

Distribuito ai non soci
in quantità inferiore
al 50% a cura di

 **IL SEGNO**
DEI GABRIELLI
EDITORI



ESODO

“Esci dalla tua terra”

tra nomadismo e radicamento

**Bettiolo, Bodrato, Bolpin, Bovo, Coltro, Corradini
Cortella, De Matteis, Duro, Gentiloni, Goisis
Luzzato, Molari, Oriato, Pace, Rubini, Vian**



Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*
n. 1 gennaio-marzo 2000 - Anno XXII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96
Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



"Esci dalla tua terra"

Editoriale *G. Corradini, C. Rubini, C. Oriato* pag. 1

PARTE PRIMA: "Esci dalla tua terra"

Identità e nomadismo	<i>A. Luzzato</i>	pag.	5
La rivoluzione del nomadismo	<i>G. Corradini</i>	pag.	7
Due viaggi da salvare	<i>F. Gentiloni</i>	pag.	10
Fondamentalismi per incerte identità	<i>E. Pace</i>	pag.	12
Il nomadismo della modernità	<i>L. Cortella</i>	pag.	14
Il "potere temporale"	<i>G. Vian</i>	pag.	19
Una paradossale cittadinanza	<i>P. Bettiolo</i>	pag.	22
Solo pellegrini di passaggio	<i>C. Molari</i>	pag.	27
La speranza come stella polare	<i>G. Goisis</i>	pag.	35
Un'identità oltre l'omologazione della morte	<i>A. Bodrato</i>	pag.	39
Città senza centro	<i>C. Rubini</i>	pag.	44
Globalizzazione e ciberspazio	<i>G. De Matteis</i>	pag.	47

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatori

Veneto, terra d'accoglienza?	<i>C. Bolpin</i>	pag.	53
"Uomo dei campi"	<i>D. Coltro</i>	pag.	59
L'affido familiare	<i>F. Duro</i>	pag.	60
Parliamo di male	<i>C. Bolpin</i>	pag.	67
Lettere	<i>G. Bovo</i>	pag.	70

Le illustrazioni sono tratte da L'Acropoli e il suo Museo, Giorgio Dontas, edizioni Clio, Atene 1979.



Editoriale

*"Esci dalla tua terra, dalla tua patria
e dalla casa di tuo padre,
verso il paese che io ti indicherò.
Farò di te un grande popolo
e ti benedirò..."*

(Gen 12,1-2)

Nomade e nomadismo sono i termini ricorrenti che accompagnano costantemente questa nostra articolata riflessione. Abramo è diventato nomade per fedeltà all'imperativo del suo Signore e sovente nomadi saranno i suoi successori. Nomadi e stranieri. "Straniero" è l'altro sostantivo-aggettivo sempre presente in modo più o meno esplicito, e corollario, non secondario, ai primi.

Va detto subito che per noi l'immagine dell'essere nomade e straniero, assume prima di tutto un grande valore simbolico-metaforico, e ci fornisce un'ispirazione che queste pagine riescono solo in parte a cogliere. Ci sono certamente possibili rapporti tra il significato storico-filosofico del nomadismo e le domande, i comportamenti, i valori del nostro attuale limitato contesto storico. Non mancano perciò nel testo intrecci e richiami reciproci, tra una lettura storicizzata e una lettura simbolico-immaginifica dell'esser nomadi. Anzi, è il dato storico a provocarci e ad interrogarci continuamente, ma è l'immagine profetica della partenza di Abramo ad ispirarci in modo esemplare.

All'origine di più fedi e di più visioni di un solo Signore, all'origine di una cultura plurale e nello stesso tempo unitaria, c'è una narrazione che comincia con una partenza: questa origine ha per noi una forza formidabile, che so-

pravvive al tempo, allo spazio e agli esiti storici spesso contraddittori e complessi di questo itinerario. Come spesso accade, il ritorno alle origini fornisce un ancoraggio per il futuro.

Il binomio Esodo-terra è dunque l'elemento costante per il popolo ebraico, un popolo che conserva le sue radici nell'errare, identificando nella *Torà* il proprio legame, e la propria meta nella "terra promessa".

Così Gesù, ebreo per nascita, provoca la rottura con la tradizione messianica, dichiarando a Pilato che il suo regno non è di questo mondo, segnando così una scelta di non appartenenza, di estraneità al mondo, regno del potere in cui prevalgono culture statiche e dominatrici.

Nello smarrimento, nell'oblio dei segmenti delle vite degli uomini, nello scacco, si ritrova la strada, facendosi "stranieri" per diventare se stessi. L'uscita dal proprio "io" con un chiaro riferimento all'equazione io=mondo, non il suo rifiuto, sembra essere la traduzione cristiana del viaggio e della partenza. Verso dove? Nella difficoltà, forse nell'impossibilità di dare risposta a questa domanda, sta tutto lo spazio e non è poco, di questa riflessione.

Il contesto storico del tempo di Abramo, del tempo di Gesù e soprattutto del nostro tempo fanno da sfondo, da scenario alle domande e alle ansie dell'eterna condizione umana. Essa ci appare effettivamente come una condizione costantemente errante nel tempo e nello spazio. È un errare, quello umano, che cerca ricorrentemente un radicamento definitivo, o che tale viene creduto e sperato. Questa è l'altra polarità della partenza: la ricerca di un luogo. Le interpretazioni emotive e psicologiche di come questo luogo viene sentito, posso-



no essere molte e molto diverse: il proprio "io" per sempre, un proprio progetto individuale di sicurezza e benessere (che è poi la traduzione meno nobile e più ricorrente dell'affermazione dell'*io*), una terra comune, una patria, una nazione, una religione e molto altro, con l'avvertenza che tutte queste potrebbero essere solo forme e articolazioni del radicamento dell'*io*.

Questo luogo è "il paese che io ti indicherò...", delle parole di Dio ad Abramo nella Genesi?

La coniugazione al futuro "*indicherò*", lascia spazio alla ricerca. La legge divina, simboleggiata dall'indice di Dio, non indica la meta, indica con forza la ricerca della meta: possono esserci forme, culture, percorsi e linguaggi diversi, che tuttavia non devono perdere di vista la meta finale da cercare.

Le forme comunitarie del passato davano risposte alla ricerca del radicamento. Le comunità chiuse offrivano stabilità e la continuità delle tradizioni. I cambiamenti ciclici, le migrazioni, il nomadismo non intaccavano le fondamenta della società. La rottura del rapporto comunità-individuo, prodotta dalla modernità, ha sconvolto la stabilità e reso drammatica la ricerca d'identità, dal momento che i processi materiali e culturali hanno teso continuamente ad annullarla allentando i suoi ancoraggi comunitari, mettendo a nudo una condizione di solitudine, di vuoto interiore. L'uomo moderno, che ha preso coscienza di questa condizione, è come sradicato, non sa più che farsene della libertà acquisita e rimpiange l'antica schiavitù delle "norme", dei modelli di comportamento che davano sicurezza.

Già agli albori della modernità, una delle coscienze più lucide e profonde di questo secolo, F. Kafka, aveva tracciato il profilo di quest'uomo non conosciuto, né ri-conosciuto, privo di qualsiasi posto nel mondo, nel quale potersi collocare per misurarsi con la realtà. Un uomo senza attributi e senza divisa. La perdita della memoria, l'annullamento dei valori e delle tradizioni, portano ad una sofferenza acuta, che determina una ricerca esasperata di nuova identità, verso un *topos*, qualunque esso sia,

materiale o simbolico, purché gli dia la possibilità di una appartenenza: una terra o qualcosa che la rappresenti. L'appartenenza ad una nazione o ad una religione, o ad entrambe, sono gli elementi più ricorrenti che hanno sofferto dello sradicamento. I sommovimenti etnici in tutto il pianeta costituiscono oggi il sintomo più evidente di questa ricerca di identità e di radicamento, le cui conseguenze spesso sono sfociate nell'odio e nel genocidio.

Appare comunque antistorico e anacronistico il tentativo di riproporre società fondate sull'idea di *bene comune*, perché incapaci di rappresentare le diversità.

Quanto alle religioni, l'affermazione di una rinnovata identità di fede, ha a sua volta prodotto mostri, perché l'identità è stata usata come arma per combattere l'Altro, rifiutando la libera circolazione delle idee e delle fedi. Così l'idea di stato etico è risorta nel cuore della tarda modernità, spinta dai movimenti fondamentalisti.

Si è già detto come le parole e la testimonianza di Gesù rafforzino la tradizione nomade e abramitica, rinnovandola con un'uscita dall'*ego-terra-mondo*, intesi come luoghi del potere e del possesso. Nella mancata fedeltà a questo insegnamento si rivela però la contraddizione storica della Chiesa *pellegrina e meretrice*, per cui la terra non è più "terra promessa", bensì terra conquistata per sempre. Non tanto o non solo per il suo potere temporale, bensì per il potere *tout-court* che essa esercita ancora a tutti i livelli. Il potere che richiede la sua visibilità storica, che le impedisce di procedere verso il Regno, libera dai mille fardelli mondani, come l'attuale esperienza "giubilare" sta purtroppo confermando. Tutto ciò che nasce per essere comunitario, se vuole strutturarsi e rappresentarsi, deve sempre fare i conti con la terra e con il potere. È questo che impedisce l'idea di "passaggio", di "uscita", proprio perché la tradizione per quanto comunitaria, fa da freno ad un processo di rinnovamento che vuole modificarla profondamente.

Torniamo allora all'origine, alla partenza-viaggio del patriarca Abramo. Sembra oggi più che mai necessario operare uno sforzo intellet-



tuale, etico e di fede per dare forza e diffondere la cultura del nomadismo, come cultura di un nuovo radicamento non più fondato sulla tradizione ma sulla libertà. Resta comunque tutta da scoprire l'idea di una nuova identità collettiva che rispetti l'autonomia individuale.

Per definizione, le culture mutano. Il contesto socio-economico attuale ha rotto l'autonomia e l'individualità delle culture proponendo, con la definitiva unificazione dei mercati, anche una dimensione culturale globale e unitaria sulla quale si può discutere, ma con la quale dovremo fare i conti.

La condizione della globalizzazione attuale rappresenta un banco di prova di questa capacità di tenere insieme radici e ricerca di libertà, di nuovi territori culturali. Da una parte la globalizzazione economica, che fu anticipata dall'industrialismo, provoca un'omologazione generalizzata che tende all'annullamento delle identità. Dall'altra parte nulla si potrebbe reggere se non esistessero forme di identificazione in un mondo che ha fatto dell'anonimato e della virtualità la sua dimensione costitutiva. Senza radici si rischia di essere sballottati in una quotidianità priva di senso.

Anche le forme alternative al *mercato* che esasperarono l'egualitarismo con i sistemi collettivisti-statalistici, tendevano ad annullare le differenze e storicamente hanno rappresentato una sconfitta per una cultura dell'identità individuale.

Il villaggio globale è tuttavia uno scenario, un palcoscenico neutro che può anche provocare favorevolmente con le sue possibilità la cultura del nomadismo con la ricchezza delle possibilità di comunicazione. Nella rete globale si fa strada una nuova dimensione. Non più l'anonima e virtuale individualità atomizzata del "cittadino", né il regno anonimo dell'indifferenza egualitaria, ma la *Persona*, luogo comunitario e identità soggettiva ad un tempo, capace di costruire identità nuove nella molteplicità relazionale con altre soggettività, nella ricchezza delle diversità.

C'è dunque una cultura del nomadismo da rifondare e che ha una doppia dimensio-

ne. La prima è quella che accetta la sfida della libertà senza patria e supera il limite del comunitarismo: fonda una *cultura della responsabilità*, l'unico ancoraggio possibile nel mare aperto in cui l'individuo deve fare i conti con la libertà dei suoi simili. Non ci sono altri codici che questo: rispondere delle proprie azioni verso l'altro, nostro *prossimo*, qualunque volto abbia, compiendo il viaggio dell'uscita dall'io.

La seconda è quella che accetta il mutamento di scala riferendosi all'identità globale del pianeta e prefigurando una solidarietà globale, ben rappresentata oggi dal volto dell'immigrato e dallo straniero.

L'identità è il risultato di un viaggio fra io e l'altro. Nell'andare e venire fra io e l'altro si costruisce l'identità.

Giorgio Corradini

Cristina Oriato

Carlo Rubini



PARTE PRIMA

"Esci dalla tua terra"



"Esci dalla tua terra": la vita

Il nomadismo di Abramo, come quello dei suoi discendenti, aveva come obiettivo la "terra promessa". Tale obiettivo costituiva e costituisce già "un'identità specifica, perché è un legame fortissimo. Si marcia assieme, si è pronti a sacrificare qualcosa per raggiungerlo".

L'autore, presidente delle comunità ebraiche in Italia, ribadisce che solo liberandosi "dei fantasmi del passato" - ciascuno nella sua tradizione - si può guardare con speranza al "nuovo".

Identità e nomadismo

Se poniamo la domanda circa la interdipendenza fra identità e nomadismo, due concetti o due proprietà di determinate collettività umane, ci accorgiamo ben presto che non possiamo deciderci se esse sono indipendenti o meno e, in questo secondo caso, quale sia la variabile indipendente.

Identità di un gruppo umano vuol dire la presenza di legami preferenziali e/o di vincoli fra un certo numero di soggetti, che li rende mediamente più "vicini" rispetto ad altri soggetti che riterremo esterni al gruppo stesso. Si può trattare di legami linguistici, matrimoniali, di costumi, di alimentazione, di preferenza territoriale. Questo autentico sistema di legami ha due caratteristiche aggiuntive: esso viene trasmesso da una all'altra generazione; e, di conseguenza, si sviluppa nel tempo, secondo una certa "logica", che lo rende coerente con le proprie origini.

Nomadismo vuol dire che un gruppo umano, nella sua totalità o parzialmente, tende frequentemente o addirittura periodicamente a spostarsi da un territorio all'altro, entrando pertanto in contatto con altri e diversificati gruppi umani con inevitabili interscambi culturali, conservando, modificando o perdendo la propria identità.

In che modo ci poniamo, come ebrei, in questa ottica?

Dal punto di vista della nostra tradizione storica, non c'è dubbio che siamo nati nomadi

fino dal giorno in cui Abramo ubbidì all'ordine divino di abbandonare il proprio luogo d'origine in Mesopotamia. Il suo nomadismo, come pure quello dei suoi figli e discendenti (fino alla "generazione del deserto" dei tempi di Mosè) era però *mirato*, aveva cioè un *obiettivo* finale, conteneva nel suo programma la sua stessa conclusione e liquidazione; esso doveva (e, in un certo senso, deve tuttora) esaurirsi nella Terra promessa, in Kena'an. È degno di nota che il primo segno di abbandono del nomadismo si ha proprio con Abramo, con l'acquisto della sepoltura di famiglia (destinata dunque anche a generazioni successive).

Possedere un obiettivo in comune significa già avere una identità specifica, perché esso è un legame fortissimo. Si marcia assieme, si accetta nel gruppo chi lo condivide, si è pronti a sacrificare qualcosa, molto o poco, per raggiungerlo, si sviluppa una simbologia di gruppo che prefigura come saremo, una volta raggiunto l'obiettivo. In sostanza, la *Torà* è tutto questo.

Il nostro "nomadismo" non è però terminato con Giosuè. Sia perché fattori esterni ci hanno sospinto fuori del territorio-obiettivo, sia perché ne siamo usciti anche per una qualche dinamica interna nostra, che non è sempre completamente compresa. A volte siamo stati cacciati anche da altri territori (Spagna, 1492), altre volte vi siamo stati chiamati (la Polonia jagellona). Una caratteristica ebraica è stata di



avere mantenuto una propria identità anche quando apparentemente la perdeamo. E mi spiego meglio, con l'esempio della lingua *jiddisch*.

Si tratta di una lingua germanica, che i nostri antenati avevano appreso sulle rive del Reno, non certo su quelle del Giordano. Ma, portandola con sé verso l'Est europeo, dove si parlavano semmai lingue slave, essa è diventata una proprietà ebraica, addirittura un segno di identità ebraica. Di più: certi abbigliamenti polacchi sono stati a tal punto ebraizzati, da non essere causa di assimilazione e scomparsa all'interno delle popolazioni nelle quali essi originavano, ma, al contrario, di diventare elemento di identità di sottogruppi ebraici, ovunque nel mondo ma persino a Gerusalemme!

Il nomadismo degli ebrei è dunque accompagnato da una conservazione delle identità talmente forte e determinante, da permettersi di assimilare a sé tratti culturali degli ambienti che li hanno ospitati per alcuni secoli, senza farsene assorbire e annichilire, fatte salve naturalmente singole eccezioni. E che non si tratti semplicemente della reazione alla pressione di una maggioranza molto diversa è dimostrato dal fatto che i tratti essenziali dell'identità ebraica provengono da lontano e sono molto simili, dall'Inghilterra all'Italia, dalla Turchia alla Bie-

lorussia. Il nomadismo non ha "costretto" gli ebrei a conservare l'identità perché non facevano in tempo ad assorbire le caratteristiche dei paesi nei quali giungevano. Semmai li ha resi simili fra di loro, da un paese all'altro.

In un mondo dove la grande maggioranza della gente era relativamente stabile (un mondo che per secoli era stato prevalentemente agricolo), queste due categorie, quella del nomadismo e quella della conservazione di isole di identità diverse da quella della maggioranza, non erano certamente amate né favorite. Zingari ed ebrei erano visti con diffidenza. Agli uni e agli altri si attribuivano comportamenti minacciosi per la società e per la sua stabilità. Non a caso, essi furono accomunati nel programma di sterminio nazista. Nel mondo d'oggi, dove si comincia a tentare il superamento delle frontiere e l'applicazione del principio del pluralismo e della convivenza attiva delle differenze culturali, dovremmo attenderci un'inversione di tendenza.

Se questa stenta ad affermarsi, se il diritto a spostarsi e a reinserirsi in un nuovo paese, se la ricerca di un equilibrio fra integrazione e conservazione delle identità si affermano con difficoltà, incontrano resistenze che possono anche essere violente, ciò è dovuto probabilmente a due principali fattori. Da un lato, a radicate e patriarcali abitudini che si modificano con ritardo e che comunque attirano a lungo sulla base della mitologia dei "buoni" tempi antichi. Dall'altro, alla nascita e allo sviluppo di un nuovo razzismo, che ha in parte protagonisti nuovi, anche se usano spesso i simboli e il linguaggio del passato.

Tutto questo significa che mai come oggi il nuovo deve liberarsi dei fantasmi del passato, prima di poter dare i propri frutti. Ma significa anche che questo "nuovo", non meno del nomadismo biblico, deve nutrirsi della fiducia in un traguardo, di un obiettivo da raggiungere e della conseguente capacità di applicarvisi con dedizione. E ognuno può contribuire con l'esperienza e le tradizioni di casa propria.





"Esci dalla tua terra": la vita

"Sul piano religioso, appare suggestiva l'idea 'abramitica' che per essere fedeli al Dio che ci chiama altrove, bisogna saper cambiare rinunciando alle certezze (...). Così anche l'invito a rispettare questa terra che non è nostra (...) può essere accolto con scelte di sviluppo sostenibile e di condivisione dei beni della terra".

"La meta, la 'terra promessa' non è a casa, ma in una uscita da noi stessi: è un esodo".

La rivoluzione del nomadismo

Tutti abbiamo bisogno di un'identità per crescere, per formarci, per sentirci rappresentati, per avere dei riferimenti certi, per sentirci parte di una comunità e identificarci in essa. Ma questo bisogno identitario nel passato come nel presente è stato ed è fonte di grandi contraddizioni e di grandi tragedie.

Basti ricordare gli avvenimenti storici, in cui l'esaltazione di "valori" come patria, razza, cultura, religione, ideologia, hanno prodotto crimini contro l'umanità. Ogni volta che questi luoghi dell'identità collettiva sono stati affermati con la "forza" e con la radicalità dei vari fondamentalismi, l'umanità è caduta nella notte della ragione.

Questa negazione della ragione e dei diritti umani si è manifestata anche nella "cristianità" con l'intolleranza verso i cosiddetti "eretici" per l'affermazione di un'identità cristiana, nell'illusione che questa potesse preservare la società umana dall'errore, perpetuando con ciò una contraddizione storica, tra la vocazione della Chiesa che la vuole "pellegrina" e la staticità del potere nel mondo come un'identità fissa.

Tuttavia queste devianze storiche non sono sufficienti per ritenere che lo spirito di appartenenza sia la vera causa del male, o per credere che l'individuo possa fare a meno di un radicamento alla propria terra, alla propria cultura, senza rischiare di smarrire la propria identità, fatta eccezione per coloro che lottano

per affermare una cultura della libertà individuale con i limiti che anch'essa presenta. Forse oggi più che mai, nel tempo in cui la comunicazione globale ha reso più labile il legame con le proprie radici, si avverte tutta l'essenzialità e, nello stesso tempo tutta l'ambiguità del termine *identità*, per il modo in cui viene usato spesso, a difesa del proprio territorio e della propria sicurezza e benessere.

Quando il timore di perdere o di "contaminare" la propria identità di gruppo, di etnia, di religione... è più forte del rispetto dell'altro, o quando la paura di perdere la propria sicurezza è più forte della compassione, si arriva al punto di negargli il diritto di esistere e di conservare la sua *diversità*. Qui non c'è più spazio per la convivenza o per la tolleranza, il diverso diventa il "nemico", l'usurpatore, l'antagonista, anziché rappresentare un'opportunità, una *persona* con la quale stabilire una "relazione". Questo purtroppo sta accadendo ancor oggi, all'alba del terzo millennio, non solo nei paesi islamici ma anche nella "civilissima" Europa, culla del cattolicesimo e dell'Illuminismo.

