisito anche se il fatto, sia per il lettore ingenuo che per il livelli medio della predicazione, continua a rappresentare una seria difficoltà. Posso in questa sede soltanto fare qualche accenno.

La "gamma della violenza" è vastissima: si pensi ai testi di sterminio, alle maledizioni contro le nazioni, ai salmi imprecatori. Ma non sono di diversa natura le pagine del **codice polemico**, così frequenti negli scritti autentici paolini o quelle del **codice caricaturale** così caro a Paolo e al Vangelo di Matteo. Giovanni usa alla perfezione il **codice anti giudaico** per dipingerci i figli del diavolo. La violenza **polemica** ha addirittura reso mostruosi i farisei, dando di essi un ritratto fuori dalla realtà. C'è anche la violenza **maschilista**, che si esprime in mille modi



fino alla "cancellazione del soggetto femminile" o a dizioni come "senza contare le donne e i bambini".

3. Un Dio violento?

Certo, noi siamo più colpiti dal fatto che sovente i linguaggi biblici fanno di Dio un Dio violento. Non è più possibile "scaricare" questo problema, con tutti i suoi risvolti e le sue implicanze, sulle sole scritture ebraiche per mettere le scritture cristiane in una ipotetica luce di mittezza. Il problema di una presentazione di Dio in termini di Dio castigatore esiste in entrambe le scritture. Le scritture cristiane, talune almeno, arrivano al punto di mostrare la morte di Gesù come una **necessaria espiazione violenta** voluta da Dio. Qui Dio viene tragicamente avvicinato agli idoli da placare. Gli studi di Girard che vogliono "assolvere" le scritture cristiane non sembrano affatto convincenti.

L'**umanità** della Bibbia va assunta in tutta la sua crudezza e con tutto lo spessore delle ideologie in essa presenti. Queste scritture non sono un "blocco caduto dal cielo", ma testimonianza di fede di uomini e donne che hanno creduto tra odio e amore, immersi nell'oceano e nell'intricco di culture in cui spesso compaiono tratti violenti, malsani, maschilisti e peggio... Ideologie e violenze passano dal cuore e dalle culture degli Autori **anche sul volto di Dio**. Questo **violentare Dio** è una delle tante "**bruttificazioni**" di Dio, che noi credenti abbiamo operato e operiamo ancora oggi in molti modi. Si pensi all'ultima enciclica papale: letta con attenzione teocentrica, non significa forse mettere sul volto di Dio l'arroganza e la presunzione che, invece, sono da addebitarsi ai gestori del Vaticano? In realtà la teologia e tutti noi spesso siamo stati e siamo "bruttificatori" di Dio.

4. I linguaggi assolutistici

Un'altra violenza è rappresentata dai linguaggi assolutistici che poi finiscono sempre nell'esclusivismo. Basti un esempio fra i tanti possibili: "Non c'è in nessun altro la salvezza. Né esiste, infatti, sotto il cielo altro nome tra gli uomini per mezzo del quale possiamo essere salvati" (Atti 4,12). Questo e altri testi ci riconducono ad un contesto culturale in cui non esiste altra verità che la mia e, nello stesso tempo, ad un contesto comunitario enfatico, affettivo,

confessante, dove il credente esprime la fede che ha "cambiato" la sua vita mettendo tra parentesi la consapevolezza che si tratta di una dimensione personale. Un linguaggio *ad intra* viene usato con valenza universale.

Chi sa usare gli strumenti dei metodi critici e storici, sa che oggi possiamo dire ad una donna: "Sei la donna più bella del mondo" senza volerla presentare al concorso per Miss universo. Si tratta di un frasario **tutto interno ad una relazione**.

La violenza è comunque ben visibile in tanti testi che escludono perentoriamente l'azione di Dio là dove l'Autore intende escluderla o non riesce a riconoscerla. Ho ampiamente trattato questo tema altrove (4).

5. Per finire

Chi si rifiuta di usare seriamente i metodi che l'esegesi biblica mette a nostra disposizione e le emergenze ermeneutiche che il nuovo contesto pluralista evidenzia, incappa in una lettura della Bibbia che **alimenta la cultura e le ideologie violente**.

Leggere oggi la Bibbia con le coordinate esegetiche tradizionali - e solo quelle - fa delle scritture ebraiche e cristiane, almeno in molti passi, una autentica scuola di violenza. La **tenerza** di Dio ci è ampiamente testimoniata dalle scritture dei due testamenti, ma l'involucro della violenza è robusto e denso. Chi ama la dolce Parola non disarmi al primo scandalo! Io accuso "violentemente" chi avrebbe il compito di aprire le porte e tiene le chiavi in tasca, come ha fatto il papa in tante encicliche e come fanno abitualmente troppi predicatori. Amici, amiche: Dio è bello!!

Franco Barbero

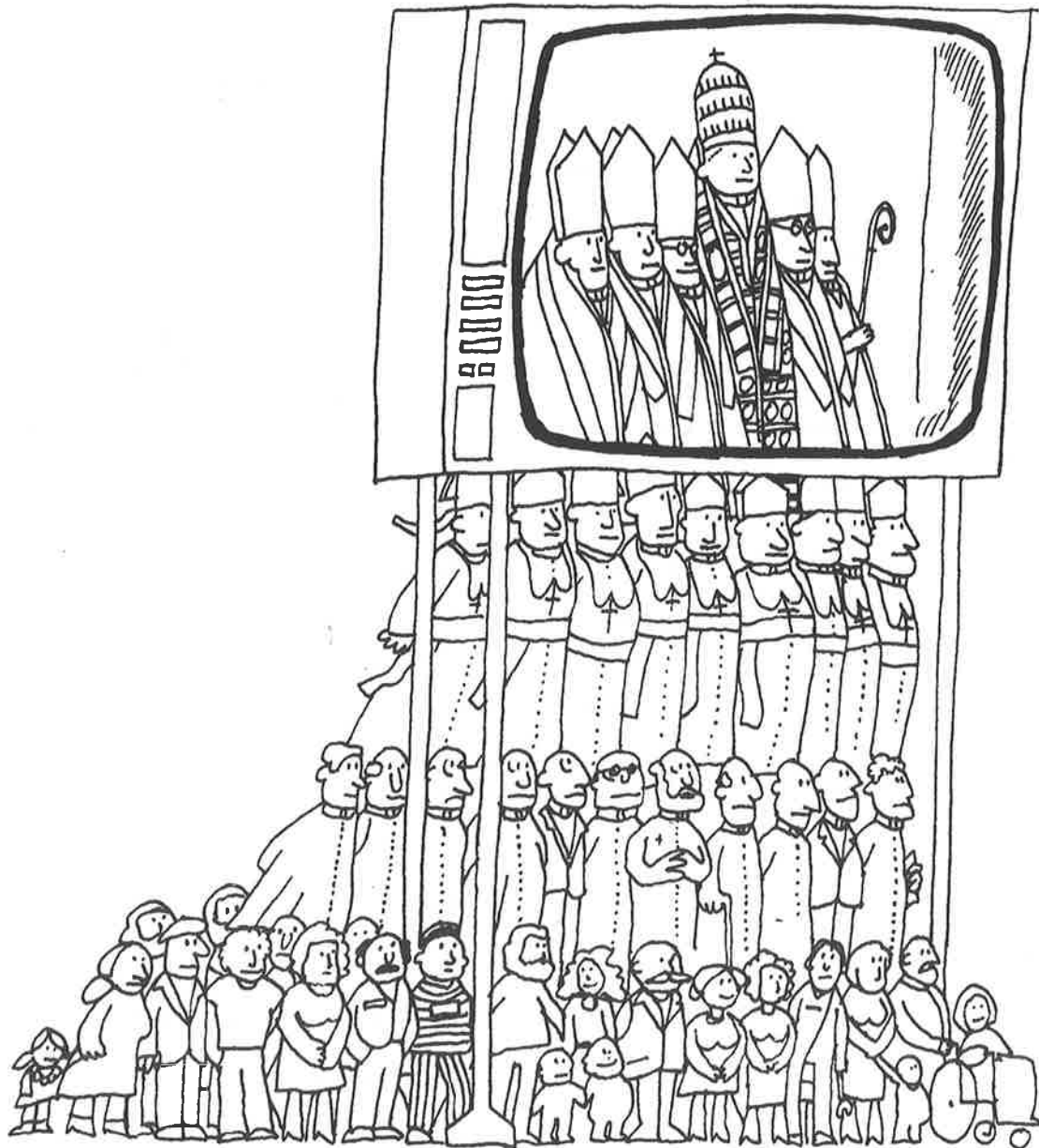
Note:

- 1) Vedi **Studi Fatti Ricerche**, 68/1994, pag. 3.
- 2) GAYIN DICOSTA e ALTRI, **La teologia pluralista delle religioni: un mito?**, Cittadella. Il curatore del volume raccoglie tutta la bibliografia tradizionale.
- 3) JOHN HICK - PAUL KNITTER, **L'unicità cristiana: un mito?**, Cittadella. Un volume prezioso soprattutto sul terreno ermeneutico. PAUL KNITTER, **Nessun altro nome?**,



Queriniana. L'opera più consistente, a mio avviso, per delineare le nuove prospettive e motivarle.

4) VIOTTOLI, n. 2, pagg. 21-22. Si veda GIUSEPPE BARBAGLIO, *Un Dio violento?*, Cittadella.





"La Parola è uscita dal silenzio di Dio", ma è solo attraverso la "via negativa" che il mistico perviene alla visione di Dio, all'unione divina, alla comunicazione pura. Giancarlo Gaeta, docente di Storia del Cristianesimo all'Università di Firenze, condanna "l'ignoranza della stessa nozione di silenzio interiore", come segno di malattia della società occidentale.

Parola e silenzio: l'esperienza dei mistici

1. Tra i segni indubbi di malattia della società occidentale nel nostro tempo c'è l'ignoranza della nozione stessa di silenzio interiore. Si può obiettare che in effetti essa fa parte del vocabolario della più alta esperienza spirituale, e sta più precisamente ad indicare un particolare stato mentale, difficilissimo da raggiungere, in cui cessa il "rumore" di quel groviglio di parole e immagini interiori che ci tiene incessantemente occupati, e lo stesso lavoro del pensiero è sospeso. Cosicché non si sentono più suoni, se non quelli remoti quanto irrilevanti provenienti dal mondo esteriore; e non perché non vi sia più parola, ma perché parola e silenzio coincidono, si identificano, determinando un momento di sospensione, di vuoto, in cui la finitezza e l'eterno si toccano. Dunque, esperienza limite, si dirà, riservata ai pochissimi gratificati dai doni mistici. Certamente è così, ma anche i doni del cielo più alti e gratuiti sono sottoposti quaggiù a condizioni culturali per essere riconosciuti come valori irrinunciabili per la vita stessa della società. Peraltro sarebbe assai improprio confinare l'esperienza della trascendenza nel ristretto ambito religioso, quando è del tutto evidente che, seppure in gradi diversi, essa è essenziale ad ogni autentica operazione spirituale: nell'arte, nella scienza, nella filosofia, nella politica e nello stesso lavoro fisico, se esercitato consapevolmente.

Ora, sono precisamente tali condizioni ad essere per lo più venute meno; per la verità già da tempo, ma oggi in un grado che non lascia più molta speranza ad un loro recupero. Una capacità di silenzio interiore, sia pure del tutto modesta, o anche solo il bisogno consapevole di essa, si manifesta come affermazione della distinzione, della differenza, della discontinuità, in un ordine che è insieme immanente e trascendente. In generale necessita del passaggio

alternato da uno stato allo stato opposto, secondo un ritmo determinato dalla situazione. Così, una composizione musicale o poetica creano per noi un tempo nuovo nella misura in cui ci immergono in un ritmo di suono e silenzio, di parola e silenzio; o meglio, come dice Valéry, "ogni brano musicale è un modo di allontanarsi dal silenzio e di ritornarvi, come l'acqua che cade". Lo stesso per la riflessione e la conversazione: un pensiero autentico si svolge secondo un ritmo, che definisce dal suo interno un rapporto segreto tra i concetti, atto a manifestare ciò che, a propriamente parlare, non esiste; una conversazione è tanto più significativa quanto più stretto è il rapporto tra silenzio e parola, cosicché la pausa comunica quanto il discorso. Lo stesso per il corpo nello spazio: "In ogni forma di vita vi è un ritmo da amare. Ogni vita, per quanto artificiale, è legata alla rotazione diurna del cielo e alle stagioni, altrimenti si morirebbe. Mediante questo ritmo, si resta legati al sole e alle stelle"; così Simone Weil, con parole che sembrano venire da epoche remotissime.

E in effetti, chi è più in grado di sentire come lei "il perpetuo scambio di materia mediante il quale l'essere umano è immerso nel mondo"? Ma senza questo elementare sentire fisico i corpi sono sottomessi a spinte casuali, l'aggressione di forze innaturali che ne distorcono e paralizzano il linguaggio proprio, che è il linguaggio del movimento per arresti successivi, fatto di equilibri continuamente ristabiliti. Un movimento che nel suo svolgersi non comunichi in qualche misura l'idea dell'immobilità, si risolve in velocità pura, cioè fine a se stessa; e dunque il desiderio di primeggiare, cioè di esprimere nella forma più alta la propria arte, si risolve nel perseguimento indefinito del record, cioè nel superamento del limite. Ed è precisamente ciò che oggi accade: velocità e sovraccitazione,



simultaneità, sovrapposizione e interscambiabilità di tutto con tutto, enormemente potenziate dai mezzi di comunicazione di massa, definiscono oramai un modello antropologico pervasivo, a cui è sempre più difficile sottrarsi, e che comunque è l'esatto opposto di una concezione della vita umana che riconosca, non dico al silenzio interiore, ma semplicemente alla pausa, al distacco, alla capacità di attesa e di attenzione un valore irrinunciabile.

2. Nell'antica liturgia di Mitra, si legge questa bella invocazione: "Silenzio, Silenzio, Silenzio, contrassegno del Dio vivente e immutabile, custodiscimi tu, Silenzio!". E ad essa sembra rispondere la parola ferma del cristiano Ignazio di Antiochia: "C'è un solo Dio, rivelato mediante Gesù Cristo suo Figlio, che è la sua Parola uscita dal silenzio". Mistica pagana e mistica cristiana qui non si oppongono, perché si riconoscono in una stessa conoscenza, seppure espressa in forme inconfondibili. Per la prima, la contemplazione della bellezza del Bene è possibile solo allorché non se ne può più dire nulla, giacché "la conoscenza che se ne trae è silenzio divino, abolizione di tutti i sensi. E colui che l'ha percepita una volta, questa Bellezza, non può più percepire null'altro; colui che l'ha contemplata una volta non può più contemplare altro, non può più sentire parlare di altro, e, infine, non può nemmeno muovere il corpo: perdendo la consapevolezza di ogni sensazione, di ogni moto corporeo, rimane infatti quieto; inondando con la sua luce tutto l'intelletto, questa Bellezza ha parimenti illuminato l'anima intera, attirandola attraverso il corpo, e trasformando così l'uomo intero nell'Essenza".

Potremmo riassumere questa meditazione, tratta dal *Corpo ermetico*, parafrasando le parole del Prologo giovanneo: ciò che è in principio è il Silenzio, e il Silenzio è Dio. Il fatto che, come afferma Ignazio, la Parola è uscita dal silenzio di Dio, non modifica la "via negativa" per la quale soltanto il mistico perviene alla visione di Dio, all'unione divina. E tuttavia Dio, nella creazione e nella storia, è Parola; egli non è solo silenzio, lontananza infinita, pura alterità, ma è identità inscindibile di silenzio e parola. Si legge nel Vangelo di Giovanni: "Nessuno è asceso al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo"; egli, che è la Sapienza di Dio, il suo Logos, ci rende sensibile l'ordine del mondo trascendente, e quindi ci rende possibile

l'ascesa per imitazione di lui. Per questo il Logos non comunica alcuna dottrina, ma attrae verso di sé, verso il Silenzio; la parola è detta per segnare la Via verso la Verità e la Vita, che sono ancora egli stesso: "Chi vede me ha visto il Padre".

3. Scrive Michel de Certeau, nello splendido *Fabula mistica* "Parlare e udire: il binomio definisce lo spazio in cui si effettuano i procedimenti dei mistici". Il desiderio ardente di immergersi nel grande silenzio di Dio, facendo silenzio in sé e attorno a sé, non toglie la contraddittoria certezza che egli parla, poiché, come dice Giovanni della Croce, lo Spirito è "colui che parla". E, in effetti, egli parla attraverso i segni divini diffusi nelle bellezze del creato, e, a un livello più alto, parla per mezzo delle verità della Scrittura, ovvero delle "opere dell'incarnazione del Verbo e dei misteri della fede"; ma soprattutto parla interiormente attraverso le creature che hanno una conoscenza di Dio e cercano in qualche modo, balbettando, di comunicare il sentimento e l'esperienza della divinità. È importante questa gradazione del Verbo, proposta dal grande mistico spagnolo nel suo *Cantico spirituale*, perché ad ogni tappa il colloquio dell'anima con Dio è vissuto nella consapevolezza dolorosa del limite della parola, che quanto più si fa alta e diretta, tanto più si fa oscura nella sua essenzialità rivelatrice. L'anima ammira nella bellezza del creato i segni divini che vi sono impressi, e conosce le verità della Scrittura che le annunciano i misteri della fede; ma queste sono ancora comunicazioni esteriori, che dicono troppo e troppo poco, perché in esse vi è come un eccesso di segni esteriori. La parola che colpisce fino in fondo l'anima e produce l'inguaribile malattia d'amore, è invece soltanto un balbettio, si esprime "nel linguaggio degli infanti"; essa non può essere pienamente compresa, e quindi neppure la si sa dire, "quantunque la si sappia sentire". Sentire la parola, cioè percepirla con la totalità del proprio essere, è dunque ciò che consente davvero il colloquio d'amore con Dio, al limite tra suono e silenzio.