Gli emergenti fenomeni di *razzismo* sono il sintomo della fragilità delle moderne democrazie, incapaci di ritrovare una comune idea di bene che risieda nello stesso tessuto sociale, dopo l'abbandono delle tradizioni laiche o religiose che costituivano la base etica di riferimento. Paradossalmente, l'affermazione dello



spirito liberale ha dato maggiore autonomia agli individui, ma ha prodotto lo scatenamento degli egoismi individuali e di gruppo, che prevalgono quando vengono meno i valori "collettivi", con l'allentamento dei vincoli di solidarietà sociale e l'emergere di posizioni xenofobe e radicali. Questa prospettiva appare inquietante, se abbiamo presente l'ampiezza del fenomeno delle migrazioni in atto.

Secondo gli studiosi più accreditati, il secolo in cui siamo entrati sarà caratterizzato da grandi "migrazioni", prevalentemente di popoli poveri verso le aree più ricche del pianeta. Questo fenomeno sarà ineluttabile se queste genti non troveranno condizioni minime di vita nel proprio paese, e ciò dipende, in buona parte, dai paesi ricchi. Sarà determinante il modo in cui questi riusciranno a governare i processi di globalizzazione, perché non siano fonte di ulteriori squilibri anziché una possibilità di riequilibrare il grande divario economico-sociale, che è stato oggetto della contestazione di Seattle e di Davos, in occasione della Conferenza del Wto.

D'altronde, molti riconoscono ormai, con una certa dose di opportunismo, che gli *immigrati* sono una risorsa anziché un peso, per un mercato del lavoro alla ricerca di "braccia". Perciò appare schizofrenico e contraddittorio l'atteggiamento di esclusione di chi vuole opporsi all'ineluttabilità di questo fenomeno per timore di essere espropriato di qualcosa: lavoro, cultura, identità. O si riduce lo scarto economico fra paesi ricchi e paesi poveri, o i poveri li avremo in casa!

Io credo che, clandestine o "regolari", queste genti continueranno a venire da noi: questo cambierà la nostra vita, forse radicalmente. Forse perderemo posizioni nella scala del benessere, cambieremo abitudini, come loro dovranno cambiarle; cambieranno i rapporti sociali, culturali, di convivenza, cambieranno i rapporti fra religioni.

Insomma, questa sarà la "rivoluzione culturale" del ventesimo secolo, una rivoluzione che rende illusoria e contraddittoria la resistenza di chi vorrebbe continuare a mantenere, attraverso la separazione o l'esclusione, un

"vantaggio" nei confronti dei nuovi arrivati. Sarebbe come opporsi alla forza della natura.

Questo "passaggio" non sarà indolore, non avverrà senza una rottura dell'ordine esistente. Meglio sarebbe prepararci all'idea che dovremo modificare i nostri stili di vita per fare posto ai nuovi arrivati, consapevoli che il nostro stato di benessere attuale è responsabile del loro impoverimento, ma fiduciosi che la mescolanza di culture e di razze può essere una "ricchezza" più duratura di quella economica. Per noi si tratterà di lasciare un po' di sicurezza, il certo per l'incerto, ma è in ciò che si rivela la cultura del *nomadismo* inteso come mobilità, come ricerca inesausta che rifiuta le situazioni immutabili e statiche, come ricerca di una meta che si sposta lungo il percorso della vita.

Sul piano religioso, appare suggestiva l'idea "abramitica" che per essere fedeli al Dio che ci chiama altrove, bisogna saper cambiare rinunciando alle certezze e, se necessario, rompere con la propria terra, con la propria storia, con le proprie radici, pronti a toglierle per ripiantarle in un altro luogo.

Così anche l'invito a rispettare questa terra, che non è nostra ma ci è stata affidata, può essere accolto con scelte di sviluppo sostenibili e di condivisione dei suoi beni fra tutti, nell'attesa della "terra promessa", di un regno che non è di questo mondo. Perché la nostra condizione è quella di essere nel mondo, ma se non vogliamo appartenere al mondo dobbiamo considerarci come *viandanti* che hanno trovato ospitalità. Come ospiti, non possiamo vantare pretese di possesso, bensì essere riconoscenti di trovare accoglienza. Questa visione ribalta la logica "mercantile" del trarre profitto. Tutti siamo ospiti di passaggio, per cui l'altro mi è prossimo, con uguali diritti di cittadinanza e quindi compagno di viaggio con il quale sostenerci reciprocamente lungo il cammino.

È in questa prospettiva che la mia cultura dell'accoglienza si misura con la solitudine del *nomade*, di chi ha dovuto scegliere un'altra terra ma vuole conservare le sue radici culturali e religiose. Se voglio incontrarlo, devo avere



rispetto della sua "diversità", accettarla e capirla per costruire una relazione fondata sull'accoglienza reciproca e sull'ascolto.

Nella *relazione* con l'altro posso misurare la distanza che mi separa dal punto d'arrivo del mio errare, non dall'ennesimo rifugio, ma dal luogo in cui avverrà l'imprevedibile conversione che cambierà la mia vita. Nella relazione l'altro non dev'essere l'ostacolo che impedisce la mia libertà, l'impaccio che mi impedisce di procedere verso la felicità, ma può diventare colui che allevia la mia pena e riempie il vuoto che è dentro di me, la mia solitudine di esule. Quaggiù siamo tutti esuli e abbiamo bisogno gli uni degli altri per non cedere alla profonda nostalgia della "patria" che abbiamo lasciato e che ci attende alla fine dei tempi.

Nel tempo della civiltà telematica, in cui lo spostarsi e il viaggiare spesso avviene in modo virtuale, rischiamo di perdere il contatto con la realtà, illudendoci che la pace si realizzi con i messaggi "via Internet" o confondendo la solidarietà con la beneficenza organizzata dai *media*, cui basta aderire comunicando per telefono il numero della propria carta di credito. L'assuefazione alle immagini televisive ha reso virtuale anche la sofferenza e la morte.

Qui si è smarrita la *relazione* che esige un "contatto" con l'altro non *mediato* ma diretto, personale, per incontrare la sua umanità ferita anche nella fisicità dolente, senza vie di fuga e senza il timore della *contaminazione*. Chi ha avuto esperienza, anche per una volta sola, della sofferenza e della morte, conosce il significato della compassione e sa che nella consumazione della sofferenza vi è anche espiazione e consolazione.

La modernità ha liberato l'individuo dalla necessità di riporre la propria identità nella tradizione, cioè nel passato, restituendogli la sua irriducibile autenticità; ha liberato la sua capacità di agire e di giudicare ciò che è bene, ma lo ha lasciato solo, lo ha privato della capacità di relazione, nell'illusione di poter bastare a se stesso, disperso nel flusso dei processi globali.

Per questo il futuro ci riserva un viaggio verso l'ignoto, nel quale dovremmo portarci

una sacca, in cui contenere la nostra cultura identitaria, per conservare le tracce del percorso di chi ci ha preceduto, e non perderci. Il viaggio verso questo futuro richiede il coraggio di navigare a vista senza una rotta certa. Navigare tra Scilla e Cariddi: tra i vincoli-certezze della tradizione e l'insicura libertà-responsabilità della post-modernità, resistendo alla seduzione *mortale* delle sue sirene. L'uomo moderno deve avere l'audacia di Ulisse nell'accettare le sfide dell'andare verso l'ignoto e la fede di Abramo e di Mosè di credere che la terra promessa esiste, che può essere in ogni luogo in cui decide di piantare la tenda. Basta vincere la tentazione di tornare indietro, basta vincere la nostalgia per le "cipolle" d'Egitto. La meta, la "terra promessa" non è a casa ma in una uscita da noi stessi: è un *esodo*.

Giorgio Corradini





"Esci dalla tua terra": la vita

Le grandi tradizioni, da Abramo ad Enea, ci hanno insegnato che "chi si ferma non fa storia". La nostra stessa vita - ribadisce l'autore, saggista e teologo - è un viaggio da un oggi noto ad un domani sconosciuto, del quale si devono individuare due mete: l'identità e la verità. "La prima è il risultato di un viaggio fra l'io e l'altro", la seconda è "il viaggio del dubbio", percorrendo il quale "ogni risposta è una nuova domanda".

Due "viaggi" da salvare

Le nostre grandi tradizioni sono piene di viaggi, di personaggi che partono e arrivano. Nessuno è fermo. Tutti cercano. Nel filone ebraico, Abramo lascia Ur di Caldea verso una terra promessa; il popolo dell'Esodo lascia l'Egitto del faraone verso un paese, al di là del mare e del deserto, "che stilla latte e miele". Nel filone greco, Ulisse viaggia verso la sua casa di Itaca, Enea verso Roma da fondare. Chi si ferma non fa storia.

Ma oggi? Con l'aereo sembra che il percorso, con le sue tappe, non esista più. Sembra che il viaggio sia stato annientato. Soltanto la partenza e l'arrivo. A maggior ragione per chi viaggia in *internet*. Una navigazione senza tempo.

Eppure il viaggio mantiene, anche se con alcuni spostamenti, il suo significato. Forse, anzi, lo ha approfondito. Perché qualsiasi viaggio, anche oggi, dice relazione al tempo. All'andare e venire del percorso, al movimento, essenziale al viaggio della mitologia come a quello di oggi. Essenziale, in fondo, al viaggio principale, il viaggio della vita dalla culla alla tomba. Il viaggio che tutti compiamo, fra timori e speranze; da un oggi noto a un domani sconosciuto...

Almeno due forme del viaggio mi sembrano da salvare, nonostante la velocità degli aerei che spostano i fusi orari, e nonostante il dito che, nuova vela o nuovo timone, mi fa navigare nel mare di *internet*. Da salvare, dun-

que, almeno il viaggio dell'identità e il viaggio della verità. Due viaggi che richiedono, ancora, il tempo intermedio, le tappe, il biglietto di andata e ritorno. Per i quali le antiche mitologie conservano il loro fascino e impartiscono ancora le loro lezioni.

L'identità, prima di tutto. Non è fissata una volta per tutte. Non riguarda soltanto un punto di partenza o di arrivo. È il risultato di un viaggio fra l'io e l'altro. Sia nel caso della identità personale, sia in quello della identità di un popolo. Nell'andare e venire fra l'io e l'altro si costruisce il percorso dell'identità. Senza il viaggio - andata e ritorno - verso l'altro, l'io sarebbe destinato alla fine ingloriosa di Narciso, morto per la assurda contemplazione di un io senza tempo, senza viaggio. Non è lo specchio, ma è la donna che sa "chi" è l'uomo, è l'immigrato che può dire la carta d'identità dell'italiano. Un viaggio, un percorso fra l'io e l'altro, che non deve conoscere sosta, ma deve caratterizzare tutto l'arco della vita, scandendone il tempo.

Così per il percorso verso la terra promessa della verità. Il viaggio del dubbio, da uno scalino all'altro. Ogni scalino, una stazione. La verità non è una piattaforma immobile e immutabile. La stazione di arrivo non è un'idea "chiara e distinta", come pretendeva Cartesio. Ogni risposta è una nuova domanda. Ogni "sì" è imperfetto, incompleto, nasconde un "no" da risolvere, da affrontare.



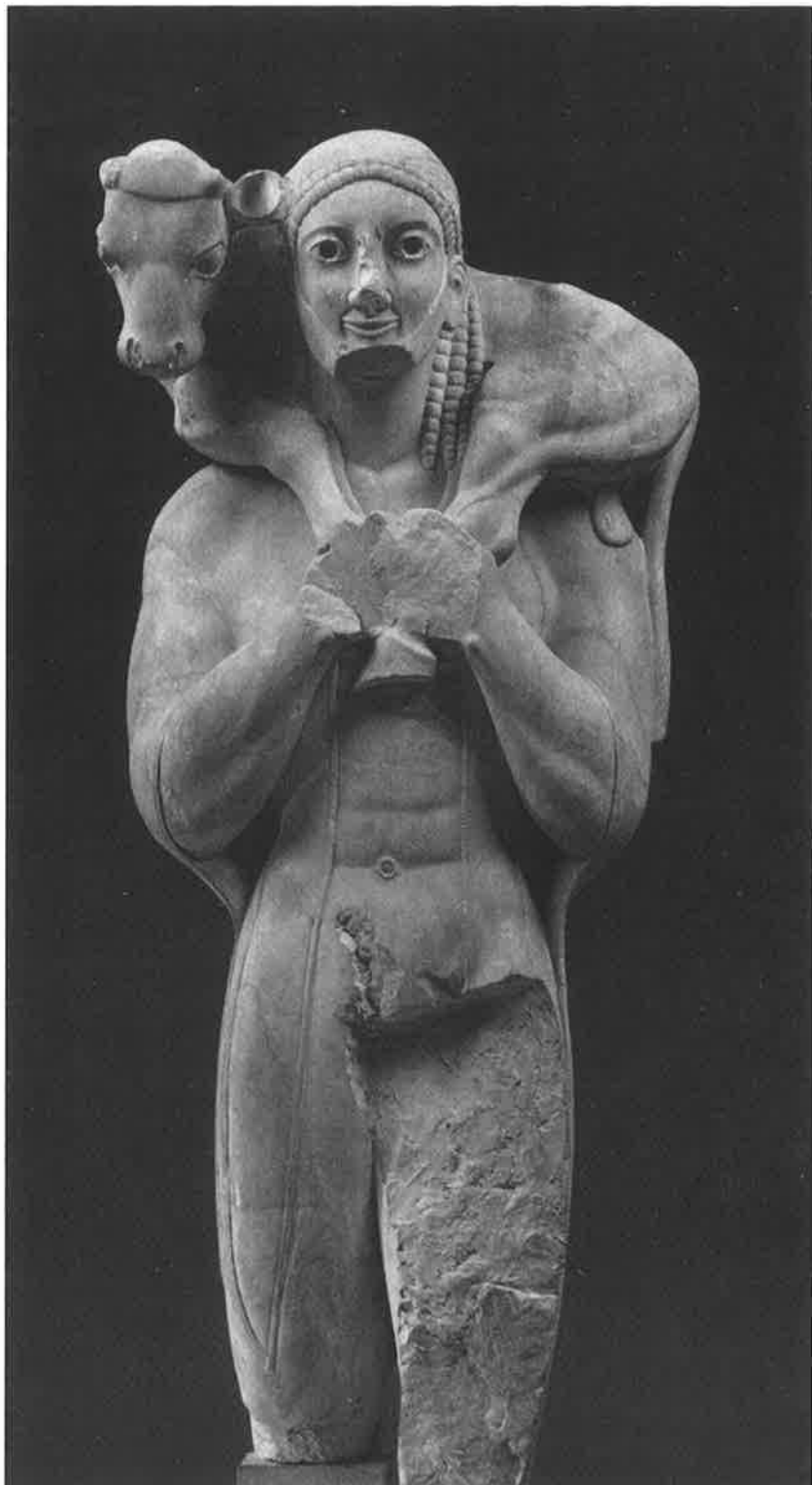
Da questo punto di vista, la tradizione ebraico-cristiana è più stimolante: non conosce né una Itaca nella quale fare ritorno per non ripartire, né una Roma da fondare perché viva in eterno. Conosce arrivi che sono partenze. Ogni punto è un punto interrogativo, un invito a ripartire.

Se è così, la virtù del viaggiatore è la speranza. Un filo sottile, un sentiero, fra la disperazione e la certezza, due vizi.

Chi spera non rinnega il passato, ma è aperto al futuro. Non presume di essere arrivato all'ultima stazione, ma sa che si è lasciato dietro le spalle quella di partenza. Vive il momento, l'oggi, l'*hic et nunc* del viaggio della vita. Senza alienazioni: né il sogno di un'Itaca che non c'è, né il rimpianto per l'Egitto e le sue cipolle. La bellezza e la pienezza dell'oggi, un oggi che non rinnega niente di ieri ma non rinuncia a niente del domani.

Non piange né esulta; sorride, forse.

Filippo
Gentiloni





"Esci dalla tua terra": la vita

*"Ogni religione, che si è venuta costituendo nella storia come deposito esclusivo di verità (...) ha edificato cittadelle fortificate, sistemi di credenza" fondati sul principio d'Autorità. In tempi di smarrimento sociale e politico i fondamentalismi costituiscono forti proposte di identità, che ha spesso prodotto mostri: essa "è stata usata come arma impropria per combattere l'Altro".
L'autore è docente di sociologia presso l'Università di Padova.*

Fondamentalismi per incerte identità

Che cos'hanno in comune Ygal Amir, giovane assassino di Rabin, e un giovane palestinese del braccio armato del movimento Hamas, Iz-al-din al-Qassem, che si lascia saltare assieme alle vittime innocenti salite con lui su un autobus nel centro di Tel Aviv? Ovviamente il contesto in cui essi sono nati e cresciuti. Nati e cresciuti dentro il conflitto e l'odio che da generazioni oppone come nemici ebrei e palestinesi, i due giovani hanno imparato a catalogare l'Altro come l'assoluto differente. Con cui non è assolutamente possibile convivere. La differenza fonda così in modo apparentemente certo la mia identità. Se poi sento che la mia identità ha un fondamento trascendente, ultimo e dunque assoluto, allora il dubbio non mi sfiora e il mio agire sociale appare nella pienezza dei significati.

Da questo punto di vista, quando l'identità è declinata in termini religiosi, la verità cui essa fa riferimento è in prima istanza un dubbio risolto. L'assolutezza del riferimento risolve il problema della distanza sociale che ho costruito nei confronti dell'Altro. In nome dell'assolutezza della verità, molte volte sono stati commessi genocidi e stermini. Perciò la ripresa dei movimenti fondamentalisti e integristi non rappresentano una novità storica. Essi si presentano come varianti moderne di una pretesa antica: ogni religione, che si è venuta costituendo nella storia come deposito esclusivo di verità, marcando con forza le differenze

insormontabili nei confronti o delle tradizioni religiose dalle quali essa si è staccata o delle religioni concorrenti e coeve, ha cercato di rivendicare per sé il primato del *Logos*, della Parola ultima e immutabile.

Così facendo, ogni religione ha edificato cittadelle fortificate, fuor di metafora, sistemi di credenza, riprodotti nel tempo da una catena di trasmissione di simboli da una generazione all'altra e fondati su una linea di credenza stabilita in base al principio d'Autorità (sia essa umana che scritturale). L'autorità finisce per produrre la verità. Chi accetta questa regola aurea del pensiero religioso finisce per far crescere in se stesso il germe della personalità autoritaria. Una personalità autoritaria ha in genere bisogno di un *leader* carismatico che lo guidi e al quale viene riconosciuto il potere di "sciogliere e di legare". Sino al sacrificio estremo di se stessi o dell'Altro.

L'aspetto, infatti, che più colpisce, quando si studiano i processi di formazione della *leadership* all'interno dei movimenti fondamentalisti, è l'emergere costante di un capo carismatico che si mostra in grado di trascinare le persone, colpendo, dapprima, i loro cuori e, solo in un secondo momento, le loro menti. Chi agisce seguendo un capo carismatico – nel caso dei movimenti integristi religiosi – sente dentro di sé una forza nuova: confusi sentimenti d'identità e confuse speranze di riscatto morale e religioso appaiono finalmente rischia-



rate. So chi sono finalmente e vedo che la salvezza è a portata di mano. Scommetto sulla parola che il capo mi dice. Nel mentre penso di ricevere il vero, m'identifico con lui. Scambio identità con identificazione emotiva. Penso di avere finalmente trovato un senso al mio agire e sento che altri condividono questo stato di grazia. La verità finisce per coincidere con questo stato di grazia.

È forse l'effervescenza collettiva che un vecchio sociologo – come Durkheim – faceva coincidere con il sacro. In ogni caso si tratta di uno stato di grazia che mi permette di compiere una scoperta etica: siamo uniti ma differenti. Sento che con altri condivido dei valori e dei sentimenti ma contro Altri che percepiamo come differenti. Quando le religioni si costitu-



iscono come sistemi di credenza con solide frontiere che segnano la differenza fra chi "sta dentro" e chi "sta fuori", allora esse diventano fonti "a rischio" d'identità collettive. Queste ultime rischiano, infatti, di tramutarsi, secondo le opportunità della storia, in macchine da guerra o, quando va bene, in inerti massi erratici che impediscono

no ad una società di accettare un pur piccolo accenno di pluralismo religioso. L'Altro è allora sempre etichettato come eretico, settario, dia-bolico e così via.

I movimenti religiosi fondamentalisti del nostro tempo, presenti in campo cristiano, ebraico, musulmano, sikh e induista, sanno parlare un linguaggio che tocca le corde dei cuori di molti individui disincantati dalle molte ideologie più o meno totalitarie, che hanno occupato la scena politica mondiale per un lungo tratto di storia (dal nazionalismo al marxismo ortodosso, dal socialismo al liberalismo, dalle etiche sociali di redenzione alle filosofie sociali che legittimavano l'immobilità delle caste o la segregazione razziale). Individui spesso lasciati ai bordi della strada, non coinvolti nei processi democratici, tagliati fuori da poteri sordi e indifferenti ai bisogni sociali.