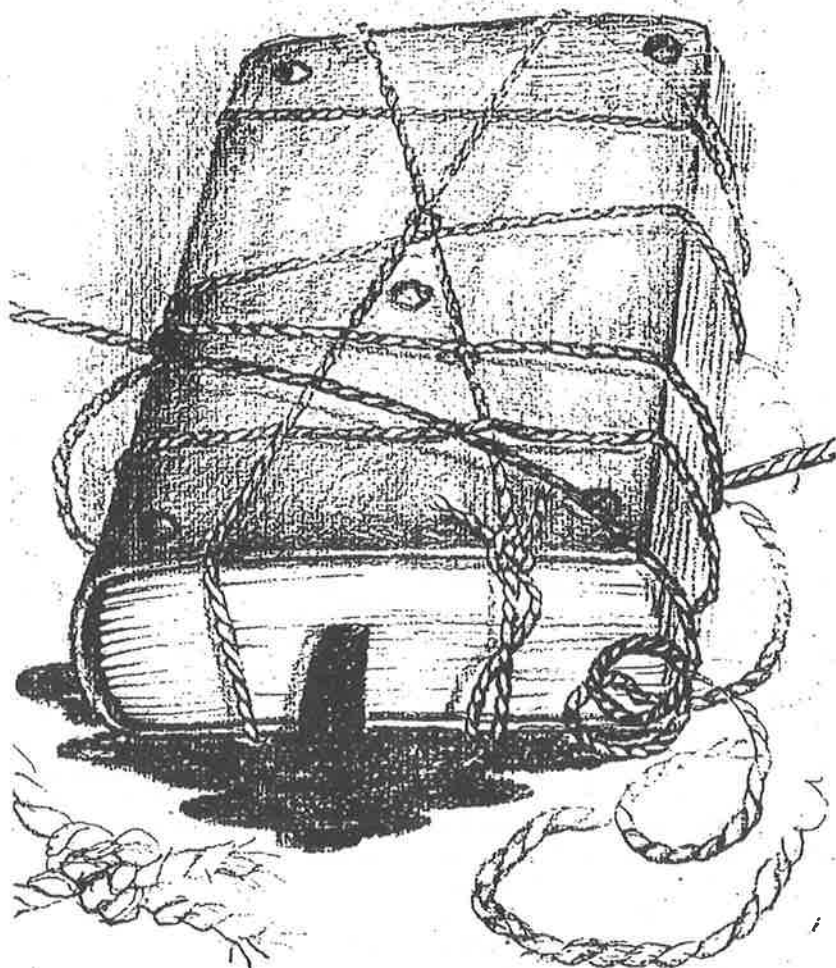
Ma come porsi in ascolto di qualcosa che sfugge, di "un non so che" inafferrabile per la semplice facoltà conoscitiva? Occorre innanzitutto imparare ad ascoltare con l'insieme delle proprie facoltà fisiche, mentali e spirituali. Occorre produrre il silenzio interiore, cioè il vuoto che consente all'anima di udire se stessa,



e alla Parola di risuonare in essa. Si tratta di una operazione tutta in negativo: fare il vuoto in sè; altrimenti tale voce è coperta da una molteplicità di rumori o anche da voci "razionali", che inducono il convincimento che oramai la Parola risuoni solo esteriormente, nella Scrittura o altrove, ma taccia per l'anima che aspira a un colloquio intimo. L'esperienza mistica rovescia questa situazione "normale", e proprio in quanto esperienza soggettiva, che si distingue dai saperi costituiti, tende a creare uno spazio proprio, in cui possa esprimersi il desiderio del colloquio con l'altro; e a creare un linguaggio che,

pur fatto di segni comuni, è udibile all'esterno soltanto come "un non so che", che eccita a sua volta il desiderio dell'altro. Così, il linguaggio dei mistici è comunicazione pura, che risuona in sè: per chi parla e per chi ascolta, che cancella i segni nel momento stesso in cui li usa, rimandando costantemente a se stessi e all'altro. E' il modello ideale della comunicazione, senza il quale non si dà, a propriamente parlare, né arte, né pensiero, né religione, né effettiva comunicazione tra gli individui.

Giancarlo Gaeta





Il linguaggio, come ragione, unisce gli uomini a Dio e tra di loro, ma anche divide, confonde, inganna, uccide, allontana dalla natura e dalla verità. Nadia Lucchesi, docente di filosofia, invita a ritrovare la gratitudine per il dono della vita e della parola, ad accettare il limite e valorizzare la relazione.

Il dono della vita e della parola

“In principio era il Verbo. Il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio”: Giovanni indica nel Logos (il Verbo, la Parola) il Divino, l’origine, insieme identica e differente, da quel Dio che tutte le cose ha creato. Per mezzo di lui: il Logos è il Cristo, *metaxù*, tramite tra Dio e creature, luce che viene nel mondo e si incarna, si fa parola umana. Anche i Greci vedevano nel Logos ciò che rende l’uomo simile agli dei: lui, che pure è mortale, ha infatti nel linguaggio uno strumento formidabile che, in quanto manifestazione della ragione (Logos essa stessa), gli consente di essere più che un animale. Di costruire *polis*.

Quale che sia la sua origine, il linguaggio, nel suo mostrarsi come pensiero e ragione, è dunque qualcosa che “lega”, unisce, gli uomini e Dio, gli uomini e gli uomini. Così vuole l’Evangelista.

Ma, ci dicono i filosofi, il linguaggio anche divide, confonde, allontana, inganna, cancella, uccide. Già il Logos di Parmenide agisce nel giudicare (*krinein*), che è un distinguere e un separare, e che funziona solo riducendo la complessità e la plurisemanticità del racconto mitico. Sono però i *‘dissoi logoi’* (doppi discorsi) dei sofisti che svelano la sfera del linguaggio come il luogo di ogni possibile inganno, menzogna e conflitto. La modernità è diffidente delle ambiguità, della doppiezza del linguaggio, tanto più quanto aspira ad uno strumento linguistico “scientifico”, capace di superare qualsiasi imprecisione e di negare ogni spazio alla equivocità dei termini: da Bacone a Galilei, a Hobbes, gli *‘idola fori’* (i pre-giudizi linguistici) sono tra i più temuti ostacoli allo sviluppo del sapere oggettivo, universale, della scienza e del progresso. Che consiste nella potenza, nella forza del dominio che l’uomo esercita sulla natura: si tratta di un *‘Temporis partus masculus’*, figlio maschio del tempo, come lo chiamava Bacone.

Divenuto uno degli ambiti privilegiati della riflessione contemporanea, il linguaggio-logos è

indagato come ciò che allontana l’uomo dalla Natura, dalla Verità, dagli altri uomini. Le parole prendono il posto delle cose, la comunicazione è resa impossibile dalla diversità dei sistemi linguistici, la pluralità non trova rappresentazione nella uni-versalità dell’astrazione concettuale, logica. L’uomo sconta così la negatività del linguaggio, ciò per cui “nel nome è tolto il suo essere empirico, cioè che esso è un concreto, un molteplice in sé, un vivente e un essente, ed è trasformato in un ideale puramente semplice in sé. Il primo atto mediante il quale Adamo ha costituito la sua signoria sugli animali è che egli diede loro un nome, cioè che li negò come esseri indipendenti da lui e li rese per sé ideali.” Dunque nel linguaggio c’è anche la morte. Hegel lo dice con straordinaria chiarezza e forza: è necessario cancellare il concreto, il molteplice, la vita, la natura nella sua complessità per lasciare posto alla semplicità dell’Idea (1).

Nelle sue parole, inoltre, noi troviamo anche qualcosa di più, una traccia che ci riporta al testo biblico, alla scena primigenia, al grande racconto dell’origine, in cui, a ben vedere, le morti sono però due.

“In principio Iddio creò il cielo e la terra... Iddio disse...”.

A chi Dio parla? Se anche solo a se stesso, lo fa per aprire uno spazio tra essere ed essere, e mentre dice, vengono al mondo gli esseri. Vengono al mondo il maschio e la femmina, creati insieme a sua immagine e somiglianza (Gen 1,27). E’ il sesto giorno. Poi (quando?) la femmina creata insieme al maschio scompare: Adamo è solo nell’Eden e a lui Dio conduce una nuova creatura, tratta dalla sua costola, affinché le sia dato il nome, come a tutti gli animali. Adamo la chiama per nome, la dice “donna”. Lei tace. Se parla, è con il serpente, un animale.

Le è accaduto, come diceva Hegel, di essere “tolta” per quello che era, un concreto, un molteplice, un vivente ed essente, e di essere trasfor-



mata in un "ideale", qualcosa che esiste per Adamo. Ma il testo biblico è più esplicito del filosofo idealista, perché descrive un'altra trasformazione: la donna è diventata bestiale, un essere degradato, un animale. La sua dignità cancellata, la sua parola vanificata. D'ora in poi, dopo questa cancellazione, il logos è l'espressione di lui, che dice il mondo e dice lei. E' unico il parlante e unico il linguaggio: perciò si presenta come universale, oggettivo, neutro (2).

Nella drammatica storia dell'origine, le morti sono, lo dicevamo, due: muoiono la Natura e la femmina come soggetti, Adamo impone loro il suo nome, cioè ne ha il controllo e il dominio.

Questo logos non ha nulla di divino: è solo 'loicus, vel diabolicus': divide l'u(o)manità dalla natura, separa fatti e interpretazioni, parole e cose e, mentre fa tutto questo, pretende all'Unità, all'Universalità, all'assoluta Identità. Cancellando la pluralità, occultando la differenza.

I parlanti sono due, da sempre lo sono, ma una è diventata la materia muta sulla quale si innalza il pensiero di Uno (3). Leggiamo dagli *Excerpta ex Theodoto* di Valentino (teologo gnostico egizio): "Il silenzio (*sighé*) essendo madre di tutte le cose che sono state emesse dall'Abisso, ciò che non poteva dire dell'indicibile ha taciuto, ciò che ha compreso, lo ha chiamato incomprensibile" (4).

Se c'è una madre, essa è dunque silenziosa (ciò che non poteva dire ha taciuto), incapace di rendere ragione (ciò che ha compreso, lo ha chiamato incomprensibile)? O forse è solo nella impossibilità di dire, e rispettosa del mistero che si nasconde nel linguaggio?

Nel linguaggio non c'è in ogni modo spazio per il femminile ma, nella necessità di presentarsi come garante di un ordine universale, anche il parlante maschile deve occultare la propria identità, per non doverla riconoscere necessariamente parziale, mortale, sessuata: così la sfera del linguaggio diventa il Neutro, che non può costitutivamente prevedere differenze, dal momento che nasce nella cancellazione della differenza originaria, dei due sessi.

E' sicuramente anche qui la violenza del linguaggio: nella sua pretesa di neutralità e di universalità.

La tentazione del Neutro è molto forte oggi, soprattutto per le donne: la neutralità del discorso sembra promettere una soluzione indolore al problema di significare la differenza sessuale, di significarsi come soggetti femminili; mette nella

condizione di considerare superato e risolto il conflitto tra la parola di Uno e il silenzio dell'altra.

Uscire dalla comoda nicchia della neutralità è difficile: c'è da "ritornare a una fase anteriore, all'origine, per imparare a raccoglierci in noi stessi e pensare. Infatti pensare a partire dall'uomo come uno non è ancora pensare. E il lavoro del negativo messo così in opera, in pratica, non riguarda un negativo reale, anche se è una mortificazione" (5): la morte è quella dell'altra, del corpo, dello spazio della effettiva comunicazione.

Uscire dal Neutro è compito che alcune donne oggi si sono assunte per guadagnare non solo per se stesse una dimensione teoretica ed etica, per ricondurre il lavoro del pensiero ad opera di costruzione, per compiere la fatica incessante di mettere al mondo il mondo, nella carne e nella parola (6).

Ma quale parola, quale linguaggio rendono possibile questa impresa? Come si può, avendo presenti le insidie della comunicazione e i paradossi del dialogo, avere fiducia nella dimensione divina del logos, nella sua funzione di *metaxù* (mediatore), di cui il pensiero antico si rammenta, ma che destina soprattutto ad un ambito teologico?

C'è un passo di Benjamin che mi dà da pensare e che mi interroga proprio su questo nodo della riflessione. Egli, cercando di sfuggire alla "ciarla" che caratterizza il progetto politico, propone di andare verso la parola "magica", al muto che essa contiene non fuori di sé, ma dentro se stessa, poiché in essa sta la vera efficacia dell'azione che, in quanto tale, parola non è (7).

Il "muto" che agisce nella parola è, secondo me, quello che il logos ha cercato di annullare: lo spazio per l'alterità, l'esitazione alla chiusura definitiva in una formula, in un concetto, in una definizione, di cui parla anche Bateson (8), la distanza che non è assoluta frattura, ma agio vitale tra Due.

Perché Due è il presupposto indispensabile della comunicazione e dello scambio, altrimenti, come ricorda Esposito, ci consegnamo ineludibilmente all'esito del lager: esso è il "volto terribile che può assumere la comunità umana una volta resa totalmente immanente a se stessa, sottratta ad ogni alterità, unificata dalla logica soffocante del Medesimo" (9).

Due all'origine sono i parlanti e il divino sta nel loro dire da sé, ma solo se c'è spazio, se si

produce distanza tra i Due, tra la madre e la figlia, il figlio. E proprio di questo la madre è soprattutto capace: dopo aver insegnato a parlare, sa fare spazio, ritrarsi e tacere, rispettare il mistero dell'essere, senza condannarsi all'insignificanza.

Apprendiamo così, insieme a **questa** parola, la fiducia che essa è davvero efficace, perché non prevarica, non cancella, benedice e conforta. Lascia essere, fa essere. Non resta che ripartire: da qui. Riconoscere la propria origine da madre, ritrovare la gratitudine per il dono della vita e della parola, accettare il limite e la parzialità come dato costitutivo di ogni essere umano, valorizzare la relazione, perché nessuna/o viene al mondo come Soggetto e tutte/i siamo creature, in rapporto prima con chi al mondo ci ha messo, poi con l'intera umanità (10).

E' già una ricchezza condivisibile quella prodotta dal pensiero della differenza sessuale e consente al linguaggio di accedere alla sfera del divino, che è l'impersonale aspirazione al Bene, non l'universale; che è trascendente, ma non insensibile; spirituale ma non astratto. In modo che il logos si faccia infine parola: nome, voce, fiato e calore; legame, non laccio; vincolo, non violenza.

Nadia Lucchesi

Note:

1) Cfr. G. W. F. Hegel, **Filosofia dello spirito jenesse**, a cura di G. Cantillo, Bari 1971, p. 25.

Sul tema del rapporto tra violenza e linguaggio, la letteratura contemporanea è vastissima. Suggestivo, come primo approccio, le seguenti letture:

- G. Agamben, **Il linguaggio e la morte**, Einaudi editore, Torino 1982;

- R. Esposito, **Nove pensieri sulla politica**, Il Mulino, Bologna 1993.

Heidegger coglie pienamente il legame tra il linguaggio e l'esperienza della morte, quando

sostiene che entrambi sono propri solo degli esseri umani (cfr. M. Heidegger, **In cammino verso il linguaggio**, Mursia, Milano 1990, p. 196). Tuttavia dimentica che questo vale nella stessa misura anche per la nascita: solo gli esseri umani la vivono con consapevolezza e con intenzionalità, il che la caratterizza in senso ancora più forte come attributo dell'umanità, come tratto costitutivo della sua possibilità d'esistenza.

Perché questo fatto fosse visibile al pensiero, c'è voluto il contributo di una donna come Hannah Arendt, che sottolinea come, prima di tutto, gli esseri umani vengano al mondo e in esso appaiano agli altri esseri umani. Cfr. H. Arendt, **La vita della mente**, Il Mulino, Bologna 1987, p. 98 e sgg.

2) Si veda il saggio di Adriana Cavarero, **Per una teoria della differenza sessuale**, in AA. VV., **Diotima. Il pensiero della differenza sessuale**, La Tartaruga edizioni, Milano 1987.

3) Queste tematiche sono state con ampiezza affrontate e argomentate nelle opere di Luce Irigaray, filosofa e psicanalista francese, i cui lavori hanno costituito il primo avvio della teoria della differenza sessuale.

4) Cfr. G. Agamben, op. cit., p. 79.

5) Cfr. L. Irigaray, **Amo a te**, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 47.

6) Cfr. il saggio di W. Tomasi, **La tentazione del neutro**, in *Diotima*, op. cit.

7) Cfr. R. Esposito, op. cit., p. 166.

8) E' interessante seguire la riflessione che sul lavoro di Gregory Bateson è condotta da Pier Aldo Rovatti, in **"Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio"**, saggio edito da Feltrinelli, Milano 1994.

9) Cfr. Esposito, op. cit., p. 175.

10) La più convincente e rigorosa proposta in questo senso viene da Luisa Muraro e dai suoi lavori, in particolare da **"L'ordine simbolico della Madre"**, Editori Riuniti, Roma 1991. Sulla "misura materna" che il linguaggio perde nel suo uso e abuso è da leggere l'articolo pubblicato da Muraro in **Aut-Aut**, nr. 260-261, Milano 1994, dal titolo: **"Lo splendore di avere un linguaggio"**.



La violenza della parola

La parola è l'origine stessa dell'esistenza dell'uomo in quanto tale, non semplice abilità come un'altra. Secondo il filosofo Mario Ruggenini in questa origine è riposto il segreto del rapporto tragico tra l'uomo e la natura, fondato sulla responsabilità che la possibilità di parlare conferisce all'uomo: luogo tragico del conflitto tra bene e male.

La radice del bene e del male

Se l'uomo è uomo perché parla, il linguaggio custodisce il segreto del suo essere. Questa semplice considerazione risuona dai tempi più antichi nel detto greco che presenta l'uomo come "il vivente che ha il discorso": *zōion lògon échon*, il solo tra i viventi che sia dotato di parola. La raffigurazione diffusa che attraversa le antiche narrazioni è quella dell'essere che si distingue dagli altri in quanto li chiama tutti per nome; a lui soltanto è dato di essere in rapporto con gli dei, egli solo benedice il cielo propizio e la terra benefica, mentre si industria per proteggersi dalle minacce incombenti. L'uomo è dunque **l'essere della parola**; ma questo significa che la parola è qualcosa dell'uomo, una sua facoltà, un suo potere? o non è piuttosto l'uomo qualcosa del linguaggio, nel senso che non è pensabile esistenza umana al di fuori dell'elemento da cui essa sembra attingere la sua umanità?

"E apprese la parola e il pensiero veloce come il vento e l'attenzione alle leggi e come trovare riparo dai geli inospitali e dai rovesci notturni delle piogge; così esperto di tutto, al destino non va mai incontro alla cieca; dall'Ade soltanto non troverà scampo. Ma ha pur trovato rimedio a morbi invincibili" (Sofocle, **Antigone**, primo stasimo).

Il fatto di parlare decide del rapporto dell'uomo col mondo, secondo un'altra testimonianza di grande significato, quella di Platone. Questi ribadisce che l'uomo, l'unico tra i viventi ad avere consuetudine con gli dei, "avendo imparato ad articolare voce e nomi, è in grado di inventare abitazioni e indumenti, calzature e coperte, e di trovare il cibo che proviene dalla terra" (**Protagora**, 322 a 6-8).

L'insistenza dei testi più antichi e solenni

nell'acquistare la parola come prima risorsa dell'essere dell'uomo, fa comprendere come essa non si lasci semplicemente elencare come uno tra i prodigi di cui il suo essere è capace, ma rappresenti quello da cui gli altri quasi conseguono, la differenza rispetto agli altri viventi che lo destina a essere nel mondo quello che solo lui può essere. Dunque, l'origine stessa del suo esistere in quanto uomo, piuttosto che un'abilità tra le altre, a cui può essere semplicemente addestrato. In quest'origine è riposto il segreto del **rapporto tragico** che egli intrattiene con la natura, perché è fondata nella responsabilità che egli, da parlante, deve assumersi rispetto alla comunità a cui appartiene e alla natura stessa, da cui non cessa di dipendere e a cui deve obbedienza. **Il tragico dell'esistenza**, da cui nulla e nessuno la può redimere, ma che ogni uomo deve sostenere fino in fondo, è così legato alla sua destinazione a parlare. In questo sta, piuttosto che la sua grandezza e dignità metafisica, il suo mistero impenetrabile.

Se infatti l'uomo va incontro al mondo armato delle risorse inesauribili che gli mette a disposizione il linguaggio (**pantopòros**, "esperto di tutto", lo dice la seconda strofa del primo stasimo di **Antigone**, appena citata), dal linguaggio stesso, in cui si radica il suo potere tremendo, è però esposta alla sfida radicale di doversi decidere tra male e bene. Attraverso questa sfida il tragico entra nel mondo. L'essere della parola si trova a dover decidere della propria appartenenza alla comunità politica, che è una comunità di discorsi e si regge sull'esperienza comune (**koinonìa**), messa a fuoco nel colloquio e nel dibattito (**dià-logos**), del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. La vita della **pòlis** domanda la giustizia che le parole fanno valere e bandisce la violenza delle parole che offendono la vita comune. In essa acquisisce una posizione eminente chi la promuove osservandone le leg-



gi, mentre si esclude da essa chi si macchia di infamie.

Questa opposizione tra chi primeggia nella città per il proprio impegno etico-politico e chi, invece, se ne separa per la propria malvagità - tra lo **hypsipolis** e lo **apolis**, il senza patria - rileva quella precedente tra il **pantopòros**, l'esperto in tutto, e l'**àporos**, l'inesperto, colui che è sprovvisto delle risorse necessarie a vivere nel mondo; ne integra il senso nel momento in cui la sottopone alla necessaria misura. Non è sufficiente per l'uomo essere potente in virtù della parola; è necessario, prima di tutto, essere giusto, e cioè trovare nel discorso stesso la misura di giustizia che fissa i confini delle possibilità di esperienza aperte dal linguaggio. Al di là di questi limiti il **linguaggio diviene violenza**, di ognuno sugli altri, di tutti sulla natura che li fa esistere.

La nuova opposizione porta in luce la duplice componente essenziale, che la prima lasciava in ombra, del rapporto che l'uomo intrattiene col mondo in quanto essere di parola. *In primo luogo* nessuno parla da solo, ma per il fatto di parlare è in rapporto non solo con le cose e gli eventi naturali, ma con gli altri parlanti. Per ogni essere che accede, direttamente o indirettamente, al colloquio delle esistenze (dunque anche per l'infante e pure per quegli uomini a cui sembra negato dalla natura un uso pieno della parola), stare in discorso è avere accesso alle risorse comuni, a una natura che ci è da sempre familiare e che tuttavia continuiamo a scrutare, in noi e fuori di noi, con timoroso rispetto, ora con confidente gratitudine, ora con angoscia e sgomento.

In secondo luogo, questa comunanza fondamentale, vale a dire la possibilità di parlare gli uni con gli altri che ci fa esistere come uomini, è però il **luogo tragico** del conflitto tra bene e male, non solo dello scambio e del conforto reciproco, ma anche della sopraffazione degli uni contro gli altri, dell'inganno e dell'odio. Essa può produrre altresì la prevaricazione nei confronti della natura, lo sfrenamento di una volontà di sfruttamento illimitata, in cui si rivela l'aspetto perverso dell'inesauribile invenzione di risorse di cui il linguaggio rende capace l'uomo. Il colloquio, il destino che ci accomuna nell'esperienza linguistica del mondo, appare a questo punto come **la scena originaria** in cui la violenza si produce come **violenza morale**, chiamando in causa la responsabilità del parlante. In questa

violenza empia, essa si esercita contro la natura in generale, ridotta a materiale utilizzabile, o a serbatoio inesauribile di energia, disconoscendone dunque la sacralità inviolabile; tale violenza profana la vita stessa, in tutte le sue manifestazioni, uomo incluso, in quanto la vita è natura e la natura è vita. **Ma in quanto si rivolge specificamente contro gli esseri viventi, l'empietà manifesta il volto crudele della violenza**, in quanto prevaricazione specifica dell'uomo sull'uomo.

Intendiamo dire così che la potenza tremenda degli elementi naturali, che si scatena rivelando all'uomo soltanto la precarietà irrimediabile del suo essere, può dirsi crudele, ma in senso traslato, perché sembra non tenere alcun conto dell'uomo che pure ha allevato, ma che ora abbandona a se stesso. Ma forse l'uomo che si sente vittima chiede troppo alla natura, da cui ha già avuto tutto quello di cui ha potuto godere. In quanto essa travolge in se stessa ogni ordinamento, e dunque l'esistenza stessa dell'uomo, si rivela come **il tremendo**, sottratto ad ogni calcolo umano, nel quale non si può non riconoscere **uno dei volti imperscrutabili del sacro**. Non l'unico, certo uno dei più difficili da sostenere. Ma non vi è religione, né kerygma, né elaborazione teologica, che possa mitigare lo sgomento, anzi lo scandalo dell'uomo che si sente annullato dallo strapotere della natura, come sa bene ogni progetto di teodicea, votato, secondo il verdetto di Kant, al fallimento. Esso infatti è prodotto dall'arroganza della ragione la quale, disconoscendo i propri limiti, chiama Dio in giudizio.

Di questo strapotere della natura, comunque, solo l'essere dell'uomo può rivelare e raccontare la dismisura nel momento stesso in cui qualsiasi resistenza e risorsa umana è travolta. Esso rivela così che al sacro, a cui appartiene la delimitazione e la protezione dell'ordine nei rapporti tra gli uomini e con la natura, appartiene altresì l'eccesso attraverso cui si manifesta il lato tremendo della sua indisponibilità a sottostare ai calcoli dell'uomo, per quanto questi possano essere giustificati da un senso fondamentale di pietà per il proprio destino sulla terra. Ma per l'esperienza religiosa dell'esistenza finita nessun compianto ha il diritto di convertirsi in risentimento e pretesa di risarcimento. E' il sacro ad assegnare all'esistenza umana i limiti della sua finitezza, senza che questa possa valersene per circoscrivere i limiti del mistero in cui esso si sottrae ad



ogni rendiconto della ragione umana. Anche per il Dio cristiano vale, come scrive Agostino, che "se lo comprendi, non è più Dio". **L'incomprensibile è l'alterità irriducibile**, che dall'abisso del suo mistero evoca tuttavia la parola dell'uomo, rendendo ciascuno debitore di parola all'altro con cui è in discorso.

Questa situazione di corresponsabilità - questa destinazione al colloquio - produce la condizione tragica in cui l'uomo ha da decidere tra bene e male. Nessuno può sottrarsi al colloquio che permette agli uomini di abitare il mondo. Nessuno può negare all'altro la parola che l'altro **inevitabilmente** gli richiede. Anche il silenzio più ostinato, o più rispettoso, diventa parola: minaccia furibonda, che fa tremare, oppure conforto discreto, ma intimo e partecipe, quale talora nessuna parola può dare. Solo il colloquio delle esistenze, occorre ribadirlo, è la scena vera e propria della violenza che evoca le ragioni insondabili del bene e del male. Vi può essere una violenza della parola che aiuta a vivere, in quanto ridesta chi la subisce, attraverso il dolore, a nuove possibilità di vita. Persino Socrate usava violenza: contro le consuetudini di pensiero, ma soprattutto di vita, dei propri concittadini. Per non dire di Gesù, secondo il racconto tramandato dalla tradizione evangelica. Per non dire di qualsiasi parola che libera, in quanto sovverte modi di vita divenuti oppressivi, senza che se ne avvedano coloro stessi che ritengono di trarne profitto.

La parola dell'uomo rivolta agli altri uomini rinvia, in quanto parola benefica, suscitatrice di vita, al mistero da cui proviene. Infatti la parola non è mai soltanto parola dell'uomo, ma attraverso di essa si annuncia l'alterità a cui da ultimo ciascuno rende conto di sé, **la misura del sacro**, ora eccessiva e troppo pesante da sostenere, ora leggera e confortante, anzi esaltante: fino all'entusiasmo, quando l'uomo avverte la presenza nascosta del Dio. Ma la violenza può essere

empia e crudele, quando, dicevamo, mortifica nell'altro l'inviolabilità del mistero che tiene gli uomini in colloquio. Anche qui, anche nella profanazione, accade il sacro: anche il male è rivelazione del sacro, a cui l'esistenza dell'uomo appartiene. Male e bene accadono nel linguaggio, a partire dalla destinazione dell'uomo a parlare, perché in virtù di tale destinazione il sacro stesso si rivela all'uomo come il mistero del suo essere al mondo.

Se dunque nessuno può mai negare all'altro la parola, di cui è richiesto in modo diretto o anche soltanto implicito (esistere è essere insieme e dunque essere in colloquio, in qualsiasi forma), ciascuno è responsabile, rispetto alle richieste che lo interpellano, delle risposte in cui impegna il proprio essere. Ognuna si lascia misurare in termini di bene e di male, anche se la misura è estremamente difficile e sfugge, alla fine, al controllo di qualsiasi istanza definitiva, ma esige di essere continuamente reinterpretata. **La misura è sacra**. In virtù di essa l'uomo abita la terra come esistenza finita ed esercita attraverso le sue parole un potere di vita e di morte, di cui in realtà non dispone e che tuttavia si produce attraverso la responsabilità di parola che si deve assumere. Di questo ammonisce Gesù nel discorso sul monte: "Avete udito che fu detto agli antichi : **Non ucciderai** e se qualcuno uccide sarà passibile di giudizio. Io, però, vi dico: Chiunque si adira contro il suo fratello sarà passibile di giudizio. Chi al suo fratello **dice** 'raca' sarà passibile del sinedrio, chi gli **dice** 'stolto' sarà passibile delle geenna del fuoco" (Mt 5,21-22). Se l'uomo vive della parola che è chiamato ad ascoltare e a corrispondere all'altro uomo, dalla parola che pronuncia e che gli viene scagliata contro come un'arma può essere espulso, colpevole o vittima, dalla comunione di discorso a cui appartiene.

Mario Ruggenini



La violenza della parola

La crisi del linguaggio non è frutto di una degenerazione. La perdita di significato e l'imporre violenza delle immagini - "cose-in-sè" - forse sono, per il filosofo Massimo Donà, inscritte "nell'originario carattere della parola".

Il non senso è il destino della parola

Che il nostro sia un tempo di ostentata esibizione, nonché 'estetizzazione' della violenza, è fin quasi banale dire. I mass-media hanno reso tanto 'familiare' questo fenomeno, da farci perdere gradualmente quella necessaria 'di-stanza' senza la quale l'abissale mostruosità di certi suoi modi rischia davvero di venire meno, ossia di mutarsi in momento della più insignificante quotidianità.

Al punto che la stessa ossessiva interrogazione ostentata da parte di chi lavora con i 'media', nella forma di una messa in discussione del proprio ruolo e dei pericoli da esso comportati (il sempre più frequente chiedersi se sia o meno giusto 'mostrare' determinate forme di violenza, parlarne, o comunque riferirne), finisce per diventare esso stesso motivo di amplificazione di tale esibizione, rendendo quindi del tutto 'apparente' ed inutile la domanda o comunque la stessa posizione del problema.

Ma la violenza è oggi, sempre di più, qualcosa che passa innanzitutto attraverso il linguaggio - sempre più prepotentemente 'visivo' o 'delle immagini'. Anche il linguaggio verbale, comunque, fa la sua parte, e cerca disperatamente - radicalizzando così la propria violenza - di 'farsi sentire', in quella giungla di immagini che rispetto ad esso sono comunque sempre più efficaci.

Per essere, per imporsi all'attenzione, ormai, non si può che esagerare, spingendola sino al proprio limite, la forza d'urto delle espressioni linguistiche; perciò il linguaggio si fa 'urlato', offuscando quella che potrebbe essere una recezione critica e meditata dei messaggi proposti.

Tutto ciò, al limite del ventesimo secolo, dopo lunghe fasi di gestazione; dopo che il linguaggio, cioè, s'era a lungo configurato quale espressione di un paziente atto della riflessione (assolutamente ignaro dei vortici comunicativi del tempo presente).

Ma, si può per questo parlare di 'degenerazione'? - come se qualcosa fosse sopraggiunto ad intaccare la supposta nobiltà del linguaggio (quella

cui da tempo avevamo consegnato tutte le nostre speranze per un'umanità finalmente rigenerata). Il fatto è che le cose sono molto meno semplici di quanto potrebbe sembrare.

Una delle caratteristiche fondamentali del nostro tempo è che, sempre più evidentemente, i segni, le parole - tutto ciò che sino a qualche tempo fa sarebbe stato immediatamente identificato con un'idea determinata, con un significato funzionalmente costituito - non riescono più ad opporre resistenza a quello che è il loro uso del tutto indiscriminato. Essi sono resi così adattabili alle situazioni più diverse, da quelle di natura pubblicitaria a quelle più propriamente 'estetiche' - nel senso kantiano del termine (in quanto fatte oggetto di un autentico e radicale disinteresse). Parole ed immagini, storicamente connotate di là da qualsivoglia alone di ambiguità (icone tratte dalla storia dell'arte, l'effigie di Che Guevara, etc.), vengono assunte in quanto tali, di là da ciò cui esse, sino a pochi anni fa, rinviavano in modo inequivocabile - all'adesione ad un progetto politico, ad una scelta dirompente e scardinante nel campo dell'arte. Il 'senso' non è più di là dall'immagine o dalla parola, come fonte del suo 'significato'; il senso riposa ormai tutto su immagini e parole sospese su se stesse e sulla loro semplice esibizione. Tutto, ormai, si esaurisce perfettamente nel fatto del suo semplice e indeterminatissimo esserci.

Essere per esserci, nulla di più. Nessuna universalità concettuale sostiene più la linguisticità di questo o quel segno, sempre individuali e comunque 'soggettivi'. Nessun orizzonte di senso circonda le cose - anche quelle configurantisi come 'parole', sono ormai 'cose-in-sè', prive di qualsiasi possibilità realmente semantica. Ma, che questa sia la condizione attuale di un linguaggio ormai chiaramente incapace di assolvere al proprio ruolo specifico non è forse un caso. Forse nessun processo degenerativo ha condotto la parola e l'immagine alla propria *krisis*. Forse, cioè, l'originario carattere della parola aveva già in sé tale destino.

Ma in che senso? E per quali motivi? Sarà utile a questo proposito ripensare, con Hegel, il complesso sintattico più semplice (il giudizio), e valutarne il tasso di aporeticità, con tutto ciò che ne consegue.

Cosa accade nella forma del 'giudizio' (A è B)? Innanzitutto va ricordato: in ogni 'giudizio' il soggetto vale come l'individuale e il predicato come perfetta universalità. Ogni giudizio potendo essere ricondotto alla formula: 'questo è un A'. Ma, ammettere questo, significa per ciò stesso dover anche ammettere che in ogni giudizio ne va innanzitutto dell'elemento 'relazionale', di là dal quale nessuna universalità potrebbe essere predicata di una perfetta individualità. E, in che modo universale ed individuale si rapportano nel linguaggio? Hegel lo mostra nella forma più radicale, e con la più piena consapevolezza dell'aporia qui in gioco - "il giudizio è il concetto nella sua particolarità, come relazione" (G. W. F. Hegel, Enc. 166), e dunque l'universalità del concetto subisce, per la forma propria del giudizio (quella che fa il soggetto-individuale connesso al predicato-universale in forza della copula 'è'), una traduzione-riduzione che lo rende sempre determinatezza del concetto (Ibid. 165); ciò che ne forza inevitabilmente la natura. Essa viene snaturata, e resa particolarità, ossia attributo "del soggetto-individuale". L'universale, cioè, in quanto momento del giudizio - di ciò che vale come forma elementare del linguaggio -, lungi dal prevaricare sull'individualità esistente, dall'imporre la propria *hybris*, la propria violenza (come troppa filosofia contempora-

nea sembra ancora credere - da ciò le ripetute lamentazioni per quello che si sarebbe configurato come il prevaricante dominio di una astratta concettualità, di matrice tutta platonica, sul fragile *corpus* di una bistrattata individualità), si nega, dissolvendosi nella mera contingenza di un attributo esprime l'esistenza tutta individuale di un soggetto che mai potrà guadagnare le vertiginose altitudini della visione platonica, e dunque la sua fermezza e la sua solidità: ossia il suo 'significato'.