Questi movimenti hanno saputo utilizzare la forza simbolica del linguaggio religioso per ridare fondamento ad identità frammentate e disperse, occupando uno spazio politico nelle società di massa del nostro tempo, lasciato vuoto dalle élites e dai poteri costituiti. La forza della religione è stata così messa a disposizione di identità incerte e smarrite. Con qual risultato? Un fallimento, per dirla con franchezza. La religione è stata appiattita sul piano della lotta politica, portata sino alle estreme conseguenze del ricorso alla violenza sacra.

L'affermazione di una rinnovata identità di fede e di azione collettiva ha, a sua volta, prodotto mostri: l'identità è stata usata come arma impropria per combattere l'Altro, nel rifiuto sistematico di ogni ipotesi moderna di stati eticamente neutrali, condizione indispensabile per consentire la libera circolazione delle idee e delle fedi. Il desiderio dello stato etico è così risorto prepotentemente nel cuore della tarda modernità, grazie all'avanzare di questi movimenti di stampo fondamentalista. Uno stato etico è per definizione una comunità politica, dove la verità è un dubbio risolto: per cui tutti siamo eguali perché nessuno osa pensarla diversamente.



"Esci dalla tua terra": la vita

Le istituzioni fondate sull'idea di bene comune sono entrate in crisi perché incapaci di rappresentare le diversità. L'autore, filosofo, nel confrontare le posizioni "comunitarie" con quelle "liberiste", individua l'esigenza di una nuova identità collettiva che garantisca la diversità tra "eguali". L'emancipato uomo della modernità si trova oggi di fronte alla necessità di trovare, "senza scorciatoie", un luogo in cui fermarsi e piantare radici, per non cadere nell'autodistruzione.

Il nomadismo della modernità

1. La storia che accompagna la nascita e lo sviluppo della modernità è la storia di un esodo. Essa racconta una lunga e faticosa marcia di allontanamento dalle dimore abituali degli uomini, dalle loro comunità, dalle loro tradizioni, dai loro punti di riferimento consolidati. Libertà è la parola d'ordine dei moderni. Essa ne attraversa la morale, il pensiero politico, la cultura. Libertà significa in primo luogo autonomia, capacità di darsi da sé le norme del proprio agire, del proprio pensare, del proprio sentire.

Questa radicale indipendenza comporta un approccio nuovo nei confronti del potere politico: esso può pretendere legittimazione solo a condizione di garantire la *libertà di tutti*, l'eguale diritto di tutti gli uomini all'indipendenza. È questa la vera novità del moderno. Se infatti il concetto della libertà affonda le sue radici nel pensiero antico, la libertà degli antichi non è tuttavia una libertà per natura, ma per *status*. Nella *polis* greca solo chi detiene la cittadinanza ha la condizione di libero, non le donne, non gli stranieri, non gli schiavi, non quegli uomini che, pur non essendo schiavi, svolgono un lavoro da schiavi. La libertà non è una proprietà dell'uomo in quanto tale, ma solo il privilegio concesso a chi ha una certa condizione giuridica.

Per gli antichi gli uomini nascono differenti, con differenti *status* e con differenti diritti. Per i moderni gli uomini nascono tutti uguali,

uguali sotto un unico decisivo aspetto: che sono tutti liberi. La talpa del Cristianesimo, che ha predicato per secoli la libertà dei figli di Dio, ha scavato a lungo, e alla fine è venuta alla luce in questa nuova coscienza della libertà naturale dell'uomo.

Ma se l'uomo trova nella libertà la propria vera natura, le identità storiche, sociali o familiari gli appariranno qualcosa di contingente ed inessenziale. L'identità di una persona è data infatti dal suo passato, così come l'identità di un gruppo o di una nazione è data dalla storia che l'ha preceduta, dalle tradizioni che in tale storia si sono consolidate, dai valori in cui i membri di quella comunità si sono riconosciuti. Ma una volta che l'uomo abbia riposto la propria identità nella libertà, quella storia, quelle tradizioni e quei valori non varranno più come una base stabile, ma come qualcosa da cui si può prendere radicalmente distanza: egli li può accettare come rifiutare, li può ritenere validi o ingiusti, perché ciò che conta è la sua libertà di giudicare e agire.

Riconoscendosi libero, l'uomo moderno prende congedo dalle tradizioni e dai luoghi in cui nasce, dai ruoli e dagli *status* in cui di fatto si trova e che assumerà sempre più come qualcosa di provvisorio ed esteriore. Non c'è più nulla che lo caratterizzi veramente di fronte agli altri, non c'è più storia, né memoria, né costumi a fare da base costituente alla sua identità. Questa consiste solo nell'autonomia, ma



in ciò ogni uomo è *uguale a tutti gli altri*.

L'esodo della modernità è dunque un congedo da ogni appartenenza specifica, da ogni patria e nazione, nonché da quelle tradizioni storiche che conferivano un contenuto concreto alla identità di singoli, di comunità, di etnie. Il gigantesco processo di massificazione, che attraversa tutta la società moderna, non solo ha materialmente sradicato gli uomini dalle comunità contadine, dalle terre dei padri e dalle tradizioni che le caratterizzavano, ma ha collocato quegli uomini in una condizione spirituale nuova, in cui ciò che conta è la libertà individuale e in cui le vecchie tradizioni appaiono insignificanti ed obsolete. La dissoluzione dell'etica che segna sempre più la nostra condizione moderna è strettamente legata a questo processo: essa è infatti, in primo luogo, la presa di distanza da un *ethos*, cioè da una consuetudine a riconoscere come validi ed operanti usi, costumi, tradizioni, legami comunitari. Una volta messa in discussione quella validità dei costumi dei padri che caratterizzava la comunità tradizionale, è sempre più difficile per il singolo stabilire che cosa è bene e che cosa è giusto.

2. Se il pensiero della prima modernità ha accompagnato questo processo con la consapevolezza trionfalistica di chi assiste all'emancipazione dell'uomo dal peso del passato e dai poteri oscuri, la cultura contemporanea ha invece avvertito la sua natura nichilistica ed estraniante. L'uomo liberato ha certamente preso congedo dal peso della tradizione, ma non ha saputo costruirsi nessuna nuova patria dopo aver distrutto quelle vecchie. Il cammino della libertà è infatti essenzialmente un processo *negativo*, in cui si tratta di liberarsi da qualcosa senza avere alcun'altra meta positiva che non sia la libertà stessa. Ma, a questo punto, di fronte alle infinite possibilità dischiuse dall'imporsi della libertà, sopravviene l'angoscia di non sapere più quale cammino intraprendere. Gli uomini sono stati sradicati dalle loro dimore, non riconoscono più la loro terra e non sanno più dove stia la loro patria o la loro casa, proprio perché essi non sono altro che

liberi.

Anche la riflessione filosofico-politica più recente è stata investita da questa problematica. La critica che i cosiddetti *comunitari americani* hanno rivolto al liberalismo ha messo in luce proprio l'incapacità delle società liberali di conferire una identità ai loro cittadini: poiché per la teoria liberale lo stato deve mantenersi assolutamente neutrale di fronte alle opzioni etiche, culturali, religiose degli individui, esso non sarà in grado di offrire un vero fondamento al legame di cittadinanza che li tiene assieme.

In realtà, per il *liberalismo politico* quel fondamento dovrebbe essere costituito dalle norme neutrali che regolano i rapporti fra gli individui. È infatti *inimmaginabile*, all'interno delle società occidentali contemporanee, uno stato che si fondi su una comune appartenenza religiosa e che quindi escluda chi professa fedi diverse o non ne professa alcuna, così come è *inimmaginabile* uno stato che ponga alla propria base una concezione sostanziale del bene o una filosofia di vita. Gli stati moderni sono nati sulla base del superamento delle guerre di religione che per decenni avevano devastato l'Europa, e sulla base del rifiuto di quella concezione che poneva nella confessione religiosa l'identità di una nazione.

Proprio l'esperienza del conflitto fra tradizioni e fra concezioni opposte della vita ha reso possibile (ed inevitabile) l'idea liberale dello stato, che pone alla base del patto di cittadinanza non una concezione del bene comune ma solo le regole astratte di giustizia, che consentono ad individui con idee differenti di convivere, di avere gli stessi diritti e di essere trattati allo stesso modo. La filosofia liberale più recente (mi riferisco qui in particolare alla teoria di John Rawls) distingue infatti tra *bene* e *giusto*. Certamente gli individui non possono fare a meno di una specifica concezione del bene, in cui si incarnano i loro piani di vita e le loro preferenze. E tuttavia queste concezioni del bene sono necessariamente plurali e dunque non possono mai essere fatte proprie da uno stato, ma devono rimanere rigorosamente private. Lo stato deve limitarsi alle re-



gole di giustizia, ovvero a quei principi su cui anche individui con opposte concezioni del bene potrebbero convenire e trovare un accordo. Il giusto ha dunque una *priorità* sul bene, una priorità che consente alla giustizia di assumere quella veste politica che è invece strutturalmente preclusa al bene.

È proprio questa priorità della giustizia sul bene ad essere posta sotto accusa dal comunitarismo. La prima vittima di quella priorità è infatti l'idea del bene comune. Le regole di giustizia sono cosa diversa dal bene comune: esse si limitano ad arbitrare neutralmente i rapporti tra i cittadini, lasciando che ognuno di essi persegua la propria concezione della vita buona. Secondo i liberali, dunque, mentre una società può (anzi deve, altrimenti si dissolverebbe) avere una comune idea del giusto, deve invece rinunciare ad una comune concezione del bene. Ebbene, per i comunitari questa conclusione è insostenibile, per almeno due ragioni.

La prima è relativa al fatto che difficilmente potremmo raggiungere un accordo sulle regole di giustizia senza essere già prima d'accordo, almeno in linea generale, su che cosa sia bene per noi (capovolgimento del teorema liberale della priorità del giusto). La seconda ragione riguarda quel problema dell'identità sociale che abbiamo discusso fin dall'inizio: una società senza una comune idea del bene è una società senz'anima, senza un vero legame tra i cittadini, senza valori in cui essi possano riconoscersi. Premiando l'individualismo invece che la solidarietà, essa tende ad allentare i legami comunitari tra gli uomini, ad indebolire l'attenzione per la cosa pubblica, ad impedire l'identificazione con i valori collettivi di una nazione. L'astensione dalla partecipazione politica, la disaffezione per l'impegno civile, i fenomeni crescenti di spoliticizzazione sono gli effetti di questa crisi crescente dell'identità collettiva.

Una società che sostituisca il bene comune con la libertà individuale è dunque inevitabilmente destinata all'autodistruzione.

3. La diagnosi comunitaria sembra non la-

sciare speranza alle società contemporanee. A questa analisi impietosa non fa però seguito un'alternativa credibile e praticabile. Non si può pensare di poter governare le attuali società complesse riproponendo o ripristinando i legami solidali delle comunità premoderne. I tentativi di ricostituire una società compatta, fondata su una comune idea del bene o sull'accettazione di una determinata tradizione religiosa (si pensi qui al fondamentalismo islamico e ai paesi che su di esso hanno voluto fondare l'identità statale), hanno comportato un pesante arretramento non solo tecnico ed economico, ma anche culturale e civile.

Il comunitarismo non può rappresentare un'alternativa al liberalismo, cioè ad una concezione politica che garantisca la pluralità di opzioni culturali, morali, religiose. E tuttavia esso mostra che senza un'identità collettiva, senza la condivisione di un'etica di fondo, senza il riferimento ad una tradizione storica, ben difficilmente un assetto sociale può costituirsi e consolidarsi. Il nomadismo della modernità, ovvero il rifiuto di qualunque patria che non sia la libertà stessa, viene qui posto di fronte alla necessità di trovare un luogo dove fermarsi e piantare radici.

Se però guardiamo con più attenzione a ciò che è accaduto in Occidente negli ultimi secoli, ci accorgiamo che è successo proprio qualcosa del genere. Le vecchie tradizioni sono state messe in discussione e rese insignificanti, ma tutto ciò è stato possibile solo perché *la libertà* è riuscita a consolidarsi diventando *essa stessa tradizione*. Laddove la libertà ha piantato radici, oggettivandosi in un sistema giuridico, in una prassi sociale, in istituzioni politiche e civili, essa è riuscita a creare una tradizione, cioè una consuetudine, una mentalità, un carattere civile, grazie ai quali l'individuo moderno antepone l'autonomia di giudizio al conformismo, accetta la convivenza dei diversi, assume la responsabilità individuale come il valore ultimo della sua moralità.

La capacità di essere liberi e di accettare la libertà e i diritti degli altri non è una nostra qualità innata ma presuppone un processo di apprendimento e di educazione, è cioè un pro-



dotto storico, il risultato della storia occidentale moderna. In essa si è venuto formando un *nuovo ethos*, differente da tutte le tradizioni precedenti, perché ci ha insegnato la riflessività critica e la capacità di distanziarci da ogni tradizione. Su di esso si è venuta costruendo una nuova identità, una *identità post-tradizionale*, che non pone più nella comunità storica, nella patria, nella storia nazionale ciò con cui identificarsi, ma riconosce nella stessa pratica della libertà, al di là dei confini e degli stati nazionali, la nostra vera ed unica patria.

Il processo di unificazione europea è comprensibile solo all'interno di questo quadro. Esso non ha la sua base costitutiva nella condizione della storia passata, fatta più di nazionalismi e di conflitti che non di convivenza, né può essere ridotto alla mera convenienza economico-finanziaria, ma ha nella convergenza di una prassi giuridica e costituzionale, in una visione condivisa dei diritti individuali, in breve: nella pratica della libertà, il vero terreno comune. Anche qui una identità post-tradizionale sta prendendo il sopravvento su una identità storica di tipo tradizionale.

Lo stesso processo di globalizzazione, pur con i suoi effetti perversi, sta introducendo, certamente a fatica e in una prospettiva che appare ancora lontana, l'idea di un *mondo comune*, in cui non solo le merci o i prodotti finanziari devono poter viaggiare senza limitazioni e barriere, ma anche gli uomini, le loro idee e culture, il rispetto dei diritti umani. Si apre qui la possibilità, unica e forse irripetibile, di far nascere una vera cultura globale della tolleranza, del pluralismo, della convivenza tra diversi. Così come si apre la possibilità di far crescere a livello mondiale non solo una cultura dei diritti, ma anche la loro effettiva pratica e il loro consolidamento in norme e istituzioni internazionali.

Sarà sempre meno accettabile, in questo mondo comune, la possibilità che alcuni paesi possano distribuire globalmente delle merci prodotte in condizioni che non rispettino i diritti fondamentali degli uomini, o che addirittura comportino lo sfruttamento dei minori. Allo stesso tempo, sarà sempre meno accetta-

bile che le risorse liberate dalla globalizzazione degli scambi vadano a favore esclusivamente di un gruppo ristretto di paesi e di popoli.

4. Non sarà tuttavia un processo lineare. Proprio in questa fine-secolo, in cui la cultura nomade della modernità sembra trovare un suo radicamento nell'*ethos* della libertà, abbiamo assistito a fenomeni che indicano una direzione diametralmente opposta. Dai Balcani al Caucaso, al variegato mondo islamico, è venuta una fortissima domanda di identità tradizionale, di nazionalismi, di nuova intolleranza. Certamente si potrebbe qui rispondere che questo rigurgito di tradizionalismo si manifesta là dove la cultura della modernità non ha ancora potuto dispiegare i suoi effetti. Ma sarebbe una risposta parziale. Si tratta infatti di reazioni *contro* il processo della libertà moderna.

Quel processo, come abbiamo già notato, ha infatti anche un lato nichilistico. Esso sconvolge e dissolve le tradizioni del passato, mette in discussione storie e valori condivisi, ma riesce con estrema difficoltà a compensare questa sua potenza negativa con una capacità unificatrice e di senso. La storia e la civiltà di molti paesi occidentali hanno saputo attuare questa compensazione, creando un *ethos* della libertà in cui gli individui hanno potuto identificarsi. Ma non c'è alcuna garanzia che ciò possa accadere ovunque. E soprattutto è ormai evidente come l'uomo non possa accontentarsi di essere *solo* libero.

La modernità è stata condotta dal *telos* immanente dell'autonomia e dell'eguaglianza, finendo per tralasciare l'ideale morale dell'*autenticità*, cioè la fondamentale esigenza, che accompagna ognuno di noi, di essere se stesso, unico, diverso dagli altri. Dissolvendo quella comunità tradizionale in cui l'individuo poteva essere riconosciuto nella sua specificità, essa ha fatto mancare le basi su cui egli poteva costruire la propria identità.

Ognuno di noi vede e riconosce se stesso solo nel confronto con gli altri, impara a conoscersi dal modo in cui gli altri lo guardano, lo trattano, lo giudicano. Non già nel senso che il



giudizio su di sé dipenda integralmente dal giudizio degli altri, ma nel senso post-tradizionale che è dal confronto-scontro con gli altri che anche la nostra autonoma capacità di giudizio riesce a crescere e a maturare. Tutto ciò è possibile in una comunità solidale, in cui i rapporti umani siano autentici e personali. È invece estremamente difficoltoso quando le relazioni intersoggettive assumono quella natura anonima e giuridicamente egualitaria che si va imponendo nelle società contemporanee.

Se *l'ethos* della libertà ha in sé le risorse per

risolvere il problema dell'*eguaglianza* e del rispetto dei diritti universali, si mostra invece deficitario a dare una risposta al problema della costruzione delle identità e a garantire l'*effettiva diversità* tra gli uomini. Qualcosa qui è andato irrimediabilmente perduto. Compensare questa perdita senza regressioni e senza facili scorciatoie è uno dei compiti che ci lascia in eredità questa fine-secolo.

Lucio Cortella





"Esci dalla tua terra": la vita

"Le tensioni innescate dall'atteggiamento delle prime comunità cristiane di fronte all'annuncio del Regno da parte di Gesù" furono superate nel tempo. "La dimensione istituzionale della Chiesa, soprattutto a partire dal basso medioevo, si è venuta connotando nei termini di potere temporale". L'autore, storico, riconosce che l'abbandono del modello temporalista, deciso dal Vaticano II, non ha ancora determinato i cristiani "a riprendere la propria dimensione itinerante".

Il "potere temporale"

Il problema dell'identità, della sua formazione e del suo mantenimento/adattamento ai cambiamenti culturali e sociali, tocca direttamente la Chiesa e il suo lungo e articolato percorso nella storia. Non potrò che accennarvi molto brevemente, limitandomi a pochi aspetti di questa complessa vicenda.

Le tensioni innescate dall'atteggiamento delle prime comunità cristiane di fronte all'annuncio del Regno da parte di Gesù di Nazareth, la cui realizzazione, strettamente connessa con il ritorno di Cristo sulla terra, fu dapprima considerata come imminente, poi rinviata nel tempo fino al prevalere di un'interpretazione escatologica, pose la questione dell'organizzazione dell'attesa del Regno e dell'adattamento delle strutture delle comunità alla logica dello scorrere del tempo.

Ripercorrendo con rapido sguardo di sintesi il passato è opportuno segnalare che se nella storia del cristianesimo non sono mancati rilevanti figure e movimenti che hanno cercato di rendere visibile quell'alterità dei cristiani rispetto al mondo proclamata da Gesù, secondo il vangelo di Giovanni (cfr. 15,19; 17,14.16), occorre riconoscere che, nell'ambito delle istituzioni ecclesiastiche, è largamente prevalsa un'identità fondata su una mondanità articolata nella conquista della terra e nel potere politico.

Infatti, la dimensione istituzionale della Chiesa, soprattutto a partire dal basso medio-

evo, si è venuta connotando nei termini di "potere temporale". Il processo che portò all'introduzione di un'autorità papale di carattere monarchico sui vescovi, che era stato avviato da Gregorio VII (1073-1085), si compì nel quindicesimo secolo con la trasformazione delle antiche "terre di san Pietro" in un moderno principato retto dal papa: lo Stato della Chiesa.

L'esercizio del potere temporale da parte dei papi, che non era mancato nei secoli precedenti, diventava all'inizio dell'età moderna uno dei perni della complessiva strategia della Chiesa cattolica, la cui affermazione non era più strettamente condizionata, come era stato nei secoli precedenti, dall'esigenza di ottenere la disponibilità di imperatori e monarchi a porsi al servizio di Roma. Allo stesso tempo, però, la nascita della monarchia pontificia influì anche sul governo spirituale della Chiesa cattolica. Inoltre essa spinse per reazione gli Stati moderni, fuoriusciti dalla rottura della cristianità occidentale del Cinquecento, ma anche le monarchie cattoliche, ad assumere a loro volta un più stretto controllo interno della religione (secondo il principio *cuius regio eius et religio*), per resistere alle pretese universalistiche di Roma (1).

Lo scontro registrò una significativa cesura alla fine dell'età moderna, con la prima acquisizione del concetto di laicità dello Stato, un aspetto conseguito dopo un lungo e travagliato percorso storico e che solamente negli ulti-



mi due secoli è stato adottato da un numero peraltro limitato di Stati (prevalentemente quelli la cui storia era stata caratterizzata dalla presenza rilevante di Chiese cristiane, incominciando dai Paesi nei quali le divisioni confessionali avevano causato laceranti guerre con diretto riferimento anche alla dimensione religiosa), non senza difficoltà e opposizioni, che anche in questi ultimi anni tendono a rimetterne in discussione l'acquisizione come elemento indispensabile di una società democratica. L'evoluzione di alcuni Paesi verso una dimensione di laicità rimise in discussione il potere temporale della Chiesa cattolica. Il loro progressivo abbandono della pretesa di ingerirsi direttamente negli aspetti religiosi accentuò i condizionamenti che l'esercizio della sovranità temporale da parte del papa imponeva al suo governo pastorale.