Il nostro linguaggio è allora destinato, per la sua stessa grammatica, alla indifferenza del puro 'esserci', analogo a quello tematizzato dall'estetica kantiana - per il quale appunto l'anelito a farsi espressione di un'assoluta universalità era destinato a rimanere un puro anelito. Quello che sarebbe stato, insomma, il destino dell'arte occidentale, è divenuto ormai ciò che il nostro tempo sta sempre più chiaramente designando come destino del linguaggio *tout-court* - delle cose, delle immagini e dunque delle parole che ci costituiscono..., tutte risolte nella incontrastabile violenza di quell'esserci assolutamente gratuito, di fronte al quale nessun 'proposito', nessuna idea, possono credibilmente porsi come alternative. Appunto perché il loro non è mai 'un' significato, 'una' concettualità (a cui un'altra possa essere contrapposta), ma l'autentica e spaesante negazione di ogni significato e di ogni concettualità.





Giuseppe Ghigi, critico cinematografico, analizza la "mortificazione del linguaggio avvenuta nella politica, nei media, nei rapporti sentimentali", tema dominante dei films del regista Nanni Moretti, a cui non piace "chi parla male perché pensa male perché vive male e neanche se ne accorge".

Il silenzio è come i sogni: d'oro

Nella sequenza finale de **La messa è finita** (1985), don Giulio annuncia agli amici-fedeli la sua partenza per una sperduta località poco al di sopra dello stretto di Magellano. Andrà a dire messa in una chiesa di legno ancorata alla terra con dei cavi d'acciaio per non farla portare via dal vento e dove c'è gente che soffre molto, per davvero: "Qui non ci posso più stare - dice - e per voi mi sono reso conto che non posso fare nulla. Ho provato ma non ce l'ho fatta...".

Otto anni più tardi, nella prima parte di **Caro diario**, Nanni Moretti, autarchico e solitario più che mai, attraversa in motoscooter una Roma d'agosto deserta come la Patagonia. Alla violenza del linguaggio urbano che lo circonda, segnato dagli appetiti dei palazzinari e dalle mode di chi amava la casetta allo Spinaceto o a Casalpalocco quando il centro della città era bellissimo, Moretti risponde con il silenzio della parola, con la solitudine che accompagna il male fisico e interiore. Di fronte all'impossibilità di comunicare il disagio è meglio partire come don Giulio e ritirarsi in solitudine e con pochi, veri amici. Del resto, cosa si può dire di fronte al triste monumento a Pier Paolo Pasolini, intellettuale scomodo e coerente, se non ancora la vuota consuetudine del linguaggio delle mode e di chi si accoda (e se ne trovano tanti...) perché fa *trend* essere pasoliniani, ora. Il silenzio del Grande Inquisitore della società italiana di questi anni, da alcuni definito "uno dei pochi registi calvinisti del nostro cinema", non sta solo nel rifiuto della parola, ma anche delle immagini. Non far accadere nulla, o quasi, nell'episodio "In Vespa", è probabilmente un modo di esprimere il proprio dissenso e diversità anche nei confronti di un cinema dominante che fa 'tenere tutto' nei primi cinque minuti di film perché così 'si fa' per accattivarsi il pubblico. Moretti non ama essere 'cheap', stare con il presente, accodarsi alle mode culturali (radical chic, sinistresi, ecologico-misticheggianti), alle banalità delle maggioranze so-

ciali: "Anche in una società più decente di questa, io - dice in **Caro diario** - mi troverò sempre con una minoranza di persone. Ma non nel senso di quei film dove c'è un uomo e una donna che si odiano, si sbranano, su un'isola deserta, perché il regista non crede nelle persone. Io credo nelle persone, però non credo nella maggioranza delle persone. Mi sa che mi troverò sempre a mio agio e d'accordo con una minoranza".

Dopo il sovraffollamento di parole di **Palombella rossa**, siamo ritornati in **Caro diario** all'isolamento esistenziale di don Giulio, ma con la convinzione di quanto sia inutile andare nella solitaria Patagonia o provare il proprio ascetismo ad Alicudi. Per essere soli basta restare a Roma restando in silenzio quando i linguaggi perdono il loro collegamento con il senso e la comunicazione, diventando *foné*, rumore privo di significato (alcuni, come Jeremy Rifkin, chiedono di riconquistare anche il tempo, altro valore perduto nella società dei 'nanosecondi', oltre a quello della parola). In fondo la malattia (vera nella vita) è una metafora del proprio stato esistenziale, della difficoltà a trovare una qualche sintonia con il presente.

Dunque un Moretti silenzioso dopo l'accatastarsi nei suoi film dei linguaggi generati da poteri che li adoperano come strumenti di potere (1). I linguaggi della televisione (**Sogni d'oro**), della critica cinematografica (le sequenze di **Io sono un autarchico** e di **Caro diario**), del giornalismo e dello sport (**Palombella rossa**), del cinema stesso. Non vi è luogo dove la mortificazione del linguaggio non sia avvenuta: nella politica (il sinistrese, riflesso di una ideologia inadeguata, vedi **La cosa**), nei media (corruttori per eccellenza della parola), nei rapporti sentimentali (la coppia aperta di **Bianca**).

Dopo un profluvio di parole, il silenzio di Moretti è ambiguo: appare più una rinuncia che una conquista, e del resto Pasolini non aveva alla fine perduto la speranza di ritrovare, da qualche parte del mondo, la semplicità e la spontaneità di



un linguaggio vero (vedi **Orestide africana**)? Di fronte alla parola svuotata di senso, don Giulio alzava il volume della radio per non sentire gli altri personaggi e quasi per immunizzarsi dal pericolo di una 'contaminazione' anche solo verbale e, in **Palombella rossa**, questa insofferenza al vuoto di pensiero, che accompagna le parole, raggiunge il culmine. I personaggi ripetono formule sportive di rito, suoni di sottofondo, frasi di moda, dicono 'trend', 'cheap' e 'kitsch'. E Michele, che ha perduto la memoria, continua ad urlare la sua diversità: "Io non parlo così, io non penso così", ma come parli e pensi davvero non lo dice: confuso, il Michele-Moretti rifiuta ogni comunicazione celebrando, come don Giulio, una sorta di epicedio di linguaggio e di trionfo del soliloquio come unica possibilità di usare la parola. Lo infastidisce l'uso conformistico del linguaggio e la difficoltà di mantenere la verità del pensiero: "Un concetto appena scritto diventa menzogna", dice. Quindi è meglio il soliloquio. Quando la parola, come comunicazione con l'altro, si è snaturata, è venuta meno alla sua funzione reale e necessaria. Non solo; se la parola ha perduto il suo senso è perché tutti gli altri rapporti di comunicazione sono diventati falsi ed insinceri quanto i nostri contatti con gli altri e, forse, il nostro stesso pensiero. La parola, per Moretti, non è una questione di purismo (il suo disprezzo per i gerghi generazionali non è xenofobia 'cruschiana'), ma è un problema esistenziale.

Vediamo, attraverso un'antologia degli stessi dialoghi del film, come il regista analizzi, con alterigia a volte, con sarcasmo spesso, con tristezza quando serve, la distruzione del linguaggio e il conformismo di pensiero che l'accompagna.

Il linguaggio del giornalismo

Moretti non ha mai fatto mistero di non amare il linguaggio dei giornalisti, i metodi a volte spregiudicati di riportare le dichiarazioni pur di fare 'colore', la loro superficialità nel trattare le questioni: "Uno dei miei incubi - racconta il regista - è sognare dei giornalisti in pantofole che mi cambiano gli aggettivi e mi fanno parlare in modo più colorito", e tra le cose che più non sopporta è "il gergo furbo, ammiccante, segno di chiusura, di aridità, di disprezzo per gli altri", usato dai cronisti. Il dialogo tra la giornalista (Mariella Valentini) e Michele Apicella, in **Palombella rossa**, esprime tutta l'insofferenza di

Moretti per una parola vuota che si fa potere.

(Da **Palombella rossa**):

Giornalista: "... ma io vorrei sapere qualcosa di oggi, perché lei mi ha parlato di quel periodo che poi, in fondo, è il periodo del femminismo e tutto il resto..."

Michele: "Tutto il resto?! Tutto il resto... no, il femminismo è venuto dopo, perché in quegli anni le ragazze dicevano che in Italia le donne non erano oppresse come in America, per cui in Italia non ave..."

Giornalista: "E' stupenda questa battuta"

Michele: "Non era una battuta"

Giornalista: "No..."

Michele: "Non era una battuta..."

Giornalista: "... No, io non lo so, io non lo so, però senz'altro lei ha un matrimonio alle spalle a pezzi..."

Michele: "Ma che dice?!"

Giornalista: "No, forse ho toccato un argomento che non... che non andava..."

Michele: "No, non ... è l'espressione, non è l'argomen... non è l'argomento, non è l'argomento, è l'espressione: matrimonio a pezzi, ma come parla?"

Giornalista: "Non preferisce, preferisce... Ecco preferisce: 'un rapporto in crisi', però è così kitsch..."

Michele: "Kitsch, ma do... dove le andate a prendere quest'espressioni?"

Giornalista: "Senta..."

Michele: "Dove le andate a prendere quest'espressioni?"

Giornalista: "Io non sono alle prime armi..."

Michele: "Alle prime armi, ma come parla?!"

Giornalista: "Anche se il mio ambiente è molto 'cheap'..."

Michele: "Il suo ambiente è molto...?"

Giornalista: "E' molto cheap" (*Schiaffo di Michele alla giornalista*)

Michele: "Ma come parla?!"

Giornalista: "Senta, ma lei è fuori di testa..."

(*Altro schiaffo*)

Michele: "E due!! Ma come parla? Come parla? Le parole sono importanti! Come parla?! Come parlaaaaa!!".

Il linguaggio del popolo della sinistra (e il pensiero...)

Il sinistrismo terzomondista, i collettivi di autoscienza, i movimenti integralisti ecologisti:



piccoli gruppi sociali che parlano per frasi fatte, sedimentate e riconosciute solo da chi vi appartiene. E' una parola che rassicura e che conferma i propri particolari atteggiamenti e un senso di appartenenza, ma sono anche il segno di una povertà di idee, di un distacco tra la parola, il pensiero e la realtà. Il Michele di **Palombella rossa** sospetta che il linguaggio della sinistra abbia in sé qualcosa che non funziona, sente negli scarti della parola una sorta di inadeguatezza o di una retorica insita nell'ideologia medesima. Ne **La cosa** lo sguardo è benevolo su persone che parlano e usano discorsi e parole logorate da decenni e che si chiedono se esista la possibilità di nuovi discorsi e nuovi nomi per le cose, e per i quali parlare è fissare i contorni della propria biografia e impedire che tutto finisca nell'oblio del protagonista di **Palombella rossa**. La ricerca di nuovi termini si accompagna all'analisi del fallimento dei vecchi.

(Da **Io sono un autarchico**):

Michele: "Liu-shao-chi, Liu-shao-chi. Chissà che fine ha fatto Liu-shao-chi, Fabio... Tu magari manco sai chi è Liu-shao... Proprio tu niente, eh? L'Irlanda! Ti ricordi, Fabio, quando parlavamo tutti dell'Irlanda che... L'Irlanda: chi se ne ricorda più dell'Irlanda? Ventimila tesserati in più per quest'anno, per il nostro Partito... come se fossero abbonamenti della Roma per lo stadio Olimpico".

[...]

Mario: "La svolta di Salerno, mi accennava oggi il compagno etiope che ci siamo incontrati, lui mi faceva una cosa di questo genere, uno specchietto di questo genere: l'Italia, di che... è il caos. Proprio, anche leggendo attentamente Marx, dice è inevitabile che l'Italia sia come sta, perché è un paese sottosviluppato, nella catena del Patto, della Nato, è il punto debole! [...] Tu sapevi che la Democrazia Cristiana ha basato il suo sviluppo tramite l'imposizione della Fiat, di Agnelli. Le famose autostrade!".

[...]

Vito: "Dovevo nascere cent'anni fa, nel 1848, le barricate a Lipsia, a ventidue anni avevo già fatto la Comune di Parigi. Adesso: impiegato parastatale, con tutti i colleghi che passano tutte le ferie a seguire tutti i festival dell'Unità, con il balletto della Moldavia e con le ciocce importate dall'Ungheria... Gino Paoli, Pinocchio, Mike Bongiorno, Marilyn Monroe, Altafini Gianni Morandi, Gianni Rivera, hanno avuto una funzione negli anni '60, ma che stiamo facendo..."

Che sta succedendo? Ma quando vedremo il sole? Sto male. C'ho pure freddo".

(Da **Sogni d'oro**):

Presentatore: "Il suo sfidante è Gigio Cimino, un regista sul trampolino di lancio. Ha debuttato anni fa, giovanissimo, con un saggio dal titolo: 'Il fumetto come punta di diamante dell'imperialismo americano'. E' stato in carcere per avere assaltato l'ambasciata israeliana durante la guerra dei sei giorni. Adesso sta preparando un musical sulle lotte, le speranze, gli amori della generazione del '68".

(Da **Palombella rossa**):

Michele: Mi ricordo il movimento degli indiani ciorioni, mi dissero che dovevo requisire due aerei per portare il loro movimento in Perù alla Festa del Sole. Poi dovevo convincere il Partito a far distruggere l'Altare della Patria, per far posto a una comunità a cui avrebbero aderito tutte le piante e gli animali della zona, avrebbero aderito spontaneamente...".

Il linguaggio della critica

Altrettanta insofferenza, Moretti dimostra nei confronti di una piccola nicchia di linguaggio-potere: quello della critica. E' una parola contorta, spesso roboante, piena di riferimenti difficili dati solo per coprire il vuoto di analisi. E' un linguaggio che ha, nei casi peggiori, giustificato indefinibili scelte autoriali e commerciali del cinema e del teatro italiano, e questo per consuetudine, pigrizia, scarso rispetto per i lettori".

(da **Io sono un autarchico**):

Il critico: "Sì... Anche la parte centrale, che a un'altra lettura più facile, mi consenta, si presterebbe a essere letta come difficoltà di recitazione, dilettantismo, improvvisazione, è risultata direi invece, come dire: corpo non sciolto, Edipo non risolto. Un Deleuze-Guattari riscritto da Fornari. Questo malessere, che si esprime in uno stacco atroce dei corpi, in una atrofia di gesti, è un dato dialettico: il corpo malato perché è sano. E' quel tipo di lettura dialettica che manca, mi permetta, anche alla nostra tradizione marxiana. Rileggendo il 'Capitale' mi è sembrato un po' kitsch...".

Il linguaggio del cinema (italiano...)

Del cinema italiano, Moretti detesta la furbi-



zia dei piccoli trucchi, le consuetudini, le falsità, i sotterfugi di sceneggiatura, la povertà di fantasia che si riflette nel linguaggio. Come sostiene Michele Apicella in **Palombella rossa** "chi parla male pensa male e vive male", e la stessa regola vale per chi filma in questo modo.

(Da **Io sono un autarchico**):

Michele: "Il cinema italiano... hai presente quei film in cui c'è una scrivania piena di libri, di cose e poi: la testata di un giornale, così, di cui si legge solo una cosa così: 'ità'. Così lo spettatore fa, dice: Hai visto quello, è un compagno, 'l'Unità' legge... Oppure quello che cammina per strada, nella tasca della giacchetta c'è in giornale ripiegato, 'L'Espresso'... [...] e mi ricordo, guarda, mi ricordo che c'era un film addirittura c'era uno che si svegliava, no? E accendeva la luce sul comodino e c'era sul comodino, c'era addirittura i 'Quaderni piacentini', no veramente...".

(Da **Ecce Bombo**):

Michele: "Azinacht! Acht! Amaniz! Sono stanco di questi film in cui ci stanno i tedeschi con la moto, col sidecar che curvano prima di frenare... Acht! Acht! Grandi saloni, drappi, grandi saloni... Tutti nudi 'mbriachi che suonano al pianoforte melodie inzimm ainz... tutti bambini, donne nude, tutti 'mbriachi...".

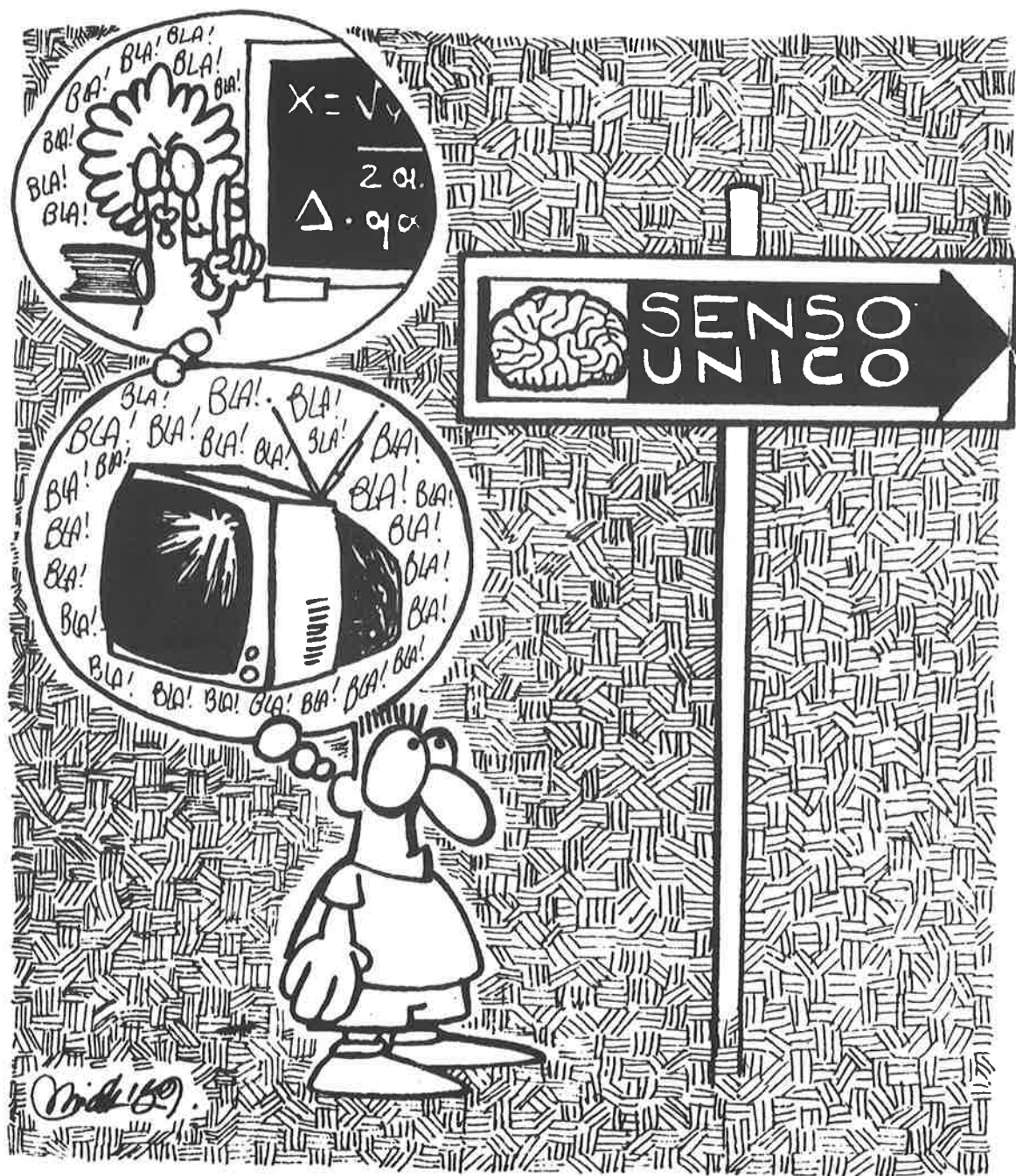
Un'ultima considerazione. Solitario, a tratti komeinista, 'stonato', narcisista, Moretti ha comprensione delle 'ragioni dell'atro'? Nel suo silenzio, nella critica all'*epoché* dove ognuno sta per proprio conto e nella dichiarata *epoché* personale, nelle 'perdite' di memoria, nei rovesciamenti pa-

rodici dove la tradizione diventa rivoluzione e viceversa, Moretti non rischia di perdere il treno del presente, di non capirlo più, di estraniarsi nel suo solipsismo? A ricordarglielo, toccando un nervo scoperto, è Valentina, la figlia dodicenne di Michele Apicella: "Non ti piace la parola godere, il locale *trend*, la parolaccia *kitsch*, il bignami sul Pci, chi parla male perché pensa male perché vive male e neanche se ne accorge, non ti piacciono gli angeli custodi che ognuno si porta dietro e li sbandiera per farsi forza e darsi sicurezza. Fai bene. Hai ragione su tutto, ma, papà, ti annoi perché sei noioso!".

Giuseppe Ghigi

Note:

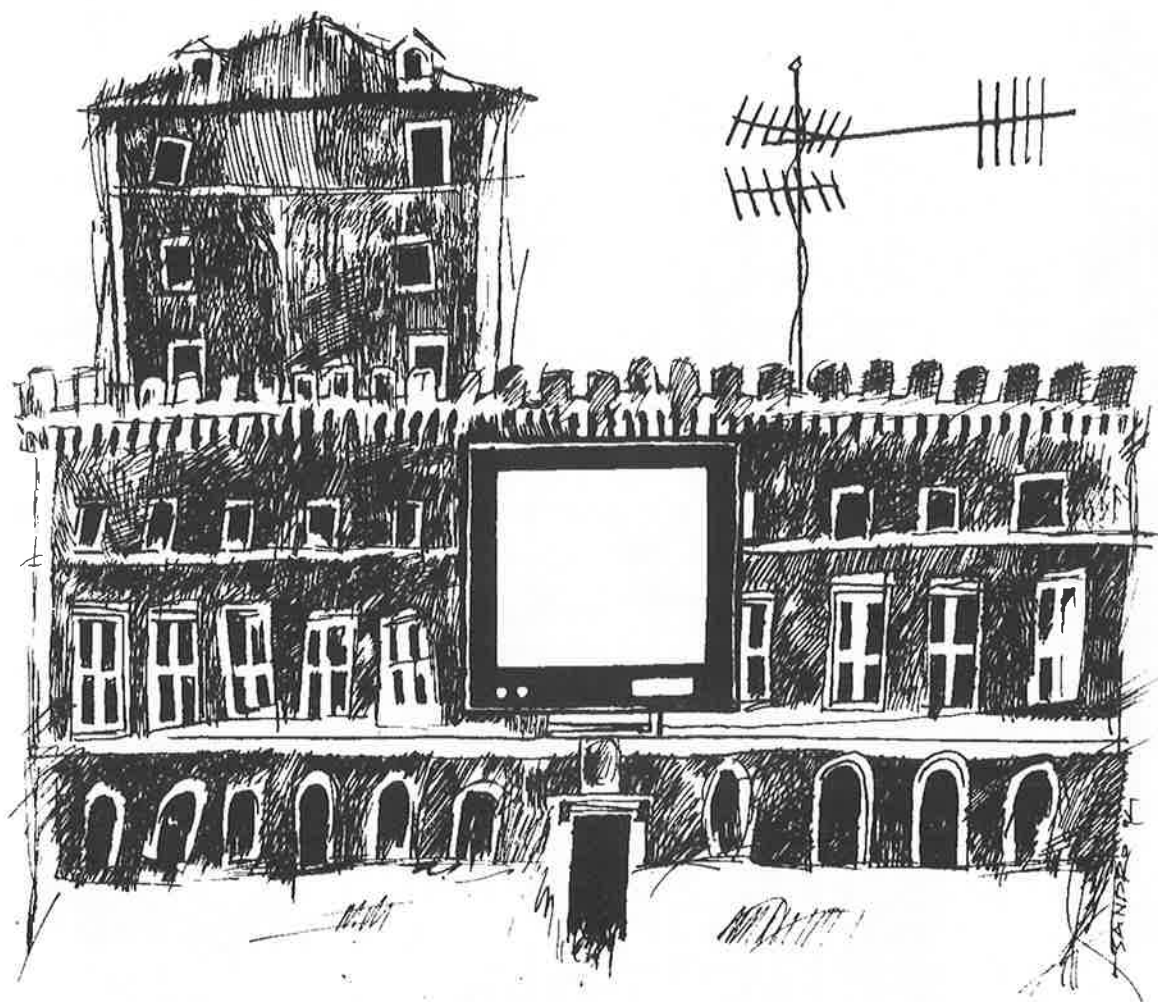
1) Il parallelo sarà inopportuno, ma perlomeno è divertente. C'è un altro personaggio del cinema italiano a mettere in crisi il linguaggio vuoto dei vari poteri ed è Totò. Due esempi per tutti. Nel film Figaro qua Figaro là di Carlo Ludovico Bragaglia, il conte di Almaviva chiede con alterigia: "Dove porta quella porta?" e Totò gli risponde: "Che importa dove porta quella porta, da qualche parte porta", mettendo così in luce tutta la banalità di un comportamento linguistico. Mentre in Totò a colori di Stefano Vanzina, allo stupido borghese, finto esistenzialista in vacanza a Capri, che gli chiede di usare un linguaggio *à la page* e soprattutto 'internazionale' come va di moda, Totò risponde salutandolo la combriccola con un esilarante "Cicoria!", distruggendo in un attimo la pretenziosità del vuoto.





PARTE SECONDA

Echi di Esodo





Telescopio

Chiesa e politica

Il "Telescopio" è un osservatorio nel quale si vorrebbe "guardare lontano, ma... all'indietro. Vorrebbe essere uno spazio dedicato a qualche piccola rievocazione del passato allo scopo di contribuire a ripensare il presente e a rendere più consapevole della propria identità (chi siamo, da dove veniamo). Come tutti i telescopi avrà molti limiti: focalizzerà la propria lente sull'"ecclesiosfera" (è la galassia che verrà esaminata: è bene studiarne solamente una alla volta per cominciare a capirne qualcosa), cioè sulle Chiese istituite, ma anche su quelle altre esperienze di Chiesa non sempre comprimibili nelle prime, e sulle immagini di Chiesa che sono state condivise anche da chi nella Chiesa non si riconosceva.

Il "Telescopio" dovrà cercare di orientare la propria lente su un piccolo punto che, una volta ingrandito, possa ben rappresentare anche l'intera zona circostante, che per esigenze di spazio non potrà venire inquadrata. Inoltre non riuscirà ad attribuire giudizi di merito, a dividere in buoni e cattivi il passato, ma potrà al più indicare quei fermenti positivi e quelle tensioni (i dettagli dell'immagine), che l'occhio esercitato dell'astronomo dovrebbe essere più allenato di altri a cogliere, fermo restando che poi spetterà a ciascuno esprimere le proprie simpatie o antipatie nei confronti dei diversi aspetti.

*Infine, come gli altri osservatori di **Esodo**, anche il "Telescopio" viene offerto come luogo aperto alla discussione: l'astronomo non ha la pretesa di vedere meglio di altri, ed è consapevole che la sua attenzione potrà essere tratta in inganno da un punto di vista che ad altri sembrerà scarsamente significativo.*

Dopo l'entrata in crisi delle più tradizionali forme di rappresentanza politica dei cattolici italiani, questi mesi sono caratterizzati dallo svolgimento di dibattiti e di riflessioni volti a individuare nuove strategie di impegno per il futuro e a delineare l'atteggiamento che la Chiesa dovrà assumere nello scenario che si va configurando. A prescindere dagli esiti che tali approfondimenti potranno avere, mi pare sia questa l'occasione per gettare uno sguardo anche sul passato.

Nel Veneto le conseguenze del collaterali-

simo fra Chiesa cattolica e forme di militanza politica che dal cattolicesimo traevano ispirazione sono state particolarmente vistose lungo i decenni che ci separano dall'inizio del secolo. Eppure proprio su questo arco di tempo, all'interno dell'episcopato veneto, si è avuta la presenza di alcune figure che hanno cercato di dare un'impostazione non scontata al rapporto Chiesa/politica e, per certi versi, originale all'interno del contesto italiano.

Vorrei iniziare questa rilettura da Pietro La Fontaine, patriarca di Venezia fra il 1915 e il 1935, in anni in cui la riflessione della gerarchia ecclesiastica sul rapporto tra istituzioni civili e istituzioni ecclesiastiche rimaneva ancora fortemente legata alla concezione dell'origine del potere politico e all'idea della superiorità assoluta dell'autorità del papa, un'autorità morale il cui spazio di esercizio non incontrava limitazioni di campo, proprio perché la riflessione dell'etica toccava tutti gli aspetti della vita individuale e sociale, un'autorità incaricata di guidare i popoli regnando su di essi in nome di Cristo. Si trattava di elementi che Pio XI aveva ripresentato nell'enciclica che inaugurava il suo pontificato: "Regna [...] Gesù Cristo nella società civile quando vi è riconosciuta e riverita la suprema ed universale sovranità di Dio, con la divina origine ed ordinazione dei poteri sociali, donde in alto la norma del comandare, in basso il dovere e la nobiltà dell'ubbidire. Regna quando è riconosciuto alla Chiesa di Gesù Cristo il posto che Egli stesso le assegnava nella società umana, dandole forma e costituzione di società, e, in ragione del suo fine, perfetta, suprema nell'ordine suo; costituendola depositaria ed interprete del suo pensiero divino, e perciò stesso maestra e guida delle altre società tutte quante" (1).

Il pensiero di La Fontaine non si allontanava dalle linee di fondo tracciate da Pio XI, ma ne sfumava i contorni: anche per lui alla Chiesa spettava il compito di porsi alla guida della società, tuttavia, rispetto a Pio XI, preferiva sottolineare che si trattava di uno spazio che sarebbe stato conquistato attraverso una crescita spirituale e civile dei cattolici, piuttosto che soffermarsi a rivendicare sul piano dei principi il ruolo della Chiesa. Inoltre l'applicazione di questo concetto era più attenta di quella del papa Ratti a sottolineare le distinzioni esistenti fra l'ambito dell'impegno politico e quello dell'azione pa-



storale. Sono caratteristiche che traspaiono chiaramente dalle parole della lettera pastorale pubblicata in vista delle elezioni politiche del novembre 1919, a cui per la prima volta partecipò il Partito Popolare Italiano di Sturzo.

La Fontaine spiegava: "Per esercitare come si conviene il diritto di elettori politici, i fedeli debbono riflettere a tre punti: 1° - al dovere di coscienza che hanno di dare il voto ad uomini, i quali amando e praticando sinceramente la verità e la giustizia, solleciti del bene del popolo hanno intelletto sano e capace di legiferare [...]; 2° - alla condizione necessaria per meritare di avere governanti saggi e sinceri, condizione che si riassume in questo: *rispettare il santo diritto di Dio [...]*; 3° - alle parole dello Spirito Santo: *'il dominio è nella mano di Dio, ed egli lo darà a suo tempo a chi lo governi utilmente'*. Riguardo al primo è necessario che gli elettori si lascino guidare da una coscienza pura e dignitosa senza fini secondari. Relativamente al secondo, i fedeli individualmente e collettivamente debbono dare esempio di vita virtuosa, ricordando che le virtù de' buoni chiamano sulle città le benedizioni di Dio. In quanto al terzo, è necessaria l'umile preghiera affinché la Provvidenza ne conceda tali governanti, la cui coscienza sia netta, la cui divisa sia *Verità, Giustizia, Carità.*" (2).

Infine c'era da parte di La Fontaine la consapevolezza, non ovvia, che alla gerarchia ecclesiastica non convenisse occuparsi direttamente dell'attività politica, cosa che le avrebbe reso più difficile l'esercizio del suo ministero ecclesiale, finalizzato soprattutto alla cura religiosa della popolazione senza distinguo di parte. E' emblematica la risposta data a un gruppo di cattolici veneziani che, nel febbraio 1924, gli aveva proposto di sostenere la presentazione di candidature cattoliche autonome dal Partito Popolare, allo scopo di avvantaggiare la lista governativa caratterizzata in primo luogo dal fascista Giuriati. Come ricorda il **Diario** autografo, La Fontaine aveva affermato che doveva "seguire le direttive della Chiesa pensando di esser padre di tutti, popolari, fascisti, socialisti, etc., per ridurre tutti a Dio." (3).

Non consueto, di fronte al nodo del rapporto tra Chiesa e politica in Italia, fu l'atteggiamento anche di un altro patriarca di Venezia, Angelo Roncalli. La sua *Esortazione del 1° febbraio 1957 in occasione del trentaduesimo congresso nazionale del PSI, che si sarebbe svolto nella città lagunare, ripresentava e sviluppava ulteriormente quelle preoc-*

cupazioni per il bene comune del Paese e, implicitamente, quelle sottolineature per la dimensione prevalentemente spirituale (ma non per questo disincarnata dalla storia) dell'azione della Chiesa che erano già appartenute alla riflessione di La Fontaine: "I miei figli di Venezia, accoglienti ed amabili, come è lor costume, contribuiscano a rendere proficuo il convenire di tanti fratelli di tutte le regioni d'Italia, per una comune elevazione verso gli ideali di verità, di bene, di giustizia e di pace". Quindi invitava a riconoscere che il congresso socialista andava inteso come un "avvenimento [...] di grande rilievo per l'immediato indirizzo del nostro paese, [...] certamente ispirato, lo voglio ben credere, allo sforzo di riuscire ad un sistema di mutua comprensione di ciò che più vale nel senso di migliorate condizioni di vita e di prospettiva sociale." (4).

Il Concilio Vaticano II avrebbe recuperato e precisato i tratti essenziali di queste riflessioni - la distinzione dei compiti fra la comunità ecclesiale e la comunità civile, il riconoscimento che l'annuncio del vangelo è diretto a tutti senza riserve politiche, l'impegno al servizio del bene comune - facendoli diventare patrimonio dell'intera Chiesa cattolica. In Italia però la traduzione di queste linee non sempre è parsa limpida e piena: gli intrecci di un collateralismo con la DC, che a tratti e in certe situazioni fu molto vincolante (alla lunga destinato a rivelarsi carico di conseguenze negative sia per la Chiesa sia per il partito cattolico), ha indotto l'episcopato, anche dopo il Vaticano II, a offrire un sostegno più o meno scoperto alle candidature e ai programmi di quella formazione politica.

Un superamento di questa situazione fu avviato dalla Conferenza Episcopale Italiana durante la presidenza Ballestrero, tesa ad assicurare una più chiara distinzione fra impegno partitico e attività pastorale, e nondimeno a favorire un ritorno dei cattolici alla politica non più fondato su basi confessionali, ma sulla fedeltà ai valori e sulla maturazione di specifiche competenze inerenti il governo del Paese.