Nell'Ottocento, lo sviluppo del cattolicesimo intransigente, la sua rilettura della storia alla luce del mito della cristianità medievale e il suo tentativo di ricostruire una società cristiana come alternativa a quelle emerse dalla rivoluzione francese indussero la Chiesa a considerare lo Stato laico come l'espressione di una crescente apostasia sociale, che sembrava caratterizzare la cultura di impronta liberale, e mettere a repentaglio la sopravvivenza delle istituzioni ecclesiastiche, del cristianesimo e della stessa civiltà umana (identificata *tout court* con quella cristiana, a sua volta immedesimata con i principi del cattolicesimo intransigente).

Nel corso del secondo Ottocento, alla messa in crisi del potere temporale del papa, la Chiesa cattolica rispose con il rafforzamento dell'altra delle due dimensioni che nell'ufficio papale coesistevano ormai da secoli, quella pastorale. Così, nel momento in cui, con la presa di Roma da parte delle truppe italiane il 20 settembre 1870, aveva inizio un periodo di sospensione del potere temporale dei papi (sarebbe stato ristabilito ufficialmente con la ratifica dei patti lateranensi, l'11 febbraio 1929, ma la Santa Sede non rinunciò mai a reclamarne la presenza nei papi che si avvicendarono in quello spazio di tempo e a operare di conseguenza), il Concilio Vaticano I aveva provveduto

già da alcune settimane a rinforzare la figura del papa attraverso la proclamazione del dogma dell'infalibilità in materia di fede e di morale.

Dunque, contrariamente alle asserzioni dei temporalisti sulla necessità che il papa fosse anche capo di uno Stato per garantire la sopravvivenza della Chiesa (2), l'indebolimento delle funzioni sovrane del papa portò a un rafforzamento del suo governo all'interno della Chiesa cattolica e, dal secondo Ottocento in poi, a un'accentuazione straordinaria dell'identificazione tra la figura di Cristo e quella papale, quest'ultima elevata a paradigma della fede.

L'abbandono del modello del cattolicesimo intransigente, deciso di fatto dal Concilio Vaticano II (la cui realizzazione però è tuttora esposta a contraccolpi e resistenze), non è ancora stata seguita dall'adozione convinta di una nuova linea che porti la Chiesa, attraverso la definitiva rinuncia a pensare e a costruire la società (3), a riprendere la propria dimensione itinerante privilegiando la condivisione e la compagnia con le donne e gli uomini del proprio tempo, non in nome di un vago umanitarismo ma della "compassione" con l'intera umanità che ha portato Gesù di Nazareth all'accettazione della croce.

Giovanni Vian

Note

1) Cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1982, pp. 15-79.

2) Mi limito a due esempi relativi a pensatori cattolici ideologicamente lontani tra loro, ma concordi nel sottolineare l'importanza del potere temporale del papa per la vita della Chiesa. Rosmini, che pure fu accusato dai cattolici intransigenti di accogliere nella sua riflessione alcune tesi proprie del liberalismo "settario", nei suoi propositi di riforma ecclesiale inserì una considerazione positiva del potere temporale della Chiesa: "[...] della sovranità si servi Iddio a mantenere inviolata la libertà della Sedia Apostolica, acciocché almeno il Capo campasse salvo dalla universale servitù, e il capo libero poi rendesse a suo tempo libere anche le membra, il che è la grand'opera che resta ancora a compire a Roma."

De Maistre, un autore di orientamento assai diverso rispetto a Rosmini e che pure influenzò a sua volta in modo considerevole la cultura cattolica nel XIX secolo, più peren-



toramente affermò: "L'*infallibilità* nell'ordine spirituale, e la *sovranità* in quello temporale, sono due perfetti sinonimi. Entrambe esprimono quel sommo potere da cui derivano

tutti gli altri; che governa e non è governato, giudica e non è giudicato." Quindi, chiedendosi dove risiedesse la sovranità nella Chiesa, rispondeva: "Se c'è qualcosa di evidente

per la ragione come per la fede, è che la Chiesa universale è una monarchia. La sola idea dell'*universalità* presuppone questa forma di governo [...]. Una volta riconosciuta la forma monarchica, l'*infallibilità* non è più che una conseguenza necessaria della *supremazia*, o piuttosto, è esattamente la stessa cosa sotto due nomi diversi."

Cfr. rispettivamente A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Trattato dedicato al Clero Cattolico (Con aggiunte e chiarificazioni inedite)*, a cura di C. RIVA, Brescia, Morcelliana, 1966, p. 318; e J. DE MAISTRE, *Il Papa*, introduz. all'ediz. it. di C. Bo, note a cura di J. Lovie e J. Chetail, Milano, Rizzoli, 1984, pp. 33-34, 36.

3) A questo obiettivo, sebbene attraverso un approccio più articolato di quello elaborato a suo tempo dal cattolicesimo intransigente, sono chiaramente finalizzati il rilancio della dottrina sociale della Chiesa operato da Giovanni Paolo II e l'avvio del progetto culturale della Chiesa cattolica italiana da parte della CEI (Conferenza Episcopale nazionale) per impulso del suo presidente, il cardinale Ruini.





"Esci dalla tua terra": il pensiero

L'autore, studioso di patristica, commenta un antichissimo scritto cristiano di autore ignoto, la celebre lettera "A Diogneto", una dotta descrizione della prassi dei cristiani, lontana da tentazioni "costantiniane". Viene evidenziato come la lettera affermi l'estraneità dei cristiani al mondo, ne ribadisce tutta la "diversità", senza tuttavia legittimare comportamenti paralleli o contrapposti: "ogni terra straniera è per loro patria, e ogni patria terra straniera".

Una paradossale cittadinanza

1. "I cristiani (...) non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per modo di vestire. Non abitano in un qualche dove città proprie, né si servono di un dialetto strano, né praticano un genere di vita particolare. (...) Abitano ciascuno la sua patria, ma come stranieri che vi risiedono; a tutto partecipano attivamente come cittadini, e a tutto assistono passivamente come stranieri; ogni terra straniera è per loro patria, e ogni patria terra straniera".

Questo è l'*incipit* della sezione centrale e più nota della lettera *A Diogneto*, che poco oltre ospita una similitudine tanto suggestiva quanto di difficile interpretazione: "In una parola, ciò che l'anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo". Infatti, continua il testo, come quella è nel corpo, "ma non è del corpo", così i cristiani "abitano nel mondo, ma non sono del mondo"; come quella, chiusa nel corpo, da lui apparentemente limitata, gli dà invece forma, coesione e forza, così i cristiani, apparentemente prigionieri del mondo, in esso vinti, lo "tengono", invece, "insieme", ne fanno un vivente, un unico, bene ordinato vivente.

Osserva Norelli, nell'introduzione alla sua recente versione dello scritto da cui si cita (1), che questi "enunciati sulla funzione dei cristiani nel mondo" hanno spesso affascinato i lettori, e alcuni, in questo secolo, ne hanno pure tratto una meditazione che, ricorda lo studioso, "tanto aiutò e arricchì noi giovani studenti,

quando ci curavamo sui testi del concilio che indicavano l'*A Diogneto* come una splendida illustrazione della situazione paradossale dei cristiani nel mondo: non un esercito separato e opposto al resto dell'umanità, ma uomini partecipi della vita di tutti, in un mondo che contribuiscono a vivificare con la propria fede" (2). Insomma, conclude, tale lettura, pur discutibile e del resto da lui stesso poco oltre in parte con vigore discussa, era stata "preziosa e liberante negli anni in cui ci si sforzava di uscire dalla pesante eredità della cristianità <costantiniana>, dall'integralismo che opponeva, in tutti i campi della vita, una dottrina cristiana, o piuttosto cattolica, alle altre dottrine" (3).

Così risuonò a molti, negli anni '60, quella sezione di uno scritto pervenuto a noi assai avventurosamente, strappato da un chierico latino, giunto a Costantinopoli intorno al 1436 per studiare il greco, al banco di un pescivendolo che si serviva delle pagine del codice che lo ospitava, l'unico che ce lo abbia conservato, per avvolgerci il pesce che vendeva. Certo, v'è chi, "laico" (4), agli inizi degli anni '70 denunciò l'arroganza a suo avviso implicita nell'uso della metafora, già destinata a significare la posizione del filosofo tra gli uomini (loro anima - appunto), che esaltava "la funzione egemonica e di comando" che il cristianesimo rivendicava nella città... Ma più cordiali letture ne erano consentite, come lascia intendere l'accento all'esodo da una declinazione "costanti-



niana" del vivere ecclesiale, sopra ricordata. Cordiali, aggiungo, tanto quanto lo poteva essere quella "filosofica", a meno che non la si voglia intendere al modo in cui questa stessa, nella sua matrice platonica, era colta da un avversario del filosofo ateniese, Isocrate.

In pagine suggestive, Jaeger ha tratteggiato con acume il disagio, la diffidenza di Isocrate nei confronti di "quell'ineffabile giudizio sui valori che, dicono i <socratici>, sarà frutto sicuro del loro insegnamento" (5). Per "l'uomo del sano intelletto comune" questa pretesa eccede i confini posti agli uomini, è pericolosa e atea: "Omero, conoscitore sottile dei limiti che separano l'umano dal divino, ha riservato agli dèi soli una tal penetrazione di sguardo, e con ragione. Quale mortale può essere così ardito da promettere ai suoi discepoli di comunicare loro una scienza infallibile di ciò che debbono fare o non fare e di condurli per questa scienza alla beatitudine?" (6).

Temerario è il filosofo, dunque - e, nella sua superbia, fatale, apportatore di mali. Più saggio attenersi all'opinione, dunque, a pensieri, idee sempre mutevoli, revocabili, "nella decisa rinuncia, come a qualcosa di sospetto, a ogni elemento <superiore>" (7). Un'opinione, va però detto, che non è frutto selvatico, fortuito, ma difficile acquisto di una "facoltà estetica e pratica" da coltivare con cura, capace di "scegliere quel che fa al caso", sempre (8); esito tenacemente voluto di una capacità "di persuaderci l'un l'altro e di chiarire a noi stessi quel che vogliamo", attraverso la parola, il discorso, avveduti e artisticamente maturati (9). Un'opinione bella, infine, e generatrice di opere unificatrici, disciplinatrici, chiarificatrici del singolo e dei molti; un'opinione che è *la* cultura, l'unica possibile: la Grecia stessa, Atene, se si vuole, paradigma al mondo dell'umano nella sua eccellenza e modestia, nella sua grazia accetta agli dèi... E per questa via il retore ateniese propone alle rissose città greche un punto di incontro, un comune obiettivo, che le esalta nei confronti del barbaro, contro di lui.

Così è Isocrate per Jaeger, credo: l'uomo della parola moderatrice dell'arbitrio, capace di "addomesticare", rendere miti gli animi,

quasi supremo incantatore; capace di "impedire o almeno frenare la degenerazione della vita politica" (10) - perché la barbarie è sempre, dovunque imminente, e la civiltà è disagio -, disincantato eppure forte, per l'esperienza che ha, sicura, della bellezza possibile nella città, nell'uomo... Il retore, l'oratore è il politico, ovvero l'uomo per eccellenza, l'anima della città, del mondo, non il filosofo - ma ancor meno il cristiano, temo, che all'*ybris*, alla superbia dell'intelletto sostituisce la più terribile tracotanza della fede intransigente, dell'opinione che non si modera in alcun confronto, in alcuna equilibrata forma, ma si erge assoluta e accecante...

Anima del mondo sono i cristiani, recita l'*A Diogneto*. Come anima, certo ad esso superiori, ma, come lei, a lui invisibili, per lui problematici. Certo non sono "un gruppo che potrebbe rappresentare in qualche modo un'alternativa alla società esistente" (11), del cui ordine, pure, sono "i garanti", gli unici effettivi garanti (12). La lettera esclude, infatti, quel vocabolario del cristianesimo come *ghenos*, come realtà altra, visibilmente altra, nel secolo, "popolo" al modo in cui sono "popolo" greci e barbari, gentili e giudei. Si è visto: è un culto invisibile quello cui esso chiama - o visibile solo nelle opere buone cui obbliga. Dio stesso, infatti, tramite il suo proprio Figlio, "l'artefice e ordinatore dell'universo", l'ha fondato, "nella bontà e nella mitezza", "per salvare, per persuadere, non per fare violenza: perché non c'è violenza presso Dio"; l'ha istituito "per chiamare, non per accusare", "per amare, non per giudicare" (13). Ma allora come intendere compiutamente quella presenza?

2. È difficile per me anche solo fare il punto della discussione, che si è accesa intorno all'interpretazione di questi problemi. Tuttavia, volendo raccogliere a tutti i costi alcune indicazioni, credo si possa suggerire quanto segue.

Il tema dell'anima, innanzi tutto, è stato il più delle volte esplorato sullo sfondo del dibattito filosofico ad esso relativo, compreso, come si osservava, quel suo particolare risvolto costituito dall'applicazione dell'intelligenza



del nesso anima-corpo a quella del nesso filosofo-città (sia essa la singola città o l'ecumene, secondo le prospettive cosmopolite dello stoicismo) (14). Tuttavia, di recente si è convincentemente proposto di esplorare quella metafora, facendo perno sull'uso che ne è stato fatto nella seconda sofistica, ovvero in quel movimento culturale "greco" di epoca imperiale, che coniugava "un programma di tipo culturale-letterario, la restaurazione del gusto e degli autori classici, con una precisa funzione sociale e politica, quella di legittimare e consolidare la cooperazione tra i ceti elevati delle città orientali e l'amministrazione imperiale romana" stessa (15). È la tradizione di Isocrate, per essere brevi, quella che torna - una volta che i grandi intellettuali e retori del mondo ellenistico prendono atto che Roma, non una qualche lega delle città greche, è l'orizzonte, il realissimo orizzonte entro cui conservare e affermare l'eccellenza della propria *paideia*, della propria civiltà.

Si sviluppa così una teoria della "doppia" cittadinanza: a quella della patria più prossima si affianca quell'altra, in cui la prima trova il proprio pacifico, pacificato posto nel più ampio mondo - quella romana. Certo, la prima e più reale patria perde in qualche modo, in questo più ampio contesto, la propria "dignità" civile e politica: non ha libertà alcuna, da ultimo, nell'impero. Pure riscatta questa impotenza mondana con la forza (essa pure, peraltro, realissima, intrascendibile, mondanamente decisiva) della propria teoria politica, della propria cultura, che unifica e "tiene insieme" l'ecumene, la "trattiene" dal precipitare nei torbidi delle guerre, esterne e interne - esito della *pleonexia*, della prepotenza, dell'avidità, dell'arbitrio dei singoli, nella loro scomposta violenza (16).

Non v'è "verità" qui, se non quella di una umana, tenace resistenza, forse. Non la verità della forma, almeno, che il filosofo sereno contempla pur in tempi di crescente "povertà"...

L'*A Diogneto* dice di un venire di Dio "quando la nostra iniquità fu giunta al colmo", e tutto ciò che l'uomo si poteva attendere "era castigo e morte" (17). Egli "non ci odiò né ci

respinse né ci serbò rancore", solo mostrò che "la verità non sta nell'opprimere il proprio prossimo, nel voler prevalere sui più deboli, nell'essere ricchi e far violenza agli inferiori" (18). Per questa via non si può "imitare Dio" (19). Altrove, affatto nuovo è il cammino - che pure è quello del nostro *in principio*, della prima volontà del Creatore su di noi, da noi disattesa. Altrove, celeste è la cittadinanza dell'uomo: lì, nel regno, ha patria, propriamente.

Nessuna città terrena è patria, dunque - e finzione è l'impero nell'universalismo mondano che propone... Anzi, più che finzione, inganno: è, da ultimo, l'anticristo stesso, si potrebbe dire.

3. È sul terreno delle "teorie politiche" che si colloca il testo della lettera. La critica concorde sottolinea la padronanza linguistica, il controllo della scrittura del suo estensore, la sua familiarità, infine, con temi e modi della seconda sofistica - più che con quelli delle scuole filosofiche coeve: nel mondo è un "signore" colui che scrive - e scrive ad uno che nel mondo è "signore", in tempi in cui tener ferma la verità cristiana espone, tuttavia, a persecuzione e morte (e per tutto ciò si è pensato, per la sua composizione, alla seconda metà del II secolo) (20). Egli non prospetta al suo interlocutore l'abbandono del secolo, perché in sé pervertito o ormai, nella stretta dei tempi, trascurabile; non prospetta però neppure un impero "cristiano", come altri cristiani già ai suoi tempi suggerivano, secondo la "ragionevole" formula: un Dio, una religione, un regno, che la coincidenza temporale dell'uno impero e della decisiva, unica rivelazione di Dio in Cristo sembravano prospettare. "L'*Ad Diognetum* - si è scritto - rompe (...) la verticalità della teologia politica classica, sia nella versione propria della città democratica del V-IV secolo a. C., che legava il *nomos*, la legge della città agli dèi e che tanta parte aveva nell'ideologia della Seconda Sofistica, sia nella versione filoimperiale, che associava l'imperatore a Dio per tramite del cosmo" (21). Essa prospetta, allora, un "concreto modello di *laicità* (ovvero di distinzione dell'ambito proprio del sacro da



quello del profano) nel rapporto tra cristiani e realtà terrena" - una laicità bene espressa da quella "cittadinanza paradossale" che caratterizza, secondo il suo autore, lo statuto della presenza del cristiano nel mondo (22).

Seguiamo ancora la pagina di Rizzi: "Non deve stupire - conclude - che, quando con Eusebio di Cesarea verrà a ricostituirsi in chiave cristiana una analoga verticalità" (Dio - mondo; re cristiano, figura di Dio - ecumene, appunto), "della proposta dell'*Ad Diognetum* nessuno farà più menzione" (23) - perché quei rapporti, quelle equivalenze essa rifiutava... Ma la vicenda che l'ha condotta in mano ad un giovane latino e attraverso umanisti quali Reuchlin, editori come Estienne che la pubblicò a Parigi nel 1592, l'ha tradita a noi, non è punto isolata. Numerosi altri testi assai poco ammirati di qualsiasi "chiesa imperiale" o "impero cristiano", sono giunti a noi, da ogni generazione e luogo... A chiarimento del loro statuto, si permetta un ultimo rinvio.

A conclusione del suo saggio, Rizzi cita una bella nota di Harnack, che chiosa, si deve aggiungere, una pagina su cui vale la pena di riflettere (24). Scriveva lo studioso liberale che negli scritti delle prime generazioni cristiane "tutti gli aspetti della vita, fino ai più intimi e ai più umili, vengono posti sotto la disciplina dello spirito e novellamente ordinati (...). Tutte le apologie cristiane concordano in questo, che l'esposizione dell'ordinamento cristiano della vita, come l'unico assolutamente morale, costituisce in ciascuna di esse uno dei capitoli principali. Ciò che preme anzitutto è dimostrare che la vita sociale cristiana è informata da principi morali di cui gli stessi avversari non possono non riconoscere l'altissimo valore, e che appunto per questo essa si contrappone alla vita degli altri popoli" (25).

È in margine ai rinvii, che seguono queste righe, che Harnack menziona la "tanto decantata esposizione della lettera *A Diogneto*" - "bellissimo squarcio di retorica, ma non molto di più" (26). Tre sono le tesi del testo, secondo l'interprete: "l'ordinamento cristiano della vita come la morale, più elevata, la lontananza dal mondo e la intimità, che permette a questa

religione di vivere in mezzo al mondo e di accostarsi ad ogni cosa esteriore senza pericolo di contaminazione" (27). "Chi riesce a formare un unico tessuto di tutte queste fila mentali - scrive allora von Harnack -, o è all'altezza del quarto Vangelo - nel nostro caso non è possibile di collocare a tale altezza l'autore della lettera - o desta il sospetto che egli non prenda veramente sul serio nessuno dei vari punti di vista" (28).

Ancora una volta, non posso certo sciogliere il problema, che il rinvio al Vangelo di Giovanni dimostra tuttavia, secondo le affermazioni dello stesso studioso tedesco, ineludibile per qualsiasi cristiano, quali che siano poi le sue decisioni circa la tradizione (i cristianesimi - al plurale!), in cui sta. Saranno più o meno coerenti o felici le sue parole, le sue azioni - ma lo sono in rapporto ad un paradosso intrascendibile, dunque. Se la lettera *A Diogneto* dice qualcosa in questa direzione, è già molto... Altrimenti, c'è solo il vecchio - opino.

Paolo Bettiolo

Note

1) Cf *A Diogneto*, Introduzione, traduzione e note a cura di E. NORELLI, Milano 1991. I passi della lettera citati sopra si leggono ai suoi capp. V e VI, rispettivamente pp. 89-90 e 96.

2) Ivi, pp. 13 e 29, n. 7.

3) Ivi, p. 29, n. 7.

4) Su questa lettura di R. Joly, cf le note racchiuse in un saggio, su cui avremo spesso occasione di tornare, di M. RIZZI, *La cittadinanza paradossale dei cristiani (Ad Diognetum 5-6) - Le trasformazioni cristiane di un "topos" retorico*, in *Annali di Scienze Religiose* 1 (1996), pp. 221-260, qui 222-223.

5) Cf W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco - III. Il conflitto degli ideali di cultura nell'età di Platone*, tr. it. Firenze 1967, qui pp. 96-97.

6) Ivi, p. 97.

7) Ivi, p. 111.

8) Ivi, p. 110.

9) Ivi, p. 153.

10) Ivi, p. 158.

11) Così NORELLI in *A Diogneto*, p. 34.

12) Cf ivi, n. 11 pp. 98-99, qui 99.

13) Cf *A Diogneto* VII, 2-6, pp. 101-102.

14) Cf in questa direzione, esemplarmente, l'*Appendice V* apposta da Norelli all'*A Diogneto*, pp. 152-154.

15) Si veda il saggio di Rizzi, citato in n. 4, qui in particolare p. 226.



16) So trattarsi di un accostamento avventuroso, ma la dialettica impero-retorica ricorda impressionantemente quella di forza-immaginazione in Pascal. Del resto, anche la tensione tra saggio mondano e saggio cristiano nei pensieri del pensatore francese, tra Diogneto e il suo cristiano interlocutore sembrano presentare singolari affinità, nella loro posizione nei confronti dello stato, del governo della "città" (su Pascal si veda quanto scrive I. Adinolfi Bettio in *L'etica dell'obbedienza. Saggio sul pensiero politico e sociale di Pascal nelle "Pensées"*, in *Verifiche* 27 (1998), 171-209). Per chi avrà la pazienza di procedere fino alla fine di questi appunti, la convergenza potrà forse apparire plausibile sulla base, in Pascal e nell'anonimo autore della lettera, di una comune posizione alternativa a quella che sarà nota come "costantiniana", coltivata già nel II secolo e teorizzata da Eusebio nel IV.

17) Ivi IX, 2, p. 113.

18) Ibid e X, 5, p. 117.

19) Ibid.

20) Certo, Norelli sottolinea che il cristianesimo sotteso al testo è "un cristianesimo per persone benestanti, in una posizione sociale solida, legate all'ordine sociale esistente: l'imitazione a Dio si realizza infatti nella rinuncia a opprimere il prossimo approfittando del proprio potere, e nel beneficiare i meno fortunati elargendo i beni ricevuti da Dio" (*A Diogneto*, p. 39). Poco oltre, a conclusione della sua introduzione, scrive poi del testo presentato che esso "si rivela il veicolo di una operazione ideologica intelligente e sottile: a un pubblico in una posizione sociale ben integrata ed elevata si mostra l'inconsistenza della sua base religiosa, e si propone una nuova integrazione, che non implica necessariamente una diminuzione di *status* (...), ma, al contrario (...) un'etica diversa", che comporta "addirittura un'ideale crescita di *status*, in quanto il credente entra nella sfera della relazione con Dio e diviene cittadino del mondo celeste" (ivi, pp. 40-41). Bisognerebbe discutere le ragioni di queste conclusioni, diverse da quelle di un Rizzi, ad esempio - e da quelle che mi seducono di più, in parte per le reminiscenze evocate in una precedente nota. Mi pare tuttavia che una migliore analisi sullo statuto

dei tempi messianici, su cui invita a riflettere G. Agamben a partire dall'*incipit* della paolina lettera ai Romani in una sua prossima pubblicazione, aiuterebbe assai queste discussioni (e Paolo è ben presente all'autore del nostro testo, proprio in alcuni luoghi nodali della sua meditazione su questi nostri tempi!).

21) RIZZI, *La cittadinanza paradossale*, p. 260.

22) Ivi, p. 259.

23) Ivi, p. 260.

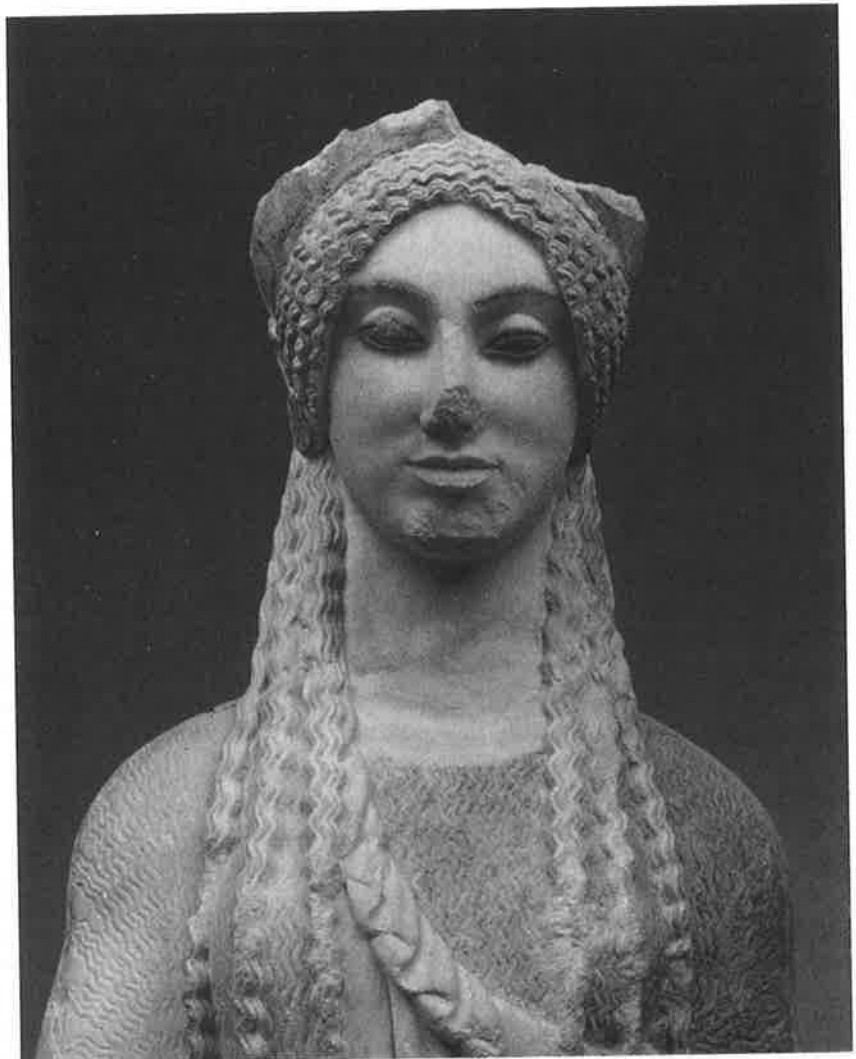
24) Ibid.

25) Cf A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, tr. it. Torino 1906, p. 192.

26) Ivi, p. 192, n. 2.

27) Ibid.

28) Ibid. Sulle posizioni di Harnack si veda almeno il suo sempre stimolante studio su *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. Brescia 1992 (con editoriali di P. C. Bori e G. F. Bonola).





"Esci dalla tua terra": il pensiero

"Per i credenti in Dio, la Vita esiste già in forma piena e definitiva e può esprimersi quindi in modo sempre più ricco nello sviluppo della storia, ma a condizione che vi siano ambiti accoglienti". Secondo la riflessione dell'autore, teologo, "la volontà di Dio non si realizza negli eventi in quanto tali, ma nel modo con cui sono vissuti, (...) immettendovi un senso nuovo", che ci porti ad affrontare il dinamismo della vita, e ad imparare a morire. "Imparare a morire è imparare a vivere".

Solo pellegrini di passaggio

La condizione del cristiano non è diversa da quella di tutti gli uomini. Tutti siamo pellegrini sulla terra perché la nostra condizione è provvisoria e tutti, più o meno consapevolmente, siamo in attesa di forme nuove di umanità anche su questa terra, ma soprattutto siamo in attesa di quella modalità definitiva di esistenza, alla quale ci sentiamo chiamati. Per il cristiano la chiamata ha assunto la figura di Gesù di Nazaret, nel quale ci è stato rivelato il nostro eterno destino e il senso del nostro cammino.

D'altra parte, questa esperienza viene compiuta all'interno di coordinate spazio/temporali che fissano il riferimento ad un'identità originaria, provvisoria ma necessaria, e che consentono il radicamento in una matrice culturale, aperta a tutti gli sviluppi successivi.

La situazione presente fissa un'identità provvisoria, ma sufficiente all'essere nel mondo, la tensione al futuro prefigura un'identità non ancora acquisita che attrae verso traguardi inediti, sradica dal presente e rende pellegrini nella storia. Sono queste dinamiche in dialettica tra loro a costituire la trama dell'esperienza che intendiamo esaminare.

Gesù invita i discepoli a "non essere del mondo", mentre "sono nel mondo" (cf Gv 17,13-16). *L'essere nel mondo* qualifica appunto la condizione stabilita dalle coordinate dell'origine e fissata nel presente, mentre il *non essere del mondo* indica la tensione alla forma definitiva

di esistenza, che, pur non appartenendo ancora alle singole persone e neppure all'umanità nel suo complesso, è percepita come ragione di tutto il cammino. Ambedue le condizioni sono vissute nel presente, nella successione, cioè, degli eventi e delle esperienze. Il modo corretto per assumerle è prendere coscienza della precarietà dell'esistenza umana e insieme della chiamata a raggiungere l'identità definitiva di figli di Dio.

Occorre infine ricordare che ogni esperienza si compie all'interno di un orizzonte culturale che offre le coordinate per interpretare ciò che si vive. Il nostro orizzonte culturale è stabilito da una mutazione ancora in corso che, con il Concilio Vaticano II, può essere descritta come "il passaggio da una concezione statica dell'ordine a una concezione dinamica ed evolutiva" (1).

Il passaggio da una concezione statica ad una dinamica ed evolutiva è avvenuto in questi ultimi secoli, ma nella cultura comune, e in particolare in ambito religioso, si è diffuso in questi ultimi decenni ed è stato sancito per i cattolici dal Concilio Vaticano II. Ancora nel 1951 P. Teilhard de Chardin, osservato che "particolarmente negli ambiti conservatori del mondo religioso" resiste l'idea, veramente infantile, che il termine *evoluzione* riguardi "una semplice disputa locale, fra biologi, divisi sull'origine delle specie viventi", esclamava: "Fissiamocelo bene in mente una volta per tutte:



ormai, per noi e per i nostri discendenti, i tempi e le dimensioni psicologiche sono definitivamente cambiati. Fino in pieno XIX° secolo (...) l'uomo poteva ancora pensare (senza reagire a ciò che tale concezione aveva di *fisicamente* contraddittorio) che solo il vivente nasceva, cresceva, moriva, aveva un'età, nell'ambito di una materia sempre identica a se stessa". Ora invece, viviamo "il passaggio mentale dal Cosmo alla cosmogenesi" (2).

Questa consapevolezza oggi ha anche un riferimento concreto nella visione dinamica ed evolutiva tipica della nostra cultura. Essa crea un clima spirituale tipico dell'esistenza nomade e induce un senso di sradicamento, corrispondente a un particolare modo di percepire il tempo e il suo scorrere. "L'uomo non trova una propria dimora in nessun luogo: da nessuna parte è *'chez lui'*. Ciò che si è infranto nella cultura non è un aspetto settoriale, ma un accordo profondo tra l'uomo e le diverse componenti fondamentali che gli sono proprie: il suo rapporto con il cosmo, lo scorrere del tempo, le sue interiori rappresentazioni pulsionali, immaginarie ed affettive" (3).

Le incidenze culturali e spirituali di questo cambiamento sono molteplici e riguardano tutti i settori del sapere. In particolare, per gli aspetti più generali, i cambiamenti riguardano il modo di interpretare il senso della vita umana, il disordine e il male del mondo, il valore della sofferenza... Mi limito a considerarne solo alcune più attinenti al nostro tema.

1. Precarietà della vita

La consapevolezza della precarietà è la prima condizione per cogliere il senso dell'esistenza e vivere armoniosamente l'esperienza storica.

La vita con i suoi processi di metabolismo mette in luce una delle caratteristiche fondamentali della persona umana: la dipendenza totale nel suo divenire da forze che la sostengono, la necessità, quindi, di essere attraversata continuamente da energia alimentatrice. Nella realtà materiale inorganica questa caratteristica non appare in modo evidente, data la sua apparente stabilità e la profondità delle

impercettibili trame energetiche che la alimentano, al punto che la sottile struttura di processi, che attraversa e sostiene tutta la realtà materiale, rendendola stabile, fino al secolo scorso non era neppure supposta, a parte la scoperta della forza di gravità. Nel vivente, invece, questa caratteristica è evidente. Egli deve accogliere continuamente energia per restare ciò che è e per evitare di scomparire. Ogni vivente, infatti, per sopravvivere, deve svolgere un'attività indefessa, quasi senza sosta deve lottare per acquisire e mantenere una propria identità, che si realizza in contrapposizione a forze disgregatrici, e paradossalmente si costruisce attraverso il perenne cambiamento di tutte le sue componenti fisiche.

Hans Jonas, per tale motivo, qualifica la condizione del vivente come "paradossale, labile, incerta, finita e strettamente unita alla morte". La vita, egli scrive, è "affidata a se stessa e concentrata totalmente sulla propria capacità", ma dipende "per la sua realizzazione da condizioni delle quali non è padrona e che possono negarsi". Essa dipende "da favore e sfavore della realtà esterna; esposta al mondo da cui è distaccata e per mezzo di cui tuttavia deve affermarsi; uscita dall'identità con la materia, ma bisognosa di questa; libera, ma dipendente; isolata... alla ricerca di contatto, ma che può essere distrutta da esso; non meno minacciata per altro verso dalla sua privazione; in pericolo dunque da entrambe le parti, da superiorità e fragilità del mondo, e in equilibrio sul sottile filo fra queste, può essere disturbata nel suo processo che non deve interrompersi; nella sua temporalità può finire in ogni istante" (4).

Vedendo le cose in prospettiva dinamica ed evolutiva, questa caratteristica del vivente mette in luce la condizione precaria di tutta la realtà che ci attornia. Nella prospettiva statica, che ha dominato nei secoli scorsi, si distingueva, invece, nettamente tra le realtà materiali e gli esseri viventi. Le cose materiali venivano considerate stabili, fissate da Dio in modo definitivo, e si pensava che solo un atto divino contrario poteva annullarla. A un certo momento (almeno dal secolo XV) si cominciò a



pensare che anche il movimento dei corpi celesti e delle realtà materiali in processo, fosse alimentato da impulsi di energia data una volta per sempre all'inizio della creazione. Questo modo di considerare la realtà materiale e vivente era congiunto alla diffusa convinzione di uno stato primitivo perfetto, nel quale la precarietà dell'esistenza era stata annullata e anche l'uomo sarebbe stato preservato dalla corruzione e dalla sofferenza. Conseguentemente, nella visione statica, la condizione attuale della creazione e dell'umanità non corrisponderebbe al progetto primitivo di Dio, ma sarebbe frutto di una frattura provocata nell'ordine iniziale e consistente in un decadimento dalla perfezione originaria. La precarietà di tutta la creazione, infatti, veniva imputata al peccato o ad altri fattori estranei, e quindi acquisiva un carattere negativo.

Questa visione delle cose conduceva l'uomo a vivere l'esperienza quotidiana della precarietà con rammarico e implicito rifiuto, come ingiusta e non dovuta. Egli doveva quindi trovare ragioni estrinseche per vivere l'attuale condizione di precarietà. Le religioni ne offrivano diverse: l'appello a un disegno misterioso di Dio, il richiamo alla dignità trascendente dell'uomo, fatto ad immagine di Dio, la promessa di un futuro eterno. Altre spiritualità insistevano sull'illusione delle cose e sulla vacuità del tutto. Ma in ogni caso le vie per portare serenamente l'attuale condizione e vivere la precarietà erano poggiate più sul rifiuto della realtà che sulla sua positiva assunzione.

La condizione dinamica ed evolutiva delle cose implica prima di tutto l'insufficienza e la incompiutezza delle cose e delle situazioni storiche. Nessuna realtà creata può essere ritenuta compiuta, perfetta ed assoluta, perché esprime immancabilmente la condizione inadeguata in cui si trova la realtà in processo. Questo significa che tutte le circostanze della vita debbono essere affrontate come passaggio ad una nuova modalità di esistenza. Concretamente, ciò vuol dire che pensieri, affetti o stati d'animo non possono mai essere considerati senza limiti: non c'è amore che non contenga odio, non c'è tenerezza che escluda interamente vio-

lenza, non c'è generosità che non esprima interesse, non esiste affermazione che sia senza errore, né atto libero che non abbia coazione.

Precarietà implica inoltre provvisorietà. In particolare, la condizione precaria dell'uomo è collegata alla sua mortalità. Se la morte è il traguardo biologico del nostro cammino, significa che tutto quanto riguarda la vita è segnato dalla tensione al compimento e come tale è transitorio. La consapevolezza della condizione mortale, quindi, comprende non solo la certezza di dover morire e la possibilità che la morte sopravvenga in ogni istante del percorso, ma anche la convinzione che tutte le situazioni dell'esistenza sono provvisorie e funzionali ad uno stato successivo.

Dal punto di vista psicologico, imparare a vivere la precarietà significa affrontare le situazioni, consapevoli della loro insufficienza, della loro inadeguatezza e della loro tensione verso traguardi ulteriori. Il che deve necessariamente condurre a un distacco dai propri stati d'animo, a una valutazione relativa degli affetti, alla capacità di vivere a distanza dalle cose e dalle persone. Ritenere una situazione assoluta, quando non lo è, fa cadere nell'idolatria e, prima o poi, conduce alla delusione della insufficienza, all'esperienza del vuoto.

Dal punto di vista pedagogico, ciò significa che l'educazione deve rendere prima di tutto consapevoli della provvisorietà degli stati d'animo, dei sentimenti, dei desideri, dei progetti e delle speranze. Educare a vivere è insegnare a portare la precarietà delle situazioni, senza rifiuto o senza disprezzo, ma coinvolgendosi dal di dentro con la fiducia del traguardo a cui esse possono condurre, così che la fine di ogni condizione è vista come una benedizione. Educare alla precarietà, quindi, significa eliminare l'illusione che esistano situazioni perfette e definitive, e insegnare a portare tutte le condizioni come provvisorie.

Molti pensano che sia difficile o anche impossibile conciliare la consapevolezza della precarietà di tutti i progetti con il coinvolgimento totale e la continuità di un impegno storico. Alla consapevolezza della precarietà conseguirebbero quindi il disimpegno, la caduta del-



l'entusiasmo, la insufficienza di ogni progetto. La condizione di molti anziani e giovani, sfiduciati e senza impegni, sembra dare ragione a questa convinzione.

Nella soluzione di questo problema entra necessariamente la fede di ciascuno. Per i credenti in Dio, soprattutto nella prospettiva cristiana, la Vita esiste già in forma piena e definitiva e può esprimersi quindi in modo sempre più ricco nello sviluppo della storia, ma a condizione che vi siano ambiti accoglienti. L'impegno nella storia perciò è assolutamente necessario, non perché i progetti umani siano definitivi, adeguati e compiuti, ma perché attraverso di essi prende forma concreta, anche se ancora provvisoria, l'azione creatrice di Dio. L'abbandono fiducioso in Dio, esercitato nel tempo, conduce ad attendere gioiosamente il suo compimento non per l'anticipata conoscenza della sua forma, che non può essere nota, ma per la certezza che il compimento sarà positivo, e insieme per la convinzione che esso viene preparato nella storia e che solo con il pieno coinvolgimento dell'uomo nell'avventura del tempo la perfezione divina in lui può diventare realtà creata.

Ma anche per chi non ha la fede in Dio o in un Assoluto è possibile mantenere la tensione di vita e coinvolgersi pienamente nello sviluppo dei processi storici, se ha imparato a portare serenamente la precarietà e a svolgere il compito di trasmettere vita perché l'avventura continui. Decisivo è apprendere fin dalla giovinezza a portare la precarietà delle situazioni senza cadere nella idolatria, ma nella tensione quotidiana al compimento cui ogni persona è chiamata. Ciò è possibile quando si impara a vivere sensatamente anche le situazioni senza senso perché disordinate e assurde.

2. Dare senso all'insensatezza

Nel cambiamento culturale, che velocemente si è realizzato nel secolo 20° e che sembra accelerare il passo in questa fine-secolo, uno dei dati comuni a molte esperienze è la scoperta della insensatezza di situazioni storiche e personali, al punto da dubitare del significato e del valore della vita intera. La forte richiesta

di esperienze religiose oggi amplificatasi nel mondo deriva appunto dalla ricerca affannosa di un senso e della sicurezza che ne consegue. Molti riconoscono che la prospettiva dinamica ed evolutiva che caratterizza l'attuale cultura produce sconcerto vitale, disorientamento storico, "disincanto", dato che i punti di riferimento per il pensiero e per l'agire appaiono troppo labili e provvisori, quando non sono completamente assenti. Anche in prospettiva atea "il disincanto fa paura perché costituisce la risposta alla millenaria domanda sul senso. L'abbagliante buio di assenza del segreto finalmente scoperto: non vi è senso alcuno già consegnato al cosmo, possiamo solo industriarci a inventarlo, provvisoriamente. Dobbiamo, anzi, poiché senza senso non si dà esistenza" (5). "È proprio questa la risposta escogitata dalle culture complesse dinanzi ad un problema che ha attanagliato l'umanità per millenni. La soluzione è stata: invece che tormentarci a cercarlo in qualche Assoluto, ce lo diamo noi, il senso. Questo tipo di soluzione implica l'emarginazione dei sistemi di potere che dispensano senso ascrivendosene l'esclusiva" (6).

Questa prospettiva mette in luce un grave "conflitto tra orientamenti esistenziali basilari, tra coloro che hanno estromesso la trascendenza dagli scopi che guidano l'azione umana e coloro che vogliono non solo riaffermare per se stessi, ma imporre a tutti, la trascendenza medesima". "Il nucleo profondo della contrapposizione è il dilemma se la vita abbia un senso per così dire oggettivo, insito nella natura o in qualche principio trascendente, oppure se non l'abbia affatto e sia costretta a darsi essa medesima delle finalità che la riempiano di contenuti" (7).