In questo ambito un chiaro segno di involuzione si è avuto con l'abbandono di quella linea, attuato - proprio quando cominciavano a vedersi i primi positivi frutti di quell'impostazione - per volontà di Giovanni Paolo II e della Segreteria di Stato, alla metà degli anni Ottanta, a favore di un ritorno a forme di presenza più dirette e confessionali, di cui si è fatta interprete negli anni seguenti la presidenza CEI di Poletti e soprattutto quella attuale di Ruini.



Tuttavia a Venezia la linea di impegno al di fuori di prospettive confessionali, e insieme di rispetto delle distinzioni di ruoli tra la Chiesa e le istituzioni civili che il Concilio aveva tracciato e che la presidenza Ballestrero aveva praticato con cautela ma anche con convinzione, ha continuato ad operare, pur in mezzo a resistenze, per volontà del patriarca Cè, che fin dall'inizio del suo episcopato in terra veneta affermò l'opportunità di ancorare l'azione della Chiesa al territorio, ma di liberarla da collateralismi partitici.

Nell'insieme queste preoccupazioni e questi stimoli, tra loro diversi, che hanno segnato la storia recente della Chiesa cattolica che opera nel Veneto, mi sembra aiutino a comprendere come l'esperienza passata sia stata più ricca di sfumature e di opzioni di quello che si ritiene comunemente quando si pensa all'impegno politico dei cattolici veneti. Ne emergono anche, mi pare, passaggi e sviluppi del tentativo intrapreso da alcuni vescovi di grande rilievo, di tracciare un percorso ecclesiale che sapesse coniugare il servizio al vangelo e agli uomini con la libertà da ogni potere politico, tentativo che se non ha finora trovato piena concretizzazione, viene comunque riproposto alla riflessione di tutti in un momento in cui si tratta di ripensare

non solo alle forme della presenza dei cattolici italiani sul territorio, ma anche l'atteggiamento della Chiesa nei confronti del Paese.

Giovanni Vian

Note:

1) Cfr. Pio XI, enciclica *Ubi arcano*, 23 dicembre 1922, num. 19, in **Le encicliche sociali dei papi da Pio IX a Pio XII (1864-1956)**, a cura di I. Giordani, Roma 1956, pp. 305-331; 322.

2) *Lettera al clero e al popolo per la festa di ognissanti e la commemorazione dei defunti*, in **Bollettino Diocesano del Patriarcato di Venezia**, IV (ottobre 1919), pp. 131-134; 133-134.

3) **Diario**, dodicesimo quaderno, alla data del 13 febbraio 1924, in *Archivio Storico del Patriarcato di Venezia, Curia, I, Cause di beatificazione, Card. La Fontaine*, b. 4.

4) *Esortazione per il mese di febbraio. Festa della Purificazione*, in **Bollettino Diocesano del Patriarcato di Venezia**, XLVIII (gennaio-febbraio 1957), pp. 26-29; 28, cit. da G. Miccoli, *Sul ruolo di Roncalli nella Chiesa italiana*, in **Papa Giovanni**, a cura di G. Alberigo, Bari-Roma 1987, pp. 175-209; 175.





Libertà femminile: dialoghi ed esperienze

Un nuovo inizio

Dopo l'intervista ad Emma Ferrantelli e Maria Croff (1), ho sentito la necessità di precisare meglio lo scambio fra me e Sandra, e capire dove si gioca, al presente, la nostra scommessa, quale desiderio ci muove.

Sono stati così nominati fra noi, nel corso di questi mesi, i passaggi di coscienza, gli scatti di libertà, le contraddizioni, gli ostacoli, le verità e le acquisizioni di pensiero che costituiscono, al presente, il piano comune di consapevolezza.

La sfida che voglio rilanciare e, di volta in volta, confrontare e misurare con altre/i, riguarda la praticabilità e dicibilità di nuove forme di spiritualità femminile che siano frutto di una relazione di 'affidamento' (2) e si collochino oltre la rigida separazione fra credenti e non credenti.

Le riflessioni emerse nel dialogo fra me e Sandra sono le seguenti:

- Il **Bene** per una donna è l'esistenza libera dell'altra, la sua simile, sua madre innanzitutto. Questo è veramente, in assoluto, il bene più prezioso.

- La coscienza di una bambina si forma nel rapporto con sua madre, nello spazio di libertà che questa renderà possibile fra sé e la figlia, collocandosi al di sopra del ruolo familiare e materno.

- La spiritualità femminile non va separata dalla sua legittima autorità, e si arricchisce nello scambio e nella contrattazione con le proprie simili.

- La **Fede** non è riducibile ad un contenuto dottrinale, si colloca al di sopra delle diverse ideologie religiose. E' innanzitutto un modo di essere e di porsi in rapporto all'altra/o, nell'ascolto del proprio desiderio che la vita abbia un senso più grande e libero di quello già dato. La fede ci rende partecipi del mistero dell'universo, responsabili della differenza originaria dell'essere umano.

- Il **salto nella libertà femminile** implica una critica puntuale, rigorosa, coraggiosa, che può durare molti anni, alla Chiesa come struttura di potere maschile che nei secoli ha operato per depotenziare la spiritualità femminile, riducendola ad una interiorità muta. La critica però non è sufficiente per ritrovare la fonte della propria spiritualità; è necessario riconoscere nella parte più nascosta e profonda di sé la memoria di un'altro ordine: quello dell'autorità femminile che vive nello scambio e di cui donne e uomini hanno estremo bisogno oggi per andare oltre i meccanismi insensati in cui è rimasta schiacciata, intrappolata gran parte dell'esistenza comune.

- Nella Chiesa, come in tutta la società civile, avviene continuamente il **rinnegamento** della differenza. Alle donne vengono riconosciuti molti meriti, ma pochi sono i segnali di vero ascolto dell'autorità femminile, che già parla in molti ambiti della vita sociale, lavorativa, religiosa. Anche il Papa chiede alle donne di salvare il mondo, non di giudicarlo e modificarlo secondo i criteri e le ragioni della propria esperienza. Da ogni parte si levano voci che chiedono alle donne fiducioso consenso, adesione acritica ad un sistema di valori universali e impraticabili, si invoca nutrimento, vita, amore incondizionato, sacrificio, senza guardare la realtà del problema: la differenza maschile inconsapevole, divenuta invisibile e sconosciuta a se stessa, che tuttavia si erge a misura universale.

- Senza **autorità e magistero femminile** la società, il mondo del lavoro, la scuola, la Chiesa, la politica stessa rischiano di diventare luoghi degradati, contesti di finzione, separati dalla matrice della vita e della parola.

- Solo al di fuori dei ruoli socialmente riconosciuti, oltre la logica della complementarietà tra i sessi e la rivendicazione di uguaglianza è possibile ritrovare un **piano di scambio e di dialogo** fra donne e uomini e rinnovare il senso più alto della politica e della fede.

- In questo momento storico agisce, leggibile nei fatti che accadono, nelle parole che vengono dette pubblicamente e già in atto dentro le coscienze di molte donne e alcuni uomini, un **conflitto di natura simbolica** che riguarda l'inter-



pretazione della realtà, la direzione da prendere, l'orientamento da indicare. Le donne sapranno essere 'educatrici alla pace' (3) se, invece di cercare di risolvere i problemi solo con gesti di solidarietà e di cura che rimangono silenziosi, o con atti di pura volontà, si assumeranno questo conflitto, trasformandolo in un'occasione di libertà e in uno scatto di civiltà per sè e per altre/i.

- Gli atti di mancata testimonianza, e responsabilità, soprattutto verso le più giovani, le parole apparentemente amoroze, in realtà tese a coprire, superare solo volontaristicamente o idealmente i conflitti, l'esitazione a prendere la parola pubblica nei diversi contesti (quando sarebbe necessario farlo per alzare il livello della coscienza comune), la rinuncia, per eccesso di modestia e mal interpretata umiltà, a dare giudizi forti, la rivalità fra donne per il riconoscimento e lo sguardo maschile, l'invidia nei confronti dell'autorità femminile, la tendenza a collocarsi automaticamente dalla parte dell'altro, il disamore di sè, sono i 'peccati' delle donne, i veri ostacoli alla comune libertà.

- Due donne, se lo desiderano, possono essere e dirsi 'Chiesa' facendo nascere intorno a sè, come frutto del loro rapporto, pratiche di vita,

gesti simbolici, modi d'essere, forme di contatto con la dimensione del trascendente, che si ricollegano ad un'antica tradizione femminile di spiritualità mai del tutto dimenticata.

Lucia Scrivanti

in collaborazione con Sandra De Perini

Note:

1) **Esodo**, n. 4/94, pp. 43-44

2) Per capire il senso della parola 'affidamento', leggere:

- Libreria delle donne di Milano, **Non credere di avere dei diritti**, Rosenberg & Sellier, 1987.

- A.A. V.V., **Diotima, il pensiero della differenza sessuale**, ed. La Tartaruga, 1987.

- A.A. V.V., **Diotima - mettere al mondo il mondo**, ed. La Tartaruga, 1990.

- A.A. V.V., **Diotima - Il cielo stellato dentro di noi**, ed. La Tartaruga, 1992.

3) Messaggio di Giovanni Paolo II per la Giornata Mondiale della Pace 1995: "Donna: educatrice alla pace".





Lavoro come e perché

Mercato e lavoro

Abbiamo rivolto alcune domande sul mercato del lavoro a Bruno Anastasia, presidente del COSES ed esperto dell'Agenzia per l'Impiego.

Quali sono le caratteristiche prevalenti delle trasformazioni in atto nelle imprese venete?

Anastasia: Grosso modo, anche le imprese venete stanno facendo i conti con quelle tendenze che stanno investendo i modi e i sistemi produttivi in tutto il mondo. Si possono sintetizzare così.

Innanzitutto la *globalizzazione* dei mercati: non vuol dire solo che si cerca di vendere un po' dappertutto (oltre che ai vicini di casa, tradizionali clienti - Germania, Francia - anche agli emergenti cinesi o ai difficili giapponesi o ai ricchi americani...), ma che dappertutto - in tutto il globo, appunto - si può anche produrre, dappertutto si può comprare, dappertutto bisogna 'esserci' perché dappertutto può nascere l'idea buona, l'innovazione che cambia il prodotto. Per queste ragioni si dice che ormai la competizione avviene su scala globale. Questa è la tendenza, la tensione principale con cui le imprese più sveglie o, meglio, più vogliose (di successo, di leadership, di prestigio) si confrontano. E quelle meno vogliose, se non hanno qualche rendita di posizione, sono comunque costrette al medesimo cimento, piaccia o no. Nella pratica, è chiaro, ogni impresa fa quel che può, quel che è capace, quel che ritiene di aver intuito. Ma l'orientamento generale è comunque quello: le imprese, in definitiva, tendono a 'transnazionalizzarsi'. Con tante conseguenze e cambiamenti nei rapporti con il fisco, il lavoro, il territorio...

Una seconda tendenza evidente, già da tempo, è quella relativa al peso e al ruolo in aumento dell'*informatizzazione* in tutti i processi produttivi. Le tecnologie elettroniche, assolutamente trasversali, entrano ormai dappertutto, modificando soprattutto i processi produttivi ma anche facendo nascere - sebbene più lentamente di come ci si aspettasse, ma comunque facendolo - una schiera assai variegata di nuovi prodotti, di

nuovi oggetti di consumo. Questi nuovi oggetti di consumo un po' rispondono a bisogni tradizionali di comunicazione, di uso dell'informazione, ecc., un po' determinano un ulteriore allargamento dei bisogni stessi.

Una terza grande tendenza da citare, mi sembra quella relativa alla *smaterializzazione* dell'oggetto dello scambio. Non ci si scambia solo beni, ma sempre di più anche servizi (assistenza, compagnia, cura, custodia, ecc.), anche informazioni (culturali, turistiche, matrimoniali...). La smaterializzazione dell'oggetto dello scambio fa da pendant all'economicizzazione crescente di sfere di attività, un tempo risolte in ambiti non contraddistinti dall'uso del denaro come misuratore - e traghettatore - dalla sponda della domanda a quella dell'offerta. In Veneto, come in tutte le regioni avanzate del pianeta, l'economia cresce non solo aumentando la produttività delle risorse impiegate, ma anche allargando a tutta l'attività umana (sentimenti, attività riproduttiva, attività sociale e politica, ecc.) il suo dominio. Conquistando, ormai a tappe forzate, gli spazi residui: la notte, il sabato, la domenica. Portando ognuno ad essere, praticamente senza soluzione di continuità (tranne forse il momento del sonno), ora produttore ora consumatore: ma comunque sempre dentro il circuito economico.

Quali conseguenze ne discendono per il lavoro?

Anastasia: Diverse ed anche contraddittorie. Non si può certo parlare di un'unica tendenza, di una ricomposizione del lavoro in un'unica direzione. Non esiste un'unica figura del lavoratore di domani secondo un determinato cliché (più professionalizzato, più istruito...), ma molteplici figure, come ci fa ben vedere - in una delle analisi più stimolanti apparse negli ultimi anni - il ministro del lavoro americano Robert Reich (cfr. *L'economia delle nazioni*, Il Sole 24 ore, 1993).

Vediamo la globalizzazione, ad esempio. Essa mette in competizione il lavoro su scala mondiale. Fa confrontare il costo del lavoro a Taiwan o Singapore con quello francese o italiano. Tende (più o meno lentamente) a livellare verso il basso - quanto a salari e garanzie - le prestazioni produttive che non incorporano abi-



lità o conoscenze troppo specifiche o troppo elevate, in altre parole quelle prestazioni che Reich individua come servizi ripetitivi legati alla produzione. D'altro canto, però, un altro insieme di lavoratori, quello degli 'analisti simbolici' - vale a dire coloro (in aumento) che si applicano all'individuazione e soluzione dei problemi e all'intermediazione strategica mediante l'elaborazione intellettuale di simboli - ha come mercato il mondo e da ciò spesso ricava redditi assai significativi e può coltivare status, abitudini, ideologie separate.

Oppure guardiamo alla tendenza che abbiamo chiamato 'smaterializzazione' dell'oggetto dello scambio. Essa è all'origine di una grande estensione dei lavoratori addetti ai servizi interpersonali. Reddito, status, indipendenza organizzativa, chance di crescita sociale sono assai diversi - e tendono a diversificarsi ulteriormente - per queste tre grandi ripartizioni delle figure del lavoro individuate da Reich. E l'analisi di Reich può essere assai utilmente applicata al Veneto.

E la contrattazione, il sindacato, quali compiti avranno?

Anastasia. Se lo sapessi, avrei ovviamente diritto a cariche di prestigio dentro il movimento sindacale. Ma non lo so, e dunque il problema non si pone. Posso solo riflettere su alcune cose, del resto non originali.

Le tendenze delineate - con tutto ciò che di implicito esse contengono - tratteggiano uno scenario in cui risulta sempre più ridotto il peso delle grosse aggregazioni di lavoratori (grandi stabilimenti, grandi uffici), il peso cioè del lavoro più vicino al 'modello fordista', quello che ha costituito il nerbo della forza del sindacato. Se nei servizi ripetitivi legati alla produzione diminuiscono le opportunità occupazionali (e questa è indubbiamente la tendenza, per quanto attenuata in Veneto negli ultimi 24 mesi dagli effetti della svalutazione) e crescono, invece, sia i lavoratori dei servizi interpersonali sia quelli che operano nell'ambito dei servizi di tipo simbolico-analitico: beh, è chiaro che il sindacato - le forme cioè di organizzazione e di rappresentanza del lavoro - non ne escono indenni. E' vero che da anni ci si sta interrogando su come organizzare e rappresentare quel vasto mondo di lavori che sta fuori della tradizionale medio-grande impresa (artigianato, lavorazioni disperse

nel territorio, lavoratori 'atipici', ecc.), ma non mi pare che questa ricerca abbia finora prodotto risposte generali spendibili. Esperienze certo, anche successi relativi; ma c'è ancora molto da inventare.

In fondo, il sindacato deve continuare a svolgere un'opera 'unificante' di posizioni di lavoro dipendente sempre più differenziate. Non si può certo immaginare che tutto venga lasciato alla contrattazione individuale, vale a dire che ognuno 'si imprenditorializzi'! Questo è avvenirismo senza senso: la realtà è fatta, oggi in Italia, del 65/70% di posizioni di lavoro dipendente (e negli Stati Uniti, in Germania o in Inghilterra questa percentuale è decisamente superiore...). Servirà ancora, credo a lungo, un soggetto che 'rappresenti' e 'regoli' l'erogazione del lavoro dipendente. Ma ciò dovrà probabilmente avvenire lasciando anche uno spazio nuovo, diverso, all'autoregolazione dell'individuo, alla sua libertà di autodeterminazione. O, almeno, così mi par giusto sperare. Dopo il 'fordismo', l'esperienza di lavoro - demassificata - tende a farsi, per buona parte delle figure del lavoro, più competitiva, più stressante, più invadente. La richiesta di flessibilità che viene dal sistema - e che è mediata da quelle rotelline senza molta libertà che sono le imprese - è spesso, a ben vedere, una richiesta totalizzante di disponibilità. Non gli si può opporre - credibilmente - molto...

Perché?

Anastasia: Perché l'intreccio stretto tra consumismo e lavorismo - su cui si regge il nostro equilibrio sociale e si alimenta il sistema economico - è troppo forte, dà ancora troppi risultati ed è ben lontano dal saturarci, cosicché ci obbliga ad accettare - più o meno volentieri - tante conseguenze indesiderate. Perché le culture critiche (che non c'entrano niente con le espressioni di voto) sono patrimonio di minoranze e non hanno appeal. E perché non si arriva da nessuna parte criticando o il consumismo o il lavorismo. *Non si può volere più occupazione senza volere più consumi:* ma da qui nascono problemi inquietanti. Dire che in Europa ci sono milioni di disoccupati e che questo è un problema che dobbiamo risolvere, equivale a dire che dobbiamo consumare di più. E che qualcuno deve procurarci i mezzi monetari per farlo. Un'idea forte e praticabile per rompere queste connessioni,

intuitivamente foriere di circuiti sempre più perversi, ma che paiono inestricabili - una nuova grande idea macroeconomica e macrosociale per innovare - oggi non c'è o, almeno, io non l'ho capita. Forse è sulla strada della flessibilità chiesta dai soggetti, dalle persone, che dobbiamo cercare. Forse.