La soluzione del sociologo ateo è che nella attuale società complessa "dobbiamo inventare da soli i nostri scopi e applicare a questi ultimi la nostra azione. La cultura del postindustriale si definisce perciò come cultura di individui 'differenti' arrivati a dare un'interpretazione disincantata del basilare problema del senso della vita. L'epoca finale del ventesimo secolo vede realizzarsi, nei paesi avanzati, il singolare connubio di due fattori in apparen-



za estranei e contrari: (...) la riappropriazione del senso da parte degli individui e la differenziazione indotta dalle attività produttive": "È intuibile che questa società contenga nel proprio seno i criteri di differenziazione sociale, che calano come sentenze sui soggetti: vengono chiamati 'autorealizzazione', 'successo', 'carriera', 'sistema delle credenziali' e in altri modi, ma nella sostanza si tratta sempre di fattori di discriminazione fra gli individui che ci sanno fare e quelli che falliscono" (8).

Anche Salvatore Natoli, propugnando un'etica neo pagana, sostiene la necessità di imparare a portare l'insensatezza della vita, accettando in maniera disincantata la sua finitudine, senza attendere salvezza o redenzione che non può venire da nessuno, dato che l'uomo è solo nella sua avventura. L'uomo deve abituarsi perciò a cercare e ad offrire aiuto, "quell'aiuto che sarebbe bene che gli uomini si scambiassero tra loro, fatti scaltri e maturi dalla consapevolezza della loro comune fragilità. È questa la pietà suprema, che la specie può avere per se stessa, riconoscendosi in essa, divenendo per essa migliore. Non carità, ma semplicemente, assolutamente pietà" (9).

Una proposta di questo tipo, anche se discutibile, contiene una verità da ponderare e di cui tenere conto. Sarebbe errato opporre a questa la visione trascendente, tipica del fondamentalismo, ma sarebbe pure errata l'accettazione di questi criteri, già apparsi inadeguati dalla lunga esperienza storica. L'uomo deve dare senso alla realtà, che non sempre lo contiene, ma il senso non lo può trovare nelle cose o nelle situazioni come il successo o la carriera o altro del genere, e neppure nella pietà da esercitare, ma deve introdurlo in altro modo. La soluzione offerta dalle cose non è soddisfacente per chi ritiene che nella vita sia in gioco una realtà più grande di noi. Il problema dell'uomo, perciò, è: come introdurre senso dove non c'è senso, o, detto altrimenti, quale fede esercitare e quale atteggiamento assumere per vivere in modo sensato le situazioni insensate.

Anche in prospettiva religiosa è necessario imparare a dare senso agli eventi, perché essi come tali non lo contengono. Neppure si può

affermare che il riferimento a Dio come ricompensa finale o come legislatore provvedente dia senso all'esistenza. Il non senso sta all'interno delle situazioni ed è lì che deve essere sconfitto. Dentro le esperienze e le situazioni storiche deve essere introdotto un senso che non vi si trova. Questo modo di impostare il problema contraddice una diffusa concezione di provvidenza. Come se per il credente tutto ciò che accade abbia un suo valore intrinseco, perché in un modo o in un altro corrisponde al volere divino. Questa concezione non è esatta. Non tutto ciò che accade sulla terra corrisponde al volere divino. Anzi, la maggior parte delle condizioni storiche sono certamente contrarie alla volontà di Dio perché inquinate dal peccato e limitate dalla infedeltà di uomini.

La volontà di Dio non si realizza negli eventi in quanto tali, ma nel modo con cui vengono vissuti. Stando così le cose, l'uomo non compie la volontà di Dio semplicemente subendo ciò che accade, ma immettendovi un senso nuovo. Ci sono infatti molte situazioni della creazione e della storia che non corrispondono al volere divino, ma nelle quali ci è ugualmente chiesto di vivere in modo positivo, così da compiere la volontà di Dio.

In questo senso, la croce di Cristo è evento emblematico. La decisione di condannare a morte Gesù, sia da parte del Sinedrio che da parte di Pilato, era certamente contraria al volere di Dio, perché ingiusta e peccaminosa. Il discernimento di Gesù è consistito nel determinare come vivere quella situazione ingiusta e peccaminosa in modo da renderla positiva per sé e salvifica per gli altri. Discernere la volontà di Dio non consiste nel determinare quale scelta compiere fra le molte possibili, o nel decidere quale evento debba accadere, ma nel precisare con quali atteggiamenti vivere le situazioni nelle quali, per caso, necessità, scelta nostra o di altri, ci veniamo a trovare. Anche se le situazioni fossero contrarie al volere di Dio, come la croce lo fu per Gesù, e non potessimo sottrarcene, dovremmo interrogarci come vivere ogni situazione in modo da compiere la volontà di Dio. Rendere salvifica una situazione significa viverla in modo da cresce-



re come figli di Dio, e fare in modo che le dinamiche negative che essa contiene vengano annullate, suscitando al suo interno spinte favorevoli alla vita.

Quando quindi si afferma che la religione desume il senso da un principio trascendente, si usa una formula ambigua e si descrive più esattamente il fondamentalismo religioso. Oggi è molto più diffuso e comune quell'atteggiamento di fede in Dio che si assume il compito di dare senso alle situazioni insensate e che quindi non considera già presente il senso delle situazioni o degli eventi. Questo compito diventa sempre più impegnativo man mano che la vita procede, perché si è in grado di cogliere senza illusioni l'insensatezza di molte situazioni e diventano più chiare le anticipazioni della fine. Sono queste infatti a consentire l'esercizio della fede e a cogliere il senso del cammino.

3. Anticipazioni del compimento

Uno dei tratti specifici della sapienza del cuore, che costituisce la maturità spirituale della persona, è affrontare positivamente le anticipazioni della morte. Imparare a morire, che è una componente fondamentale dell'educazione alla vita, non consiste semplicemente nella consapevolezza che la morte è il compimento necessario del cammino umano, bensì soprattutto nella capacità di vivere in modo positivo le sue diverse fasi e quindi tutte le sue anticipazioni. Nella tradizione cristiana sono sorte lungo i secoli numerose forme di "apparecchio alla morte", che insegnavano a valorizzare le varie sue anticipazioni. Ma i profondi cambiamenti culturali sopravvenuti nel nostro secolo, in particolare nell'antropologia, hanno reso difficilmente praticabili quelle vie almeno per alcuni loro aspetti. La nostra, come ogni generazione, perciò deve crearsi il suo stile di apprendimento a morire.

Nella tradizione cristiana, per molti secoli, è prevalsa la convinzione che la morte fosse un castigo di Dio o una conseguenza del peccato umano. La morte veniva quindi considerata come un evento non naturale e per certi aspetti ingiusto. Questo modo di pensare derivava dal

mito dell'età dell'oro, cioè di una condizione primitiva perfetta, che è tipica di tutte le culture umane. In realtà, nella primitiva tradizione ebraica, la morte veniva considerata come una assoluta necessità di natura. Solo dopo la profonda influenza della cultura greca nell'ambito cristiano si cominciò a considerare la morte come un incidente di percorso della storia umana. In questa prospettiva, la morte stessa veniva interpretata come non dovuta e quindi subita con resistenze profonde. Anche diverse formule bibliche relative al rapporto peccato e morte venivano lette alla luce di questi presupposti.

In realtà, nel Nuovo Testamento, quale conseguenza del peccato viene indicata la morte seconda (Ap 2,11; 20,6.14; 21,8). Essa è il distacco da Dio e, nel suo aspetto escatologico, la distruzione della possibilità offertaci di vita eterna, mentre la prima morte è conseguenza necessaria della nostra condizione di creature e non conseguenza del peccato. Ma, pur non essendo effetto del peccato, ne porta i segni drammatici perché a causa del peccato, come rifiuto del dono progressivo di Dio che ci rende figli suoi, la morte può costituire il fallimento radicale della avventura personale.

La morte, in questa prospettiva, è il risvolto interno alla storia della fase ulteriore della vita umana, è il compimento del cammino della salvezza, visto dall'interno del processo. Come termine e ragione ultima di ogni impresa vitale, la morte è il criterio supremo della vita: noi siamo viventi per diventare capaci di morire, come il feto resta nel seno della madre per diventare capace di uscirne. Gli atteggiamenti che la morte richiede sono necessari a tutti, non solo per essere in grado di morire, ma per vivere pienamente.

Questo criterio si identifica con quello del Vangelo. Per Gesù, l'unica cosa importante è "il nome scritto nei cieli" (Lc 10,20), la vita eterna, ciò che viene dal "cuore", sono le dimensioni interiori che strutturano definitivamente gli uomini come figli di Dio. Noi conosciamo solo alcuni aspetti della realtà, quelli corrispondenti alle nostre facoltà conoscitive: piccole finestre aperte nell'immenso mondo che



ci circonda. L'illusione di conoscere tutto il reale accompagna le nostre prime esperienze del mondo, ma ben presto ci rendiamo conto che conosciamo solo piccoli frammenti della realtà, e anche questi in modo provvisorio e approssimativo. Vi sono poi dimensioni anche del mondo fisico che ci sfuggono completamente. Se poi ci riferiamo alla realtà nel suo complesso, dobbiamo dare per scontato che gran parte del reale ci è ignoto. Sarebbe insensato pensare di conoscere la forma di esistenza che l'uomo avrà dopo la morte o illudersi di poter sapere quali altre forme la vita ha inventato. Come il feto nel seno materno non è in grado di immaginare quale modalità di vita lo attende dopo la nascita. Così noi, nella forma attuale di esistenza, non abbiamo i criteri o i modelli per pensare alla modalità futura di esistenza. Non possiamo perciò prepararci a morire secondo il criterio del futuro, ma solo come compimento del nostro attuale cammino. Come il feto non ha il criterio della vita all'aria aperta, ma il compimento della sua formazione, secondo il programma scritto nel suo DNA. Le uniche possibilità che abbiamo sono le anticipazioni del compimento o della fine.

Sono numerose le forme che la morte ha per presentarsi con anticipo. Esse costituiscono una sfida continua alla spiritualità della persona. Imparare a riconoscerle e a viverle come tali è essenziale per non perdere nulla delle ricchezze accumulate lungo il cammino.

Le prime forme anticipatrici della morte sono la scomparsa di persone che abbiamo conosciuto ed amato. Esse costituiscono fili intrecciati della nostra struttura personale. Quando un filo viene troncato, qualcosa della nostra persona in costruzione si interrompe per sempre. Una struttura della nostra persona in crescita si interrompe. Qualcosa di noi viene meno per sempre, muore definitivamente. Spesso non riconosciamo che la sofferenza per la scomparsa di persone care ha una forte componente personale. Soffriamo per qualcosa che muore in noi e viene meno per sempre nella nostra piccola storia. Più la vita avanza, più queste esperienze si moltiplicano. Persone care, coe-

tanei, amici scompaiono.

Altre forme di anticipazioni sono le esperienze della fine di una stagione storica. Quando una prestazione non ci è più possibile, un traguardo è definitivamente superato. Tipiche a questo proposito sono le decisioni di atleti che devono abbandonare la carriera perché incapaci di restare ai livelli competitivi raggiunti. Più comuni sono le esperienze del termine della stagione lavorativa della vita e l'inizio della pensione.

Più efficaci ancora le esperienze di malattie croniche. Quando si deve dire di un malanno: mi accompagnerà sino ai miei ultimi giorni.

Più immediate ancora sono le malattie per se stesse mortali. Esse si presentano come sfida di fronte alla continuità della vita. Possono anticipare la morte rispetto alle possibilità fisiche, per cui la morte diventerebbe una rottura rispetto al ciclo vitale che non ha potuto continuare per fattori casuali. Il fatto che la nostra esistenza sia assoggettata a casualità non deve sconcertarci. Le strutture della nostra esistenza sono infatti provvisorie e soggette a molte componenti complesse. La natura non ha ancora raggiunto quell'ordine compiuto che forse è nel progetto finale del creatore. Ma che non può essere attuale che nella successione del tempo, attraverso quindi eventi non perfetti, ma provvisori e incompiuti. Di qui deriva la nostra responsabilità di fronte alla morte. Agire in un modo o in un altro, alimentarsi in un modo o in un altro, sviluppare sentimenti di odio o di amore non è indifferente in ordine alla morte.

Siamo responsabili del nostro morire, non solo per l'aspetto fisico e psichico, bensì soprattutto per l'aspetto spirituale. Noi moriremo secondo ciò che siamo diventati vivendo. Nelle scelte quotidiane delineiamo la nostra morte, configuriamo la nostra identità di momenti. In questa prospettiva ogni situazione può essere vissuta come anticipazione della morte. Ogni esperienza può costituire una palestra per essere all'altezza della morte.

Imparare a morire perciò è imparare a vivere. Pervenuti alla sapienza, siamo in grado di morire senza rimpianti nella consapevolezza



za di "compiere i giorni". Il compimento non è dato da ciò che abbiamo fatto, ma da chi siamo diventati attraverso ciò che abbiamo fatto. Siamo nel mondo per uscirne, ma ne possiamo uscire solo se viviamo inseriti nel mondo dove ci è dato crescere.

Carlo Molari

Note

1) Concilio Vaticano II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, n. 5.

2) TEILARD DE CHARDIN P., *Un seuil mental nos non pas. Du cosmos à la cosmogénèse*, Paris 15 marzo 1951, in *L'activation de l'énergie*, Seuil, Paris, pp. 260-277 (qui 264). La stessa idea è espressa in *Le Dieu de l'évolution* (25 ottobre 1953), in *Comment je crois*, Seuil, Paris 1969, p. 286 "L'evoluzione guida ora la totalità della nostra esperienza". Cfr. MURATORE S., *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, Ave, Roma 1993.

3) CASALONE C., *Medicina, macchine e uomini. La malattia al crocevia delle interpretazioni*, Morcelliana-Gregoriana, Brescia-Roma 1999, p. 185.

4) H. JONAS, *Peso e benedizione della mortalità*, in *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino, pp. 206-221, qui p. 210.

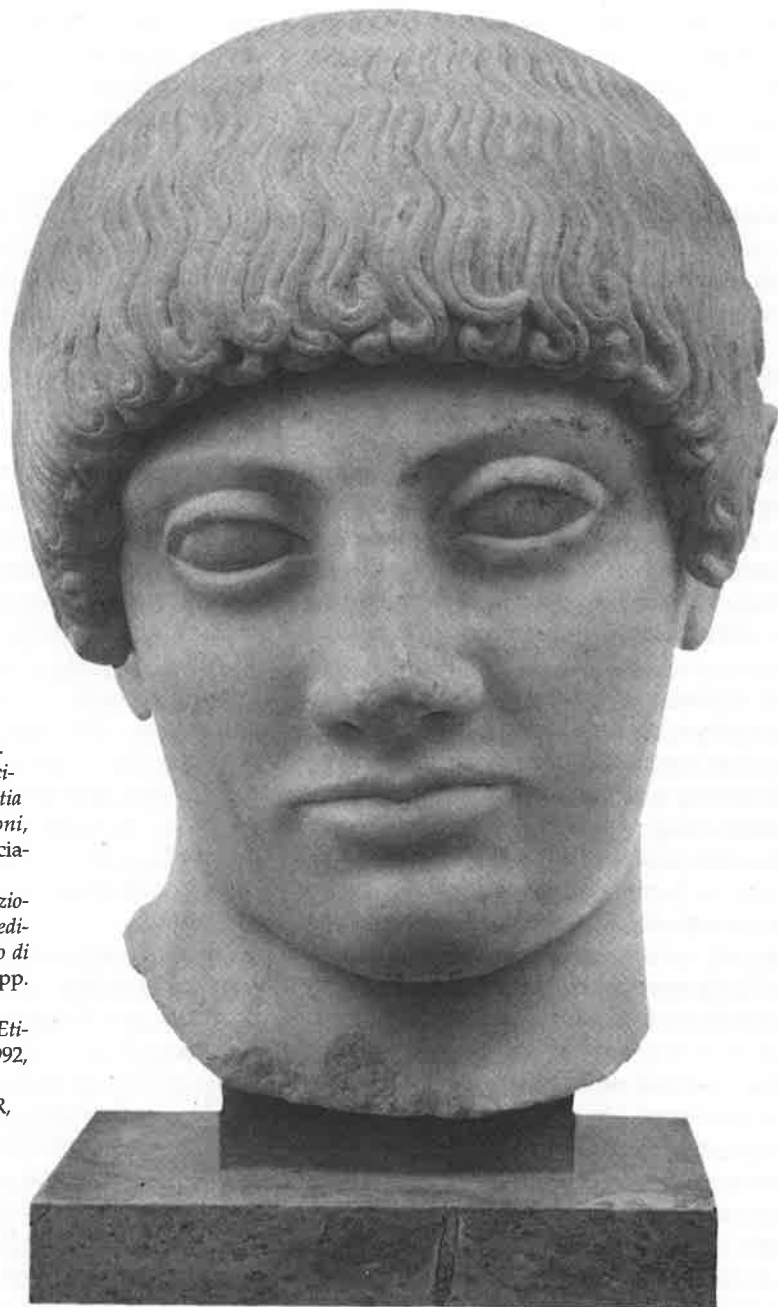
5) FLORES D'ARCAIS P., *Eti- ca senza fede*, Einaudi, Torino 1992, p. 228

6) G. P. PRANDSTRALLER, *Relativismo e fondamentalismo*, Laterza, Bari 1996 p. 164.

7) Id., *ib.* p. 162 e p. 41.

8) Id., *ib.* p. 49 e 50.

9) NATOLI S., *I nuovi pagani*, il Saggiatore, Milano 1995, pp. 13-14.





"Esci dalla tua terra": il pensiero

Nel contesto di una "cattiva globalizzazione" oppressiva e soffocante, la speranza s'innalza come lo spirito residuo di un mondo senz'anima. La nuova rivoluzione antropologica può essere nella riscoperta di un uomo che non possiede un centro attuale, ma lo proietta nel futuro, ci snida da una fede troppo positiva e priva di impulso sapienziale.

L'autore è docente di filosofia politica all'Università di Venezia.

La speranza come stella polare

1. Perché la speranza? Si può rispondere: perché è un sentimento umanissimo e, come tale, perennemente capace di riproporsi, nel fuoco stesso dell'esistenza umana. I critici della speranza direbbero: un sentimento "troppo umano" (1).

Il grande Goethe, in particolare, critica lucidamente la speranza come nemica degli uomini. Eppure...

La difesa o la contestazione della speranza aprono a due visioni dell'uomo assai diversamente disegnate. La prima visione addita per l'uomo un'altra patria, e dipinge la condizione umana come *status* di esilio. Da tale esilio prende vigore un inesauribile spirito nomade, una concezione che fa della vita umana il cammino di un pellegrino: *homo viator*, secondo la felice espressione di Gabriel Marcel. La stessa storicità dell'uomo viene illustrata, in definitiva, come una metafora di una metafora, quella dell'esilio, che meglio rappresenterebbe la spiaggia abissale alla quale è vincolata la condizione umana.

Viceversa, la contestazione alla speranza presuppone che la speranza coincida con una passione storicamente esonerante, gravata da un discutibile sapore irrazionale ed intimistico. Se la speranza è solo codesta passione, non merita una considerazione rigorosamente filosofica, anche se, nella cultura contemporanea, un filosofo come Bloch, un teologo come Moltmann hanno compiuto ogni sforzo teoretico

per liberare la speranza da un'ipoteca troppo riduttivamente emotiva.

L'importanza di E. Bloch non può essere, in nessun modo, minimizzata: la speranza, con il connesso spirito dell'utopia, non è una qualsiasi delle emozioni che attraversano il flusso della nostra vita psichica; e, soprattutto, la speranza non rivolge senz'altro all'interiorità, sigillando tutto nel chiuso ambito dell'esperienza interiore. Dopo Bloch, viene più agevole cogliere quel movimento di estroversione che la speranza propizia: essa diventa combustibile, propellente per ogni dimensione progettuale. La speranza "ad occhi aperti", depurata da ogni ingenuo abbandonarsi, si metamorfizza in *passione per la storia*, energia per riformare quelle realtà concretissime, che toccano l'umano nel suo centro, generando sentimenti di cura per la città e per le opere dell'uomo.

Il naturale mutamento di sensibilità, che qui ho di scorcio evocato, si manifesta ad un doppio livello: a) culturale; b) dell'uomo comune.

In generale, unificando con un colpo d'occhio i due livelli, si potrebbe vedere una prevalenza degli scopi dell'esistenza umana sulle radici, del futuro sul passato, del movimento del tendere, rispetto alla stessa delineazione del futuro. È nel contesto di un'umanità sottoposta, ogni giorno di più, a sfide drammatiche, che ci si aggrappa, necessariamente, ad una dimensione di speranza, che può sugge-



riarci che "è solo a favore dei disperati che è data la speranza" (2).

Perché, nell'attuale clima epocale, rinverdisce quell'autentica *passione per il possibile*, che è la speranza?

Interroghiamo un poeta, che nel dramma della sua vita, ha ben riassunto il travaglio del pellegrino, come cifra della condizione umana: C. Péguy.

"Singolare virtù della speranza, singolare mistero, questa non è / Una virtù come le altre, è una virtù contro le altre. / Prende in contropiede tutte le altre. S'addossa per così dire / Alle altre, a tutte le altre. / E tien loro testa. A tutte le virtù, a tutti i misteri. / Quando loro scendono, lei sale / Quando tutto scende, solo lei risale e così le doppia, le decuplica. / Le allarga all'infinito" (3).