L'intervista ci ha posto una serie di interrogativi e di esigenze di approfondimento, che abbiamo brevemente sintetizzato come stimolo al dibattito tra i lettori, che invitiamo ad intervenire:

1. La prima questione riguarda la valenza della flessibilità, come esigenza delle aziende, imposta dalla concorrenza a livello internazionale. Può avere significato positivo se si manifesta in forme contrattuali di mobilità professionale, che dia spazio all'arricchimento delle mansioni e a forme di orario compatibili con le esigenze personali. Può avere valenza negativa se significa solo competizione totalizzante e stressante, autosfruttamento ed emarginazione dei soggetti più deboli. E' possibile tentare di comporre la richiesta che viene dal sistema, in termini di efficienza/professionalità, con l'esigenza personale di or-

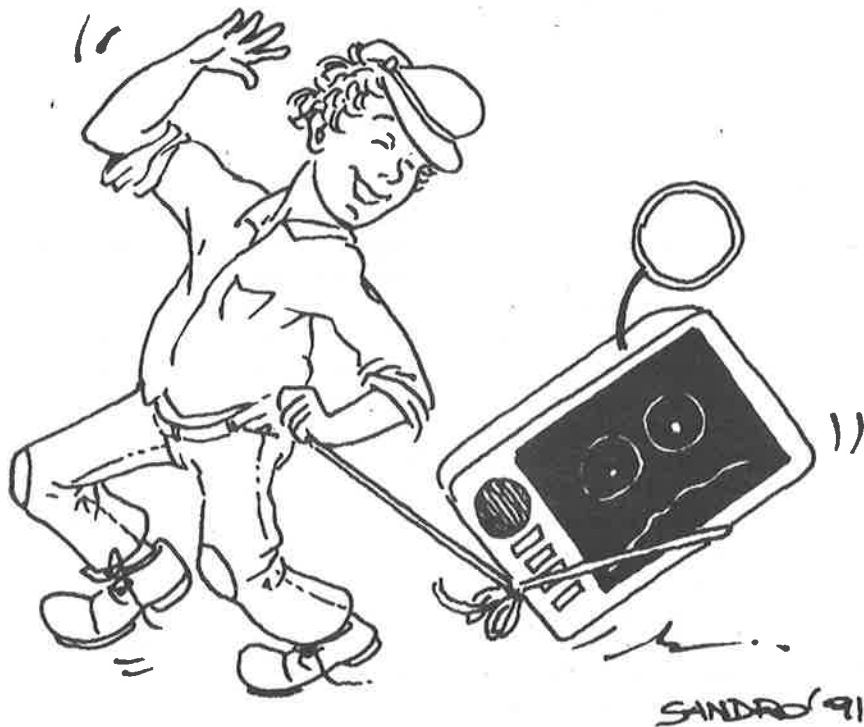
ganizzarsi vita e lavoro?

2. Quali le condizioni per garantire lo sviluppo delle potenzialità positive e limitare i rischi, per permettere uguali condizioni di partenza e protezione delle fasce deboli, per evitare che le diversità/flessibilità non diventino disuguaglianza di diritti e di dignità, ma portino ad arbitrio ed autosfruttamento, e quindi a diffusa illegalità?

3. Come superare il circuito vizioso tra 'lavorismo' e 'consumismo' (per creare lavoro occorre produrre sempre più beni di consumo e spingere a consumare): è possibile orientare le imprese verso la produzione di sistemi di risanamento ambientale, di miglioramento della qualità della vita?

4. Se occorre superare le rigidità proprie dell'azione di tutela del Sindacato e dello Stato Sociale, come realizzare non meno ma più politica, articolazione della democrazia e della partecipazione, per definire e far rispettare le regole a cui imprese e lavoratori devono stare?

a cura di Carlo Bolpin
Giorgio Corradini
Anna Lona





La città nascosta

Balla, balla, ballerino

Gli attuali giovani fruitori di discoteche, probabilmente nemmeno conoscono quella canzone che nel lontano 1980 Lucio Dalla lanciò e che, al "balla, balla, ballerino", aggiungeva: "tutta la notte e al mattino; non fermarti... balla il mistero di questo mondo che brucia in fretta quello che ieri era vero, dammi retta, non sarà vero domani...".

Eppure, forse inconsapevolmente, sembra che sempre più le diverse generazioni di giovani che si rincorrono sulla scena del tempo abbiano accolto l'invito formulato dal noto cantautore.

Il recente rapporto Iard sulla condizione giovanile in Italia (**Giovani anni '90**, ed. Il Mulino, a cura di Cavalli e De Lillo) afferma infatti che "la quota di giovani che vanno a ballare in discoteca almeno una volta al mese è piuttosto elevata (il 37% dei ragazzi e il 28% delle ragazze) ed è in leggera crescita rispetto a precedenti rilevazioni. Se si pensa poi che almeno un ragazzo su sette e una ragazza su dieci dichiarano una frequenza come minimo settimanale, ci si rende conto che si tratta di un vero e proprio fenomeno di massa che, peraltro, coinvolge più i giovani del Nord e del Centro che non del Sud".

Appaiono dunque di sicuro interesse i risultati di una delle ultime indagini che la Fondazione Corazzin di Mestre ha svolto, su incarico della Regione Veneto, coinvolgendo mediante "interviste in profondità" un centinaio di giovani assidui frequentatori delle discoteche, alla ricerca dei significati che assume questo particolare consumo nei vissuti soggettivi.

L'analisi del materiale raccolto ha permesso di verificare la tendenza espressa dai giovani adolescenti ad identificare l'ambiente della discoteca come un "mondo altro" rispetto alla vita quotidiana. Quest'ultima, infatti, viene percepita come ambito relazionale e di controllo delle situazioni in cui risulta preminente la dimensione cognitiva, mentre la discoteca privilegia l'utilizzo di codici espressivi che fanno soprattutto riferimento alla dimensione corporea, con

una riduzione dello spazio del controllo cognitivo. L'esperienza che vive il frequentatore abituale della discoteca viene infatti definito come un passaggio "dal mondo di vita abituale al corpo in movimento", corpo che diviene elemento centrale di due tipi di esperienze strettamente connessi: l'acquisizione di uno stato di benessere determinato dalle sensazioni psicofisiche provenienti dal ritmico movimento corporeo, l'avvio di scambi comunicativi basati su *performances* relative alle modalità di esecuzione del ballo, al tipo di abbigliamento, alle acconciature...

Il rapporto di ricerca segnala inoltre che di norma i momenti di transizione, all'inizio e alla fine dell'esperienza-discoteca, diventano cruciali per individuare l'eventuale presenza di attività di compensazione facilitanti il passaggio tra l'ambito della vita abituale ed il "mondo altro" costituito dalla discoteca (e viceversa). Ma mentre abbondano le indicazioni relative alle procedure usualmente intraprese dai soggetti per la gestione della transizione in entrata, che spesso coincidono con alcune condizioni pre-attive (giro di amici, umore e uso di bevande, aspettative di divertimento o di incontro particolari), risulta carente la definizione di modalità facilitanti la transazione in uscita; i ricercatori che hanno steso il rapporto (Castelli, La Mendola, Rasera, Salvadori) auspicano infatti l'individuazione di una sorta di "camera di compensazione", che evidenzia la transizione e faciliti "l'atterraggio" sul terreno della realtà quotidiana. Non è, difatti, casuale che le situazioni a rischio o distruttive si verifichino molto spesso a fronte di particolari condizioni psicofisiche e di determinati sentimenti (non saturazione, delusione, insoddisfazione), che quasi sempre si intrecciano con comportamenti privi di significativi controlli (ricerca di ulteriori attività di svago o di altre discoteche, frenesia per iniziative anche di tipo distruttivo), in cui l'eventuale assunzione di sostanze alcoliche o stupefacenti contribuisce ad accentuare la carica necessaria per "dilatare lo spazio vitale" delle ulteriori prove.

Il senso complessivo della discoteca (ma non solo di questa: la ricerca della Fondazione Corazzin ha parallelamente indagato anche sulle motivazioni che portano molti giovani a fare esercizio di roccia o di volo col deltaplano, ri-



scontrando alcune assonanze tra le diverse esperienze) viene comunque a configurarsi come "prova del limite" in quanto esperienza del sè corporeo e della relazione con gli altri, in una condizione diversa dalla normalità (di *loisir*, di piacere) e quindi fonte di incertezza: situazione dunque privilegiata per sperimentare i limiti del proprio dominio su di sè. Del resto è opportuno ricordare che l'adolescenza è tradizionalmente collegata alle "prove di coraggio": la capacità di provare paura e di superarla è la soglia attraverso la quale si diventa grandi.

Riportati in estrema sintesi i risultati della ricerca, alcune considerazioni appaiono ora necessarie.

Innanzitutto sembra evidente che, al di là delle demonizzazioni più o meno giustificate, la discoteca assume per molti giovani una funzione di realtà in cui, a partire dalla dimensione corporea, è possibile esplorare aspetti esistenziali non esplorabili nell'ambito della routine di vita quotidiana, a significare che alcuni processi di passaggio e di iniziazione, che nelle società tradizionali venivano ritualizzati al proprio interno, trovano ora attuazione in ambiti relegati nella periferia della vita collettiva.

Il problema sta proprio qui, ossia nella contraddittorietà dell'attuale sistema sociale che, insieme, consente e disprezza l'uso di spazi comunque significativi nella sperimentazione del proprio sè da parte dei giovani. L'accettazione è conseguenza dell'impossibilità, ormai sancita, di modificare l'esperienza di vita routinaria, che contemporaneamente tollera luoghi separati per l'esercizio di funzioni compensatorie; il disprezzo è invece effetto della diffusa convinzio-

ne che la discoteca, e ciò che a questa è connesso, si configura come fonte di gravi rischi e pericoli per i giovani. Ma questo contraddittorio clima socio-culturale verso la discoteca porta gran parte dei suoi giovani fruitori a vivere ugualmente con ambivalenza questa esperienza, nel senso di nascondimento o svalutazione della stessa, in presenza di sensi di colpa o, ancora, caricando emotivamente l'alterità dei vissuti sperimentati nella discoteca rispetto al mondo "reale" definito dai codici comportamentali degli adulti. E tutto ciò, come sottolineano gli estensori del citato rapporto di ricerca, impedisce ai giovani di trovare orientamenti di chiarificazione, di sedimentare esperienze, di ripensare l'intera propria quotidianità esistenziale, aumentando così quelle possibilità di rischio e pericolo che, almeno intenzionalmente, gli adulti vorrebbero annullare.

Insomma, anche in questa occasione emerge come l'esclusivo uso di riferimenti moralistici o astrattamente razionali, per interpretare e condizionare dei comportamenti, specie se questi hanno espressione collettiva oltre ad essere qualitativamente rilevanti, è totalmente vano rispetto alla complessità di situazioni che richiedono attenzioni ed iniziative di ben altra natura. Non a caso al moralismo e all'incomprensione della realtà seguono di solito, per comprimere la complessità di questa, azioni quasi esclusivamente repressive. E così anche l'uso della discoteca rischia di divenire problema di ordine pubblico. Ma quanto serve questo?

Carlo Beraldo



Babele

A proposito di esuberi

"A me piace viaggiare e la mia più grande ispirazione sarebbe quella di viaggiare". Terminava così il racconto del sogno cui l'avevo costretta per salutare esercizio di scrittura. Ma la mia studentessa era, ed è tuttora, lontana dal sospettare che una "i" al posto di una "a" possa cambiare il senso di una frase; immaginarsi se sospetta che una vita possa essere appesa ad uno iota: eppure dovrei cercare di farle imparare, come da sommario di storia, l'esistenza delle controversie cristologiche dei nostri Padri.

Sempre questa "i" mi riporta al primo dicembre dell'anno scorso; mi trovavo per cure fisioterapiche in ospedale, quando la caposala annunciò che lo sciopero generale (quello minacciato ed annunciato per il due dicembre, visto che il governo Berlusconi aveva continuato a fare orecchie da mercante, malgrado la straordinaria stagione di lotte... - sono ancora fiero di essere tra il milione e passa che era a Roma il dodici novembre) era stato rievocato. "Lo sciopero è stato rievocato", venne ripetuto come eco di camerino in camerino, senza che uno iota venisse mutato, misura di fedeltà al capo; i camerini non sono molti, cinque: quel che basta per capire come le imprecisioni crescano vertiginosamente "tra la gente", come si usa dire. L'incertezza tra revoca e rievocazione mi ha ferito di più perché mi ha dato il destro di pensare a come sullo sciopero si sia persa quella consapevolezza - direi fiera operaia - che ti costringeva ad essere preciso.

"Fatterelli!", dirai, e in aggiunta (se non hai già smesso di leggere) "ma che c'entra con la violenza del e nel linguaggio, che rende così affascinante anche questo numero di **Esodo**?"

Approfitto della irritazione per un "mi si consenta" d'obbligo, a questo punto. Già, queste sciocchezze aprono uno spiraglio su di un problema, quello del controllo lessicale, che sta diventando drammatico perché, a tutti i livelli ed in tutti gli ambiti, sono venuti meno automatismi e sollecitazioni all'autocontrollo e alla consapevolezza critica che favorivano un miglioramento delle possibilità di comunicare. Anche

l'elaborazione, quanto più si specializza, favorisce i 'giochi iniziatici' e poco si preoccupa del senso comune.

Certo, a questa osservazione mi si può opporre il cammino di quella parola magica, "federalismo", che mi sono sentito ripetere con catechistica sicurezza da bambini delle medie nelle valli bellunesi, divenute leghiste doc. Non c'è dubbio che essa rappresenti una straordinaria invenzione linguistico-politica. Ci troviamo, tuttavia, in una situazione di non controllo lessicale che preoccupa per ragioni opposte a quelle che spingevano don Milani a fare scuola, perché anche i ragazzi delle classi subalterne avessero una lingua con cui difendersi. Oggi sono pezzi e possibilità di umanità che scompaiono nella presunzione e nella superficialità, senza nemmeno il desiderio/bisogno di riscatto: di rievocazione in revoca, di aspirazione in ispirazione, tutto si fa melmoso. Diventa un composto anche micidiale, se il senso comune è il risultato di un linguaggio settoriale, di cui si perde la nozione. Mi spiego con un altro fatterello, l'ultimo.

Si fa un gran parlare di "esuberi", ma - a parte il mio personalissimo stato confusionale per cui li associo sempre agli "estrusi" (per via dell'affetto che ho per le lavorazioni dell'alluminio) - vi pare una parola capace di rendere la realtà della riduzione drastica dei posti di lavoro? Che lotte possono mai fare, quale solidarietà possono pretendere gli "esuberi", visto che 'di diritto' (proprio per la parola usata) appartengono al mondo delle cose inutili?

Anche i compagni d'azienda prossimi a perdere il lavoro parlano degli altri, di quelli per i quali la direzione ha già deciso, di esuberi. L'ho sentito ieri al tiggì3, ripetuto da una sorridente assistente di volo Alitalia che, tuttavia, annunciava lotta dura - sciopero, per l'appunto - per difendere il suo posto di lavoro, non per la revoca dei 250 esuberi (la ragionevolezza che tanto piace!).

L'esuberanza apparteneva un tempo al mondo della giovinezza - dalla scuola alla caserma: ragazzi esuberanti erano quelli cui, con consapevole eufemismo, si evitavano spiacevoli provvedimenti disciplinari; tant'è che anche per vicende decisamente più pesanti, quali la violenza sessuale, c'è chi ama sciacquarsi la bocca in cerca di compiacenze e convivenze con l'esuberanza del momento.



Ma gli "esuberanti" di cui oggi tutti parlano non sono il risultato di un eufemismo, ma di una visione aziendalistica della società umana, tanto più pericolosa quanto più non contrastata nemmeno a livello lessicale. Dolchezza ingannevole del linguaggio che nasconde una radicale violenza.

Se non mi sono spiegato, confido in questi frammenti di un dialogo che traggio dal capitolo "Il nuovo ordine" della vecchia **Storia del terzo Reich** di William L. Shirer (editore Einaudi): nel riferire degli "Einsatzgruppen, reparti speciali che, dato il loro compito, si sarebbero potuti meglio chiamare squadre di sterminio", si racconta di un brillante intellettuale ed economista che "per un anno era stato a capo dell'Einsatzgruppe D" (...).

Avendogli il colonnello John Harlan Amen chiesto, nel corso del processo, quali istruzioni aveva ricevuto, Ohlendorf rispose:

"Le istruzioni erano di liquidare gli ebrei e i commissari politici sovietici".

"Con 'liquidare', volete dire 'uccidere'?", chiese Amen.

"Sì, voglio dire uccidere", rispose Ohlendorf, e spiegò che l'ordine concerneva le donne e i bambini non meno che gli uomini.

Non vorrei, ma lo temo, che le cose occultate dalle nostre parole fossero svelate solo da un altro tribunale.

Giovanni Benzoni





Dialoghi ecumenici e inter-religiosi

Il consiglio locale delle Chiese Cristiane di Venezia compie un anno

Nel mondo i Consigli di Chiese sono all'incirca 70 e la Chiesa Cattolica partecipa a circa 40 di essi; in Italia un tale progetto è in fase di decollo; a Venezia, invece, il Consiglio locale delle Chiese Cristiane, primo in Italia, conta già un anno di vita: è stato infatti costituito il 20 dicembre 1993. Un anno di vita è un tempo assai breve ma sufficiente per tentarne un primo bilancio.

Innanzitutto, cos'è il Consiglio di Chiese di Venezia? Si tratta di un organismo operativo, comunitario, ufficiale, a connotazione strettamente pastorale, in cui siedono fraternamente ed in modo assolutamente paritetico rappresentanti delle Chiese Cristiane presenti in Venezia (Chiesa Anglicana, Chiesa Evangelica Battista, Chiesa Cattolica, Chiesa Evangelica Luterana, Chiesa Evangelica Metodista, Chiesa Ortodossa, Chiesa Evangelica Valdese); in esso le decisioni sono prese rigorosamente all'unanimità. Qualora, infatti, essa non venisse raggiunta, l'iniziativa in discussione non potrebbe essere fatta propria dal Consiglio in quanto tale, pur rimanendo nelle facoltà di ciascuna Chiesa di attuarla in piena autonomia.

Le energie di questo piccolo gruppo - 15 persone in tutto - finora sono state assorbite in larga parte dalle procedure per la propria costituzione e regolamentazione (elaborazione dello Statuto e del Regolamento), ma questa fatica "tecnica" ha comportato la possibilità di dibattere lealmente e serenamente per raggiungere lo scopo di dotarsi di agili ed efficaci strumenti di lavoro, perciò anche questa fase preparatoria è servita a promuovere la conoscenza reciproca delle Chiese e a favorire lo scambio di informazioni sulla vita di ciascuna, sotto il particolare aspetto del vissuto ecumenico.

Le iniziative comuni, attuate nell'anno ecumenico ora conclusosi (26 gennaio 1994 - 25 gennaio 1995) sono consistite nell'organizzare l'incontro di preghiera di Pentecoste 1994 e la Settimana di preghiera per l'Unità dei Cristiani 1995, da un lato, e dall'altro nel manifestare

pubblicamente la comune preoccupazione - con il rinnovo della presidenza della Camera dei Deputati del 16 aprile 1994 - circa il rispetto della convivenza civile, promosso e garantito dalla Costituzione e dalle Intese fra Stato ed alcune Chiese, membro del Consiglio.

Le novità formali degli appuntamenti (liturgie ecumeniche di preghiera e dibattiti culturali), di cui è scandita, secondo la consolidata tradizione locale, la settimana, non sono state particolarmente evidenti, tuttavia molto significativo ed innovativo è stato il percorso compiuto insieme dalle Chiese - riscopertesì e riconosciutesì con gioia profondamente sorelle - per realizzarli.

Tutto ciò non è stato certamente il risultato immediato della comparsa all'orizzonte ecumenico locale del Consiglio, semmai la nascita del Consiglio qui a Venezia prima che altrove in Italia si può meglio comprendere riandando alla secolare caratterizzazione di Venezia, città dallo spiccato pragmatismo mercantile, come luogo di tolleranza religiosa e di incontro di culture diverse.

Qui è stato Patriarca Papa Giovanni XXIII, che ha dato un così forte impulso all'ecumenismo; qui hanno operato, a partire dai primi anni cinquanta, don Germano Pattaro ed il Pastore valdese Renzo Bertalot, dando notevolissimi contributi alla crescita del movimento ecumenico; da qui è partita per Roma Maria Vingiani, presidente del SAE; qui è tuttora operante il Pastore luterano Kleeman. Questo clima culturale e spirituale ha reso possibile la creazione del Consiglio e ne sostiene la crescita.

La presenza del Consiglio, dunque, solo apparentemente non ha segnato novità di rilievo, perché ad un attento esame esse invece emergono. Quest'anno tutto il lavoro preparatorio degli incontri è stato progettato, avviato, gestito insieme dal Consiglio, affidando a ciascuno compiti e ruoli; in tal modo nessuno invitava più nessuno, nessuno si sentiva più ospite, gradito ma ospite: tutti si sono ritrovati a casa, con stupore e gioia, ospiti dell'Unico Signore.

Il tema della Settimana 1995 era: **koinonia: comunione in Dio e con i fratelli**; lavorando fianco a fianco per attuare gesti di pastorale ecumenica concertata, si è sperimentato come koinonia abbia anche bisogno di assumere uno spessore umano, come l'ecumenismo abbia bi-



sogno di essere un incontro vero di persone accanto al confronto ed allo studio di dottrine e tradizioni oggettivate.

Ci sembra che il rischio dell'intimismo, del rinchiudersi compiaciuto in se stessi, si sia evitato, poiché il servizio alla Chiesa di Venezia tutta, intesa senza denominazioni specifiche, è stato reso con maggior intensità ed il "popolo ecumenico" si è raccolto a pregare, a meditare, a riflettere con accresciuta responsabilità, domandando con tale atteggiamento che il concentrato di sollecitazioni che si formano intorno alla Settimana si diffonda durante tutto l'arco dell'anno.

Ora è importante che il Consiglio sappia dare risposte in questo senso, operando per sostenere e calibrare iniziative ecumeniche (incontri di preghiera, riflessioni, dibattiti, gesti di carità)

durante tutto l'anno, manifestandosi segno concreto della lealtà e sincerità del dialogo tra Evangelici, Cattolici ed Ortodossi, punto d'incontro vivace tra persone che trattano di problemi concreti, pur non dimenticando mai gli sforzi che i teologi continuamente compiono per fare ulteriori passi avanti sulla via dell'unità, dei Cristiani, certo, ma non solo.

Per i Cristiani tutti, infatti, Cristo è principio e causa dell'unità del mondo: questo è l'orizzonte nel quale iscrivere l'ecumenismo cristiano ed il dialogo inter-religioso. Il Consiglio si è messo all'opera in quest'ottica e va accolto come un segno di speranza, di cui possiamo rendere grazie all'unico Signore.

Gabriella Cecchetto





Polis e civiltà

Notte, ma non solo oggi

La mia reazione alla bella lettera della comunità di Bose, pubblicata in *Esodo* 3/94, potrebbe essere liquidata in due parole. Mi trovo d'accordo su tutto senza riserve, mi pare tutto molto vero e detto benissimo, e il discorso potrebbe finire qui. Ma nel chiudere il fascicolo di *Esodo*, mi accorgo che c'è forse una cosa, una piccola cosa, davanti alla quale potrei dichiarare, per così dire, *placet iuxta modum*, ed è appunto la suggestiva immagine che conclude il testo. Mi viene fatto di chiedermi, cioè, se, nonostante un appassionato consenso a tutto ciò che è scritto nella lettera, mi sentirei di sottoscrivere anche l'ultima frase, per cui "nella nostra società è notte".

Visto che il fatto stesso di porre la domanda potrebbe essere sintomo di una certa insensibilità a ciò che stiamo vivendo in questa fase della vita del paese, dichiaro preliminarmente che non è così. Quantunque io non sia impegnato in politica, per ragioni che dirò subito oltre, sono tuttavia toccato emotivamente, e in maniera anche forte, dagli avvenimenti di questi ultimi anni: alla gioia quasi euforica con cui ho visto susseguirsi i fatti che hanno portato alla fine di un regime, è seguita una depressione profonda, che dura tuttora, nell'assistere a ciò che è venuto dopo, ossia la trionfale affermazione di Berlusconi. Quando parlo di euforia e depressione, credo di non esagerare, ed è anzi proprio in questa forte impressionabilità che devo riconoscere una delle ragioni istintive del mio disimpegno dalla politica attiva. Le altre sono, da un lato, l'incapacità strutturale a vivere come uomo di parte, per una tendenza (forse apprezzabile, forse patologica, certo politicamente dannosa) a prestare attenzione in modo privilegiato, in qualunque posizione mi trovi, alle ragioni dello schieramento avversario (per dirla con Pittigrilli, al fesso del mio partito preferisco sempre l'intelligente del partito opposto); dall'altro lato, la paura di uno stato d'animo che la politica troppo spesso ingenera e alimenta, che si insinua inavvertitamente e tende a crescere fino a quando è molto difficile controllarlo: l'o-

dio. Odio che, quando anche non si traduca in violenza fisica, significa comunque accecamento ideologico, fanatismo, rifiuto dell'ascolto e del dialogo, denigrazione dell'avversario, razzismo politico. Non ho ancora capito se questa tendenza sia "connaturata", e quindi ineliminabile dalla lotta politica (e se, in tal caso, non sia addirittura lecito, fra le tante utopie, preconizzare una fase della storia in cui la politica venga superata in favore di altre forme di rilevamento, di selezione e di attuazione delle esigenze della comunità). O se si tratti soltanto di forme barbariche della politica, tipiche di una fase primitiva, che un'evoluzione verso stadi più avanzati può superare. In ogni caso, ciò che ho visto fare e dire, nelle università e nelle piazze, nel decennio '68-'77, mi ha privato, credo definitivamente, di qualunque capacità di aggregazione "militante".

So di non aver detto ancora niente di pertinente, e comunque niente di buono, perché, come è noto, né quello delle torri d'avorio, né quello delle anime belle sono atteggiamenti commendevoli. In ogni caso, mi sono allontanato dalla domanda che m'ero fatto. E' proprio giusto dire che "è notte"? Che lo è "oggettivamente", voglio dire, e non solo per quelli che, in questa fase, sentono sconfitta la propria parte e il proprio schieramento?

Io credo che esistano molte ragioni "oggettive" per dire che effettivamente è notte. Scrivo queste righe in un momento in cui il crollo della moneta esprime con la forza della realtà, ma anche con l'efficacia del simbolo, il rischio ormai molto serio di collasso e di disgregazione del paese. Viene ogni giorno alla luce, in tutto il suo venefico potere, l'incapacità generale dei politici, ma anche della società civile, a porsi nell'ottica del bene comune. E se questa incapacità è più chiaramente riconoscibile nel volto congestionato di chi chiede ossessivamente 'elezioni, elezioni', essa non è meno visibile nei sorrisetti di Buttiglione che piroetta, come un funambolo sulla corda, sospeso nel vuoto di una politica. Ma, più ancora, nelle notizie che riportano i giornali, per cui oggi come ieri si scoprono amministratori che pretendono tangenti, oggi come ieri ci sono dipendenti pubblici infingardi e protetti, oggi come ieri esistono evasori fiscali impuniti. E, visto che è fra cristiani che parliamo, oggi come ieri esistono vescovi imperturba-

bili, sopravvissuti in ottima salute al naufragio morale della DC, e passati con la massima naturalezza a cercare accordi col nuovo potere.

Quanto alla sinistra, se oggi sarebbe ingeneroso accomunarla nell'accusa di insensibilità al bene comune, non si riescono a dimenticare i decenni di irresponsabilità soggettiva, coincidenti con una corresponsabilità oggettiva, in ordine allo sfascio della finanza pubblica: il che marca tuttora la sinistra, agli occhi di molti, come una forza inaffidabile. Per non parlare della cultura radicale, cui fa riferimento la lettera dei monaci di Bose, che forse oggi fa comodo identificare nella destra di governo, ma che, molto prima che dalla destra, dagli anni '60 in poi fu assorbita, come da una spugna, da tutta la sinistra italiana, e da questa riversata, data la sua grande capacità di penetrazione culturale, su tutta la società. Qualunque sia il giudizio sulle responsabilità pregresse, il risultato è che, salvo una minoranza di idealisti, gli italiani si dividono in due categorie: quelli che si sentono senza vera rappresentanza politica, e ne soffrono. E quelli che non ne soffrono nemmeno. E' certamente un momento molto oscuro, e forse ciò che più certifica che si tratti di notte, è che manca, dai discorsi di tutti i politici, il timbro, il suono, l'eco di un autentico allarme per il destino della comunità. E tuttavia, forse, non è del tutto giusto dire che è notte, o meglio, non è giusto dirlo di questa società e non, poniamo, di quella di dieci o di vent'anni fa. Perché, anzi, ciò che sta accadendo ora non è che il divenire visibile di ciò che era vero da decenni, ma che la vecchia politica proporzionalistica, sempre linguisticamente morotea, consentiva di mascherare. Voglio dire, in particolare, che la DC ha contenuto al suo interno, rendendolo poco visibile, tutto ciò che molti di noi trovano nauseabondo oggi. Non è che quest'Italia egoista, particolarista, che non vuol pagare le tasse, che ci fa tanto schifo, prima non ci fosse. C'era, eccome, ma non si vedeva. Tutto era già nella DC (anche se non solo nella DC): la chiusura culturale, il leghismo, il destrismo, l'anticomunismo come alibi, etc. La DC aveva tutte queste cose nella pancia, nella sua base di consensi, le elaborava e le trasformava in una politica di vertice ufficialmente moderata, sostanzialmente clientelare, basata sul non governo dei problemi e sulla filosofia dell'accontentare tutti.

E non credo nemmeno che alla DC di ieri vada riconosciuta una sensibilità sociale che man-

ca alla destra oggi. Perché certe forme anodine di socialità, praticate generosamente indebitando il paese, senza mai scegliere chi deve pagare il conto, come se il conto non debba mai esser pagato da nessuno, sono irresponsabili e devastanti. Del resto, quanta destra vivesse all'ombra del moderatismo ufficiale s'è visto immediatamente al crollo della classe dirigente democristiana. E' comprensibile lo scoramento che ci prende a sentire certi discorsi, ma la sorpresa non è giustificata. Se Franco Rocchetta, in una tribuna elettorale del 1994, può permettersi di accusare i progressisti di fare la campagna elettorale "con i rubli sporchi di sangue", vuol dire che questo tipo di cultura politica era rimasto ben vivo in parte della società italiana. E lo era rimasto anche perché, nella memoria di molti, è ancora vivo il ricordo di quando la sinistra era forte nelle piazze, e tirava, per così dire, una "brutta aria" per chi si facesse vedere all'università con in mano un giornale di destra.

Ecco, secondo me, la sensazione di "notte" che molti di noi provano in questi tempi, è, almeno in parte, un segnale di quella stupefazione con cui la sinistra assiste sempre alle proprie sconfitte, e nasce in fondo da un'insufficiente conoscenza della società italiana per quello che veramente è. Del resto, la storia della sinistra è una storia di delusioni: per la resistenza tradita nel primo dopoguerra, per la realtà del comunismo sovietico dopo il rapporto Chruscev, per non parlare del famoso *desengaño* degli anni del riflusso. Io quindi, pur vivendo con grande preoccupazione e in stato di inerzia triste i giorni che stiamo vivendo, non posso dimenticare che, nonostante tutto, oggi almeno qualche politico è chiamato a rendere conto, davanti ai giudici, del proprio operato, e che nonostante il potere che ha la televisione di condizionare le masse, è sempre possibile contrastare questo potere con le armi della critica.

Ricordandoci che oggi "si pone il problema di prendere parte", **Esodo** ci pone la domanda faticosa: "che fare?", e qui non ho davvero risposte originali. Per chi, come me e credo la maggioranza dei lettori di **Esodo**, auspica una sconfitta del berlusconismo, credo che si tratti di contribuire, ciascuno come sa e può, alla costruzione di un'alternativa. E io credo che, nonostante tutto, si possa guardare con un certo ottimismo al futuro, anche se non a quello immediato. La semplificazione della lotta politica, pur con i suoi inconvenienti, non potrà alla lun-

ga che giovare, e il tempo consentirà, a quelle idee e a quelle forze che sapranno porsi con più ragionevolezza, e meno filtri ideologici davanti al reale, di avanzare una proposta vincente. E'

notte, probabilmente: in ogni caso, è meglio togliersi gli occhiali neri.

Mario Cantilena



SOMMARIO del n. 2/95 di ESODO

PARTE PRIMA:

La vita del mondo che verrà	<i>P. Stefani</i>
"Ciò che deve sempre venire"	<i>M. Cacciari</i>
La Provvidenza nel pensiero degli stoici e degli epicurei	<i>I. Dionisi</i>
Il pensiero cristiano: S. Agostino	<i>G. Lettieri</i>
Il mondo moderno di fronte all'impossibile Provvidenza	<i>M. Bertaggia</i>
Il Dio che ama	<i>P. Coda</i>

PARTE SECONDA: Osservatori

Chiesa e politica	<i>G. Vian</i>
Libertà femminile: dialoghi ed esperienze	<i>S. De Perini</i> <i>L. Scivoanti</i>
Lavoro come e perché	<i>A. Lona</i>
Nel carcere minorile	<i>C. Beraldo</i>
Babele	<i>G. Benzoni</i>
Dialoghi ecumenici	<i>F. Macchi</i>
Polis e civiltà	<i>P. Barbieri</i>

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,
Giorgio Corradini, Gianni Manziega, Luigi
Meggiato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Roberto
Berton, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo
Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Cecchetto,
Lucio Cortella, Massimo Donà, Gianni Fazzini,
Marisa Furlan, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni,
Paolo Inguanotto, Anna Lona, Roberto
Lovadina, Franco Macchi, Franco Magnoler,
Arduino Salatin, Sergio Tagliacozzo, Giovanni
Trabucco, Giovanni Vian

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,
Giorgio Corradini, Gianni Fazzini, Marisa
Furlan, Roberto Lovadina, Franco Magnoler,
Luigi Meggiato, Carlo Rubini, Arduino Salatin,
Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Roberto
Berton, Gianfranco Bettin, Paolo Bettolo,
Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Carlo
Chiovato, Lucio Cortella, Giandomenico Cova,
Massimo Donà, Mariella Favaretto, Giovanni
Forza, Alberto Gallas, Adriana Galzignato,
Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Giovanni
Trabucco, Giuseppe Zaccaria, Rita Zamarchi

ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico

N. 1 gennaio - marzo 1995

Abbonamenti:

Ordinario L. 30.000
Enti, Associazioni L. 60.000

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26-11-1981

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Amministrazione:
Claudio Bertato, Daniele Comiati,
Nicola Lombardi, Franco Vianello

Esodo
C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:
c/o Gianni Manziega
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5346328

Direttore responsabile: Carlo Rubini
Direttore di Redazione: Gianni Manziega

Tipografia PISTELLATO
Via L. Galvani, 3 - Zona Industriale
30175 Marghera - Venezia
tel. 041/937161



Associato
all'Unione Stampa
Periodica italiana

L. 8.000
(IVA comp.)