2. Mi pare si manifesti un dato di fondo, al di là di ogni possibile divergenza: oggi il pensiero, nelle sue espressioni più variegata, ed anche le preoccupazioni dell'uomo più semplice, sono singolarmente polarizzati verso quei significati che si cerca di conferire all'esistenza ed ai suoi progetti, quando essi vengono declinati nella dimensione del futuro. Sembra infatti che - in un'età che è stata definita "dell'ansia" - ogni uomo cerchi una garanzia per la sua vita non tanto nel passato e nel presente, quanto nella certezza del domani che lo attende e gli sta davanti.

L'insistere sulla dimensione del futuro è stato, tra parentesi, preparato da alcune avanguardie artistico-letterarie del Novecento, ossessionate, a volte, dall'inesorabile trascorrere del tempo, e travagliate da un intenso amore/odio verso il futuro. Negli anni più vicini a noi, in questo mondo "post-moderno" (che a volte vuol connotarsi anche come "post-umano"), fiorisce una toccante esigenza di salvezza, nei termini di un voler riemergere dal gorgo del tempo, nell'integralità dell'essere, "in carne ed ossa"; per ancorarsi alla vita, e per sfuggire alla morte, nell'immane duello che ogni giorno la vita ingaggia contro la morte, si cerca di rompere le fila, di fuggire da ogni lato, alla ricerca frenetica di un brandello di sapienza, di un lembo di verità che abbia il potere di

"salvare". Si pensi a Papini, ma anche a Borges, a tanti altri intellettuali ed artisti: non c'è nel loro vagabondaggio qualcosa di vorace, di avido, di pervaso di una specie di "speranza disperata"?

Lo spirito del nomadismo, relativizzando lo spazio, afferma, per converso, un certo primato del tempo e, di fronte all'esperienza del tempo che si consuma, in particolare della dimensione del futuro, intesa appunto come la dimensione del tempo non ancora esaurito, del tempo disponibile (4).

3. Considerare la speranza come la passione del possibile, non rende giustizia alla complessità della speranza stessa; si potrebbe sostenere, con altrettanta plausibilità, che la speranza aspira all'impossibile. Facendo convergere le due prospettive, si potrebbe affermare che la speranza è quella passione che ci fa intravedere *il possibile dentro l'impossibile*, rappresentando quell'energia, emozionale ma anche spendibile storicamente e politicamente, che ci trasporta oltre la pseudo-evidenza dell'ostacolo, che ci slancia al di là di quella porta che sembra definitivamente chiusa, e che pare suggerirci: "La storia è finita".

La speranza, nella sua globalità indivisa, riesce a sfondare il futuro, laddove la piccola ragione dei sedicenti riformisti fallisce clamorosamente...

"Se non spera non troverà l'insperato: non v'è ricerca che vi conduca, né via" (5).

4. Di fronte al dramma della contemporaneità, si manifesta l'incomprensione e l'isolamento di tanti cristiani, inchiodati ad una specie di escatofobia, cioè di paura verso il futuro; un tale clima di sfiducia fa tutt'uno con una concezione ambientale del cristianesimo, con una concezione stanziale, che tende ad addormentare l'attesa del ritorno di Gesù Cristo. In una tale concezione, l'appartenenza prevale sul convincimento, la collettività, più o meno calda, assorbe la singolarità cristiana, in una sostanziale sfiducia verso le risorse spirituali di un'umanità che, pur tra tanti drammi, non ha smesso la sua marcia.



La cultura dominante pare tollerare il cristianesimo come una mera esperienza "privata", come una sorta di abitudine, più o meno assurda, che si ha diritto a coltivare tra le mura di casa, ma che si vieta di esportare. Eppure, già in molti filoni della tradizione cristiana, autori significativi avevano ricapitolato l'esistenza cristiana in chiave di *pilgrim's progress*, secondo l'incisiva espressione di John Bunyan.

È tutto un cambiamento culturale che si produce, nel tentativo di non soggiacere a tanti mali storici insorgenti; si tratta, con una nuova ricentatura, di rovesciare quella tragica inerzia storica che si oppone al principio della speranza. Negli ultimi scritti di Ernesto Balducci, si manifesta quella dilatazione di orizzonti che la nuova ricentatura culturale comporta.

Riduttivamente, si può cogliere, nell'attuale tensione verso la speranza, il sospiro che proviene da un sistema economico-sociale-politico, improntato ad una "cattiva" globalizzazione, oppressiva, soffocante, tale da non lasciare vie d'uscita; in un simile contesto, la speranza s'innalza come *l'anima residua di un mondo senz'anima*. E tuttavia, se è vero che, ai livelli più elementari, la speranza si radica come carburante segreto di un estremo istinto di conservazione, quasi il prolungamento di una "fede animale" e di una "volontà di credere", è altrettanto e più vero che, ai livelli più elevati dell'*humanum*, la speranza si manifesta come opzione spirituale affermativa, come scelta responsabile, come positivo lottare **per** una prospettiva, e non più come mero difendersi ed esser **contro**.

5. Possiamo cogliere, in una sintesi conclusiva, alcuni aspetti salienti di quella rivoluzione antropologica che non va a revisionare alcun dogma del cristianesimo, ma che cerca di orientarne, dislocarne alternativamente l'asse: la pienezza ricercata coincide con la dimensione del futuro, e se ciò, formalmente, sembra lasciar tutto inalterato, dalla nuova protensione tutto viene a polarizzarsi verso la *stella della redenzione*. L'uomo si riscopre come un animale eccentrico, nel senso che non possiede un

centro attuale, ma lo ricerca innanzi a sé, nel futuro, sospinto da una qualche sete che inaridisce, ma insieme protende il suo essere. L'uomo è anche un animale disimmetrico, come già Pascal aveva profondamente descritto: uno squilibrato sospeso tra due precipizi, alla ricerca di una vertiginosa salvezza... Infine, l'uomo è un animale utopico: nel senso che l'esistenza è un perenne cammino alla ricerca del vero *topos*. Il carattere itinerante, nomade, che Bloch e Moltmann attribuiscono all'uomo, è una determinazione essenziale. L'uomo si rivela come perpetuamente incompiuto, un'ombra densa di vita, alla ricerca della sua più vera essenza, in un travaglio e in un compito da riprendere sempre daccapo.

Anche Marcel propone "approssimazioni" in una direzione analoga, ma sottolinea con più vigore la dimensione della "presenza", legata all'essere corpi, corpi viventi. Per Bloch, invece, la dimensione originaria dell'uomo non è quella dell'esser presente (l'esser qui, o l'esser là nel mondo), né quella dell'essere in processo, ma quella del non essere ancora. Come questa categoria antropologica del non essere ancora abbia spaziato assai oltre i confini della speculazione blochiana e sia divenuta d'uso quasi corrente nell'ermeneutica contemporanea, esula dal senso di queste rapide note, ma codesto semplice accenno testimonia della fecondità della lezione di Bloch.

Conviene - a partire da Bloch, e correggendolo con Moltmann - ridisegnare un'antropologia che sia in grado di spiegare la paradossale poliedricità dell'uomo: animale innamorato dei significati, tremante di desiderio e di speranza, sempre sofferente per la cecità, eppure sempre, in ogni epoca, travagliato dalla visio-narietà.

Un'antropologia legata all'itineranza ed aperta alla speranza ci snida, forse, da una fede troppo positiva, inquadrata e priva d'impulso sapienziale, in pericolo di perdere quell'*insecuritas* che si tramuta, ogni giorno, nella ricerca di un'umile sapienza. Tra il conformismo di una cristianità inclinante verso gli stereotipi, e dunque verso l'insignificanza, e l'arroganza neognostica, che tramuta il cristia-



nesimo in tutt'altra esperienza rispetto ai suoi connotati più familiari, si profila un terzo, di-

verso e più fruttuoso cammino: una ricerca intrepida, che immerga nel Mistero cristiano,

senza perdere il senso della creaturalità e del limite, ma anzi assumendolo con maggior radicalità. E tuttavia un tale cammino, come ogni viaggio, non basta concepirlo e programmarlo, bisogna tentare di realizzarlo: e qui sta tutta la difficoltà, ma anche il lato appassionante, della questione.

Giuseppe Goisis

Note

1) Fra i critici più acuti della speranza, ricordo B. Spinoza, che la considera impulso a fuggire il mondo, come la paura, considerata ostile alla ragione: cfr. R. BODEL, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 76-82.

2) Così suona una celebre affermazione di H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 266.

3) G. PÈGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, Jaca Book, Milano 1978, p. 80.

4) Per una discussione articolata di ciò che qui evoco fuggevolmente, v. AA. VV., *Il pensiero nomade*, a cura di E. BACCARINI, Cittadella, Assisi 1995.

5) ERACLITO, *Frammento 65*, in *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. DIANO-G. SERRA, Fondazione L. Valla-A. Mondadori, Milano 1998, p. 33.





"Esci dalla tua terra": il pensiero

"Nel momento in cui prende coscienza della possibilità di perseguire l'eguaglianza col suo Creatore, l'uomo si avvicina al vertice del proprio processo identitario e lo fallisce".

L'autore, saggista e filosofo, ricorda che se Dio è il Dio dell'alleanza, solo pensandolo tale, "andandogli incontro negli altri, diventando così stranieri a noi stessi" (...) lo si obbliga ad essere il restitutore della "nostra identità nel momento stesso in cui ci fa suoi".

Un'identità oltre l'omologazione della morte

La vita di ogni uomo è un'avventura senza grandi speranze e lo è perché costretta a costituirsi come un segno di presenza, là dove sarà la sua assenza a restare.

Ecco perché non me la sento di contrapporre un'esperienza di vita ad un'altra, un radicamento ad un radicamento diverso, un nomadismo ad un altro nomadismo, l'uomo ebraico all'uomo greco, quest'ultimo a quello orientale, e così via. Ciascuno va con le proprie forze e per la propria strada verso la propria fine. Se qualcosa resta, non sarà, in ultimo, una verità indiscussa e neppure la gloria di una scelta vincente, ma l'invisibile traccia di tanti sentieri interrotti.

Che qualcuno creda di agire come se ciò potesse risolversi nell'eroica conquista di un luogo su cui regnare sovrano, è fonte di tragedia o di ironia, come ci insegnano Jonsco e "Ubù re", ma, proprio per questo, non sostanzialmente diverso dal processo agonico alternativo di chi, riconoscendo la propria fragilità individuale, vive la sua ricerca di identità come umile gradino di un processo storico-unitario o come disciplinato ingranaggio di una totalità naturale.

"Vanità delle vanità, tutto è vanità": direbbe Quèlet e sarebbe la sua prima ed ultima parola (1,1 e 12,8), ma non quella definitiva, visto che egli apre nel muro del suo realismo nihilista una fenditura che lascia intravedere sviluppi inespresi: "Ricordati del tuo creatore

nei giorni della tua giovinezza." (12,1).

Un approccio quèletico

Si potrebbero citare molte pagine significative di Sartre e ricordare il celebre detto di Heidegger sull' "essere per la morte". Si potrebbe osservare con Gadamer che la problematicità della vita, in nessun altro luogo appare tanto evidente, quanto nell'impossibilità per la coscienza di accettare la scomparsa della sua sofferta identità altrimenti che come denuncia dell'inutilità del tutto. E si potrebbe, senza cadere nella ricerca di facili consolazioni, fare, per contrasto, appello all'affermazione di Guardini sulla "morte come onore dell'uomo", e ribadire con Levinas che proprio il riconoscimento dei limiti dell'individualità pone le basi per pensare "l'essere-per-la-vita".

Ma non sarà questa la strada che seguirò per sondare le possibilità che la nostra ricerca d'identità ha di sfuggire all'omologazione della morte. Mi sembra infatti di intravederne un'altra, suggerita da Kierkegaard e da Bonhoeffer. Da Kierkegaard quando, dopo aver evidenziato i limiti e le contraddizioni di un'esistenza dedita alla libera creatività artistica o alla rigorosa osservanza della legge morale, propone l'azzardo religioso dell'affidamento al Totalmente Altro. Da Bonhoeffer quando sostiene che non dobbiamo pensare a Dio partendo dalla nostra fragilità e insufficienza, ma



dalle condizioni di pienezza e di gioia della vita, e al tempo stesso afferma che non è con la sua potenza, ma con la sua debolezza e sofferenza, che Egli ci può aiutare.

Proprio per questo ho richiamato Qoèlet. Perché Qoèlet sta dietro a questo modo paradossale di avvicinare l'esperienza drammatica della finitudine umana a quella, altrettanto problematica, del suo possibile incontro con l'infinità di Dio. Perché Qoèlet, col suo "nulla di nuovo sotto il sole", col "vento che gira sulle sue spire", è l'autore biblico più vicino a quella visione ciclica della storia, tipica dei greci, che ha con Nietzsche ripreso a segnare la sensibilità contemporanea. Perché solo Qoèlet sa aprire un varco nella radice laica e disincantata della nostra cultura e metterla vitalmente a contatto con quella ebraico-cristiana e col suo irriducibile e spregiudicato interrogarsi su Dio.

Il sasso nello stagno

"Ricordati del tuo creatore" a fronte della vanità di ogni tuo sforzo per dare senso alla vita: con la ricchezza e col benessere, col potere e con la gloria, con la sapienza o con la spensieratezza, con la cura o con la mancanza di cura; e ricordatene "nella tua giovinezza".

Nulla di meno ci dice Qoèlet, ma anche nulla di più. Qoèlet non si spinge oltre. Getta il sasso e ritira la mano. Ma l'onda provocata dal suo lancio nelle acque per nulla tranquille della teologia ebraico-cristiana è giunta sino a noi e a noi spetta tentare di proseguire quel cammino che egli ha appena voluto o saputo indicare.

Come possiamo, dunque, interpretare Qoèlet? Di certo non possiamo interpretarlo sulla scorta di quanto ci suggerisce il suo tardo redattore, quando, per inserirlo nel canone, gli fa dire: "Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo è tutto" (12,13). Non è al Dio della legge mosaica che Qoèlet rimanda il suo interlocutore, o almeno che lo rimanda direttamente, e neanche alla severità del suo giudizio. Ma al Dio creatore e non in quanto anonima potenza generatrice, ma come libertà edificatrice di un tu, come assoluto che si fa

relativo.

Potenza della parola, che mai va tradita. "Ricordarsi" non è pensare, riflettere, elaborare un concetto filosofico generale, e "ricordarsi del proprio creatore" non è occasione strumentale per fondare una qualsivoglia teologia della creazione. Ricordarsi è compiere un percorso esistenziale verso la fonte della propria vita e scoprirla come alterità generosa, come insperata sorgente di speranza e di vigore.

Ma il versetto di Qoèlet, questo versetto lasciato come sospeso sul precipizio di immagini, bellissime e tragiche, che segnano l'inevitabile franare della vita verso la morte e del canto verso il silenzio, non chiude lì. Aggiunge "nella tua giovinezza" e questa aggiunta dà forza al ricordo e non lo lascia decadere a nostalgico rimpianto di un tempo passato e lontano. Lo qualifica come principio di energia vitale che accompagna e colora positivamente ogni giornata.

Ecco perché siamo costretti a pensare che Qoèlet non ha nelle orecchie solo i passi dei salmi e dei profeti che esaltano la potenza creatrice di Dio, ma i racconti dell'origine, destinati a confluire nei primi capitoli della Genesi. È in questi racconti, infatti, e soprattutto in quello Jahvista, che Qoèlet può aver attinto quell'immagine di Dio, come possibile interlocutore di un tu umano, fragile e insostituibile al tempo stesso, che egli evoca per il suo lettore, invitandolo a tenerne conto fin dall'uscita dall'infanzia, fin dall'inizio del pieno possesso di sé.

Le origini come apertura

Che questa sia una delle chiavi di lettura che Qoèlet ci offre per aiutarci a capire il suo pensiero sono convinto, ma sono ancor più convinto che questa è la direzione in cui noi dobbiamo lavorare per capire noi stessi. Se è chiarissimo infatti che "Dio sta in cielo e noi siamo in terra" (5,1) e che, da questo punto di vista ontologicamente statico, la sua distanza da noi è tanto incolmabile da destinarci alla più totale delle vanità, è anche vero che, come nostro creatore, Egli viene a trovarsi in un rap-



porto totalmente nuovo e dinamico, un rapporto che i racconti genesiaci non si limitano a descrivere, ma contribuiscono a costruire, mettendoci in condizione di pensarlo.

Siamo al nodo della nostra ricerca che sui miti biblici dell'origine deve necessariamente fare perno e farlo interrogandoli non come modelli di fondazione, ma come esempi di relazione.

Il che, dal punto di vista metodologico, non è sostanzialmente diverso, perché essi restano quello che sono, delle belle e complesse narrazioni simboliche tese ad esaltare la potenza creatrice di Dio e a giustificare la condizione finita e mortale dell'uomo. Mentre, dal punto di vista della chiave di lettura esistenziale e teologica, ci consente di affrontarli con altro piglio e con esiti non scontati. Ci permette di mettere in luce e di valorizzare la doppia dinamica di avvicinamento e di allontanamento dell'intero processo creativo e di cogliere come tale dinamica, esemplarmente tratta dall'esperienza esodica di Israele, si faccia modello ideale per ogni altra rappresentazione e interpretazione dei rapporti uomo-Dio nell'Antico e nel Nuovo Testamento.

È così che i racconti d'origine diventano anche dei racconti d'apertura, vale a dire, non tanto la descrizione di uno stato iniziale inopinatamente perduto, quanto la narrazione del primo atto di una storia che pone i presupposti del suo stesso divenire e che è già in azione fin dalla sua prima parola: *Beresit*, "In principio". Ed è così che diventa lecito, anzi doveroso, interrogarsi sul significato simbolico che i primi versetti del racconto Jahvista e di quello Sacerdotale hanno nei confronti non solo dell'oggetto creato ma anche del soggetto creante.

Sappiamo, infatti, che è saggiamente sconsigliato indagare su Dio in sé, sul suo essere primo e indipendente dalla creazione. Ma sappiamo anche che ogni parola della Scrittura ha più di settanta sensi e che nelle pieghe delle sue righe iniziali, là dove recita: "Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessun'erba era spuntata perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il

suolo" (2,4b-5), è possibile cogliere uno stato di solitudine e di sconforto, che forse non riguarda Dio direttamente, ma certo da Lui deriva.

Ora, chi oserebbe negare che è dal superamento di questo vuoto che comincia la storia biblica di Dio, prima di quella dell'uomo? Chi potrebbe sostenere che l'esperienza di Qoèlet non è stata anticipata dall'esperienza del suo Dio nei confronti di un mondo non ancora abitato?

Non oltre. Ma certo, noi possiamo sperare di sfuggire alla mancanza di senso della nostra vita ricordandoci del creatore nei giorni della giovinezza, solo perché Lui per primo è sfuggito al *tohu wabohu* (il deserto e il vuoto), matrice ineguagliata di ogni nulla (1,2a), ricordandosi delle sue creature, compiendo l'opera dei sette giorni e mettendosi a fronte un essere fatto "a sua immagine e somiglianza", capace di relazione dialogica, anzi dialetticamente costituito in maschio e femmina (1,27).

Farsi straniero per diventare se stesso

Da questo punto di vista, i racconti biblici di creazione sono tutto un tessuto di relazioni, a cominciare da Dio che entra in scena come Colui che crea vita e produce ordine, pone legami e distinzioni, apre spazi in cui muoversi e tempi entro i quali articolare la propria azione, alita soffi che diventano parole e si fa libero progettatore di alterità da interpellare. L'assolutamente relativo è Lui ben prima dell'uomo, che è tale solo di riflesso, ed è ancora Lui a spingere l'uomo, che ha creato prossimo e più vicino possibile, ad allontanarsi e a salvarsi da ogni eccesso di identificazione.

S'interpreti come si vuole il racconto della caduta e dell'allontanamento dall'Eden. Certo, è con esso che lo Jahvista mette in scena il farsi adulto dell'uomo e, cosa che il Sacerdotale presenterà come dono gratuito, il suo conflittuale definirsi ad immagine e somiglianza di Dio. L'uomo si assimila a Dio nel conoscere, ma diversamente da Lui resta sottomesso alla morte e al dolore e tale diversità lo salva dalla regressione e lo apre alla capacità di realizzarsi, non con schiavizzanti progetti di autodivi-



nizzazione, ma attraverso la moltiplicazione delle lingue e dei popoli.

Del resto, nel momento in cui prende coscienza della possibilità di perseguire l'eguaglianza col suo Creatore, l'uomo si avvicina al vertice del proprio processo identitario e lo fallisce. Sperimenta cioè che tale identità non può essere raggiunta né lungo la via, sognata da Adamo e dai costruttori di Babele, dell'appropriazione edipica di Dio, né lungo quella, tentata dagli israeliti nel deserto, della Sua oggettivazione idolatrica (Esodo 32).

Non hanno matrici diverse il peccato dell'origine e il divieto di farsi immagini del Signore. Si collocano in quell'unica dinamica di avvicinamento e di allontanamento che caratterizza tutta la storia e la spiritualità biblica. Avvicinamento di Dio all'uomo e corrispettivo allontanamento dell'uomo da Lui, affinché, trovandosi "faccia a faccia", il fuoco dell'Uno non consumi l'altro e questi non perda la capacità di farglisi vicino lungo un proprio e libero percorso di formazione.

Il Totalmente Altro, l'Assolutamente relativo, l'Ineffabile, che si fa nella sua rivelazione storica supremamente Affabile, mentre si difende da ogni tentativo di assimilazione violenta o subdola, chiede all'uomo lo stesso sforzo di difesa della propria identità e di una sua contemporanea apertura all'alterità, di tutela del proprio mistero attraverso la sua dissipazione generosa.

È solo creando che Dio è Dio per qualcuno. È solo nell'alleanza con un popolo che acquista un nome ed una titolarità salvifica capace di risuonare tra i popoli. È solo rivelandosi nella carne di un "Nuovo Adamo", che "pure essendo nella forma di Dio, non considerò lo stato di eguaglianza con Lui come una preda, ma spogliò Se stesso assumendo la condizione di servo" (Filippesi 2,6-7), che può presentarsi come Amore capace di vincere la morte.

È solo "ricordandoci di un tale Dio" che noi possiamo sperare di far entrare la nostra poetica esperienza di vita nel canone dei libri santi, quelli che custodiscono i nomi ricordati da Dio a propria consolazione. Ricordarcene come Lui ci chiede. Ricordarlo, andandogli in-

contro negli altri, diventando così stranieri a noi stessi da obbligarlo ad essere Lui a restituirci la nostra identità nel momento stesso in cui ci fa suoi: "Venite voi che, senza riconoscermi, avete avuto cura di me, per simpatia o per semplice attenzione. Venite voi di cui si può dire almeno questo di bene. Venite e riconoscendomi, riconoscetevi." (Matteo 25,34-40).

Aldo Bodrato

Nota

Sul tema dell'identità esodica e su quello del supremo valore teologico del "riconoscimento" è possibile trovare pagine bellissime, rispettivamente in: *Essere fuori luogo* di STEFANO LEVI DELLA TORRE (Donzelli 1995) e *Ri-Scritture* di PIERO BOITANI (Il Mulino 1997).

Dice la Parola

L'uomo e Dio
sono protagonisti
di una sola storia
vissuta in esodo
verso se stessi.

Inquieto
è il cuore dell'uomo
fino a che
non trova pace
in Dio.

Inquieto
è il cuore di Dio
fino a che
nell'uomo
non riposa.

A immagine
sono fatti
e somiglianza.
Mai sapranno chi sono,
se incontrandosi
non si riconosceranno.

Io con loro,
da sempre incompiuta,
sarò così
sulla bocca dei due



un triplice "Santo".

"Santo, Santo, Santo.
Totalmente Altro,
in te mi riconosco
e ti amo,
come e più che carne
della mia carne

e ossa."

Staremo, allora,
tutti e tre sospesi
nel silenzio
del bacio.

Aldo Bodrato





"Una rivoluzione invisibile sta mutando gli assetti territoriali del pianeta: il suo spazio si sta riorganizzando profondamente. (...) In realtà, afferma l'autore, geografo, "il mondo attuale si va ridisegnando senza centri dominanti e senza più confini, anche se i confini politici permangono". "In questa condizione, l'esser nomadi nel mondo metropolizzato è una condizione oggettiva, non è neppure una scelta".

Città senza centro

La fotografia notturna della terra dal satellite ci fa vedere nettamente che in alcune aree, per ora ben definite, grandi chiazze luminose e continue si staccano da un fondale scuro. La luce è artificiale, perché il pianeta non la emana naturalmente ed è uno specchio fedele delle aree urbane. La vastità di queste chiazze indica costellazioni di aree urbane contigue, chiamate conurbazioni, che fondendosi vanno a formare immense megalopoli. L'Europa, per esempio, è quasi tutta occupata da una di queste grandi chiazze luminose, al cui interno non distingui più alcuna individualità urbana. Sono aree di centinaia di chilometri

Queste dimensioni non sono un'astrazione, sono già un fenomeno reale e concreto, così come lo sono le conseguenze sociali e identitarie che ne conseguono. Dire che tutto il pianeta è una sola immensa metropoli è per ora, e forse lo sarà sempre, un'astrazione, perché noi notiamo bene che immense superfici scure evidentemente disabitate si frappongono ad ogni superficie luminosa che resta più ridotta ed isolata. Deserti, banchise polari, oceani, foreste artiche occupano ancora la quasi totalità della superficie del pianeta. Eppure oggi costituiscono un limite trascurabile se lo confrontiamo con i limiti geografici del passato.

Si può ben dire che la rete delle chiazze megalopolitiche cattura tutto il pianeta in una maglia unitaria. Questo non ci deve né rallegrare né affliggere. Era scritto nel destino del-

l'uomo, da quando la sua posizione eretta e sempre più eretta lo spingeva a guardare orizzonti sempre più lontani. Le luci del pianeta potranno anche spegnersi a poco a poco, tutte implodere o esplodere, o continuare a risplendere, ma bisogna sapere cosa c'è oggi.

Una rivoluzione invisibile sta mutando gli assetti territoriali del pianeta: il suo spazio si sta riorganizzando profondamente. È cosa ormai nota che questo mutamento è conseguenza diretta della mondializzazione definitiva dell'economia e dei nuovi sistemi di comunicazione. La rivoluzione è invisibile quanto ormai nota, ma la conseguenza sul territorio del pianeta è invece meno conosciuta e molto più visibile per chi la vuol guardare, come si è appena dimostrato, con la foto satellitare. Il territorio si riorganizza e si struttura in forme nuove, inedite, mai viste prima. Se il termine 'economia' deriva da *oikos*, cioè dimora, si può ben dire che muta la dimora, lo scenario prima di tutto della produzione e del consumo.

Si dirà anche che ciò è già accaduto molte volte nel passato; oggi però il mutamento sconvolge i parametri precedenti in modo diverso. Nel passato, sempre, il territorio finiva per organizzarsi a tutte le scale secondo schemi fissi, imperniati su punti di gravitazione, in rapporto gerarchico tra loro, al centro di aree di influenza politica ed economica, le due forme del potere col tempo sintetizzate nella formata. L'*homo* dei millenni precedenti aveva



interiorizzato e rielaborato a modo suo questo schema fisso in una rozza ma realistica mappa mentale: ciascun individuo, secondo questa mappa mentale, si riferiva fino al recente passato allo stato-nazione, alla sua capitale, alle città principali, alle altre piccole città, di cui si poteva continuare ad ignorare luogo e nome, ma di cui si intuiva l'esistenza, al centro e alla periferia in ogni città, ai luoghi vuoti della transizione, chiamati genericamente campagna, nome generico con cui designare lo spazio non-urbano.

Un sistema tolemaico di stelle fisse governava il territorio e contribuiva a rafforzare prepotentemente l'identità di ciascuno. Perché ciascuno sapeva collocarsi in questo schema. Lo schema mutava, causa guerre, crisi politiche, conquiste ed altri sconvolgimenti storici? Subito si riproponeva un nuovo schema fisso, diverso nei nomi e nelle collocazioni, ma immobile nella sua essenza.

"Esci dalla tua terra, dalla tua patria..." dice Dio ad Abramo. Ciò sta a significare che 5000 anni or sono già vi era in embrione l'idea di una patria. Si può ben dire che già il patriarca si dovette svincolare da questo schema fisso. La sua terra d'origine è una città, Ur in Caldea, in Mesopotamia, già frutto di una cultura sedentaria legata all'agricoltura, e il patriarca dovette riconvertirsi all'unica cultura che non ha luogo, quella nomade della pastorizia.

Evidentemente i luoghi della produzione condizionano i luoghi dello scambio, e questi determinano i luoghi del potere politico. La sedentarietà nasce da vincoli geografici ben precisi, dall'esigenza di stabilità dell'agricoltura. Il nomadismo, al contrario, ha bisogno di spazio nuovo costantemente, anche se il suo itinerario è ciclico.

Ebbene, l'animale errante della pastorizia si può, per certi aspetti, paragonare alle forme della produzione attuali, con l'unica sostanziale differenza che la produzione attuale è sempre più immateriale, un bene, una ricchezza invisibile che nel suo viaggio non occupa tempo. Immateriale in senso proprio, legata ad un consumo immateriale, e immateriale in senso figurato perché anche quando è una produzio-

ne materiale quella attuale è svincolata da un luogo canonico di produzione e di consumo. Si può produrre e consumare ovunque.

Tutto ciò non può non avere ripercussioni sugli assetti territoriali. Superficialmente ci si può prefigurare un mondo omologato senza più differenze, uniforme e piatto. Qualcuno paventa questo rischio. A ben vedere, ciò che però viene messo costantemente in discussione non sono le differenze quanto piuttosto la gerarchia delle differenze.

Il mondo attuale si va ridisegnando senza più centri dominanti e senza più confini, anche se i confini politici permangono. La loro è una sopravvivenza legata alla persistenza degli stati-nazione, che costituiscono la rigidità insostenibile dal pianeta. Gli stati-nazione sono sorti come forma di modernità, espressione dell'autocoscienza di un popolo che deve riconoscersi per esercitare la propria sovranità su di un territorio. La nazione era la garanzia della libertà. Oggi costituiscono una larva, un capro espiatorio nel bene e nel male, derivato dall'impreparazione umana ad adeguare forme nuove di controllo. Lo stato nazione viene esaltato per paura o viene maledetto per paura, ma sostituito con uno analogo, più piccolo o più grande che sia, perché è la più semplice delle forme di stabilità geopolitica.

Ciò non toglie che i confini dello stato-nazione e tutti i possibili confini siano stati in parte scardinati dal proliferare dei centri della metropoli-mondo e dai flussi quotidiani in movimento da un centro ad un'altro.

Usare, come si è già detto, il termine metropoli per il mondo può sembrare una forzatura accademica, eppure anche la metropoli moderna, quella concreta, al suo sorgere è apparsa come un'utopia, ed osservarla nelle sue dinamiche interne può essere utile perché forse è proprio imminente o è già in atto un semplice passaggio di scala. In effetti, la metropoli ha costituito il primo grande scardinamento dello schema gerarchico dello spazio al suo interno e nei rapporti con l'esterno. La metropoli sembra infinita, i suoi spazi si spingono oltre i limiti. Nella metropoli tutto ricomincia ovunque come in un sogno. La metropoli non ha



centro, ne ha tanti, è un corpo senza gravità interne. Tutta insieme esercita una forte gravità, ma al suo interno non riconosci una gravità più forte. Nella metropoli tutti si muovono come in un acquario, in modo apparentemente indifferente. In realtà, si muovono senza centro perché il centro è ovunque. Anzi, tutti sono un centro a se stessi...

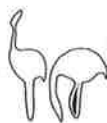
Per tutte queste ragioni, la metropoli annulla le identità spaziali al suo interno, ma le rafforza nel suo insieme verso l'esterno perché, per definizione, la metropoli ha bisogno di uno spazio non metropolitano al suo esterno e una gerarchia con l'esterno permane ed è anzi essenziale. Per analogia, si pensi che la tendenza del pianeta è a farsi metropoli, una metropoli-mondo. Tutto in sostanza fa un passaggio di scala e di misura. Come in una metropoli, anche nel mondo metropolizzato le identità fisse si polverizzano al suo interno, senza aver la possibilità di crearne una rafforzata verso l'esterno perché non esiste più un "esterno" alla metropoli.

In questa condizione, l'esser nomadi nel mondo metropolitano è una condizione oggettiva, non è neppure una scelta. C'è il rifiuto di questa condizione che è vissuta

con sgradevolezza. Si cercano luoghi e patrie in cui riconoscersi. Si cercano simboli nel territorio che esercitino potere, perché ciò che serve è esercitare potere collocandosi in un punto preciso per poterlo fare. Ma punti precisi non ci sono. C'è uno spazio aperto con molti incroci e con molti nodi, ognuno autonomo dall'altro ed ognuno in relazione con l'altro.

Carlo Rubini





Secondo l'autore, ordinario di geografia urbana e regionale presso il Politecnico di Torino, la globalizzazione sta scardinando l'identità territoriale, che tuttavia può mantenere e rafforzare il proprio senso come nodo di una rete in funzione della costruzione del proprio futuro e quindi dell'azione per costruirlo. Si affaccia così una nuova possibilità di radicamento: non più esigenza di conservazione, ma spinta ad un progetto futuro.

Globalizzazione e ciberspazio

L'identità, individuale o collettiva, si può definire su tre assi: quello della coerenza interna, che rinvia alla differenza e al confine con l'altro; quello della continuità nel tempo, che chiama in causa memoria, tradizioni, abitudini, e quello della tensione teleologica, che dà senso al futuro e perciò si collega all'azione.

Quando si parla di identità collettive a base territoriale - comunità locali, città, regioni, nazioni, grandi aree culturali - si insiste molto sui primi due assi e sovente si dimentica il terzo. Quando invece si parla di sviluppo, alle diverse scale territoriali, i primi due assi sono sovente dimenticati. In questi casi viene da chiedersi se l'espressione "identità territoriale" sia qualcosa di più di un artificio retorico, di un'immagine metaforica. È pur vero che, per l'individuo, il senso di appartenenza a un gruppo, o alla cultura corrispondente, è essenziale per collocarsi in un campo simbolico e per dare un senso di continuità al proprio essere sociale. Ma tante attribuzioni soggettive di questo tipo non bastano a fare un'identità di gruppo se dalle rappresentazioni condivise non si passa ai progetti e alle azioni collettive.

Questo passo non è né automatico né indolore. Il *munus* che rende possibile la *communitas* (R. Esposito) - cioè il costo da pagare perché si realizzi la convivenza ordinata - comporta un legame oneroso. Perciò la comunità tradizionale è stata vissuta come oppressiva dall'individuo moderno, che aspira a rendersene im-

mune e tuttavia ancor oggi ricerca e accetta nuovi legami sociali e nuovi strumenti istituzionali come i piani strategici, i patti territoriali, i contratti di quartiere e simili, che lo legano ad altri, in un attore collettivo unico. La differenza rispetto al passato è che l'adesione a queste comunità artificiali è libera. Inoltre, si tratta di aggregazioni meno costrittive, il cui fondamento identitario non esclude altre appartenenze.

L'indebolimento delle forme comunitarie tradizionali fa addirittura supporre che oggi l'unica identità collettiva certa, oggettiva, sia quella che deriva dalla comune appartenenza al genere umano (U. Hannerz). La metafora *iperbole* del villaggio globale, la realtà dei mercati globali e della comunicazione elettronica rafforzano questa visione, facendo apparire superflue le mediazioni di quegli aggregati sociali, politici e istituzionali che si collocano tra le reti degli attori globali e i singoli individui. Si parla infatti dell'erosione della sovranità di enti territoriali come lo stato, di frammentazione delle società locali, mentre la sopravvivenza di molte istituzioni locali pubbliche e private (imprese, centri di ricerca, università, musei, biblioteche, ecc.) sembra dipendere dalla loro capacità di trasformarsi in nodi di reti globali.

Secondo alcuni profeti del ciberspazio, questa duplice tendenza all'individualismo e all'iperconnessione porterebbe alla sostituzione



del modello di aggregazione sociale su base territoriale con altri modelli, deterritorializzati, che trarrebbero le loro caratteristiche dal *medium* elettronico, visto come il nuovo spazio dell'interazione sociale: virtualità, multiappartenenza, incorporità, contemporaneità, ecc. La mia tesi è che non ci sia sostituzione tra i due modelli, ma trasformazione del primo ad opera del secondo: cioè che la territorialità continui ad essere un elemento costitutivo delle identità collettive, indebolendosi a certe scale geografiche e rafforzandosi ad altre.

Come non si può definire l'identità collettiva solo in termini di appartenenza simbolica, così il rapporto tra identità collettiva e territorialità va considerato anch'esso contemporaneamente sul piano della rappresentazione e su quello dell'azione. Chi li separa perviene a definizioni parziali e rischiose.

Se ci si ferma all'identificazione simbolica, tutto si risolve nel senso di appartenenza a certi luoghi visti come serbatoi di memorie comuni, di significati e valori condivisi. Si fondano così identità nostalgico-regressive, prigioniere di un passato immaginario; incapaci di progettare il proprio futuro; condannate, ma non rassegnate, a subire i cambiamenti esterni; portate sovente ad azioni difensive violente contro tutto ciò che è nuovo e diverso.

Per chi bada invece solo all'agire collettivo, l'identità territoriale diventa sinonimo di organizzazione (o auto-organizzazione) di soggetti che sviluppano tra loro reti di connessioni stabili, per il fatto di coesistere su uno stesso territorio. Qui l'accento viene posto sui progetti e sull'azione, ma il loro senso non ha nessuna specificità locale, non deriva da nessuna qualità, reale o simbolica, dei luoghi. È l'identità dell'attore collettivo ridotto a *growth machine* (macchina per lo sviluppo), in cui si confondono essere e avere, significati e funzioni, appartenenza e semplice comunanza di interessi.

A complicare le cose interviene poi l'enorme "compressione spazio-temporale" che caratterizza la globalizzazione in atto, come conseguenza delle innovazioni nei trasporti, nella

logistica e nella comunicazione elettronica, per cui le interazioni spaziali basate sulla prossimità fisica sembrano sostituite da interazioni di lungo raggio, libere da costrizioni geografiche.

Va però notato che, così come nel passato le relazioni di lunga distanza sono sempre state importanti, oggi continuano ad essere importanti quelle di prossimità, per cui la sostituzione tra le due è solo parziale, e l'effetto più originale della globalizzazione non è quello dell'omologazione delle società e dei territori (fenomeno già presente nella formazione dei "sistemi-mondo" del passato), ma è l'iperconnessione dei luoghi, e quindi la tendenziale possibilità di ogni territorio e soggetto locale di interagire con qualunque altro del pianeta per il tramite di reti globali.

Ciò porta a una tendenziale frammentazione sociale, economica e politica di molti insiemi territoriali intermedi - dalla città agli stati nazionali più deboli - perché ogni entità territoriale (al limite, ogni soggetto) può legare il proprio sviluppo e quello di altre entità lontane, sganciandolo da quello di entità contigue, così che la vicinanza geografica è sempre meno sinonimo di similarità.

La geografia umana, economica e politica ne risulta sconvolta perché le rappresentazioni del mondo a cui siamo abituati ricevono senso dalla contiguità dei luoghi, così come sono le relazioni di contiguità tra le tessere di un mosaico che ci rivelano il senso del suo disegno. Ora che le caratteristiche dei luoghi vengono a dipendere soprattutto dalle loro connessioni a distanza, dovremmo essere capaci di vedere il mondo come iperspazio, ma le limitate capacità percettive e figurative del nostro cervello non ce lo consentono. Dobbiamo dunque abituarci a vivere in una società globale senza senso geografico apparente, a meno di ridurre la complessità al solo disegno delle reti globali e dei loro nodi; oppure di concentrare la nostra attenzione sul territorio locale del singolo nodo, all'interno del quale le relazioni di prossimità continuano a generare topografie significative.



La frammentazione indotta dalle reti globali ha un limite nel fatto che il territorio è un bene collettivo che produce vantaggi o svantaggi non divisibili, e quindi è un "capitale sociale" che può solo essere gestito da una collettività. L'unità minima sarà quindi quella corrispondente al territorio del più piccolo attore collettivo locale, non necessariamente istituzionale, per esempio, un'unità di vicinato.

Questo in teoria, mentre in pratica si osserva che la frammentazione territoriale il più delle volte si arresta a un livello un po' più elevato, che corrisponde allo spazio delle relazioni quotidiane degli abitanti. Quello cioè dove la comunicazione basata sulla prossimità è possibile e normale, dove si possono avere relazioni tra soggetti basate su reciprocità e fiducia, dove la conoscenza contestuale (non codificata), le attitudini e i saperi pratici costituiscono un *milieu* di cui tutti in qualche misura partecipano. Perciò gli attori collettivi territoriali più visibili sono oggi le città (specie se piccole e medie), i distretti industriali e altri aggregati di livello sovracomunale.

Le forze globali e le iperconnessioni, che portano ciascuno di questi aggregati socio-territoriali a seguire cammini diversi e perciò a differenziarsi da quelli contigui, sono le stesse che stimolano il moltiplicarsi al loro interno di relazioni di prossimità, perché solo se la rete dei soggetti locali è coesa il sistema territoriale locale può interagire, come attore collettivo, con le reti globali.

Oggi la forza trainante di questi processi di deterritorializzazione e riterritorializzazione è, come noto, il mercato. Ma la sua azione è cambiata e, in certo senso, si è rovesciata, rispetto a un passato non lontano a cui ancora si riferisce il nostro modo di vedere le cose. Fino a pochi anni fa il mercato contribuiva a generare coesione territoriale a certe scale perché l'attrito della distanza e le altre impedenze geografiche rendevano necessario o conveniente che certi circuiti economici si chiudessero a quelle scale. In particolare, la coesione territoriale dello stato nazionale, fino alla recente fase fordista (cioè al 1960-70), ha avuto una forte giustificazione funzionale per il fatto che l'orga-

nizzazione e la regolazione economico-sociale poteva essere più efficace a quella scala geografica che non ad altre.

Oggi capita il contrario: per un numero crescente di circuiti, il mercato riesce a funzionare meglio a scala globale senza l'aiuto di entità territoriali intermedie, e perciò esso rompe le barriere protettive di queste ultime, le frammenta e riterritorializza questi frammenti come nodi di reti globali.

Quando la coesione dei territori sembrava determinata da costrizioni esterne, quali le barriere geografiche e i tempi lunghi della comunicazione e dei trasporti, la territorialità umana ci appariva simile a quella animale. Essa sembrava cioè consistere essenzialmente nel controllo esclusivo di uno spazio vitale (o ritenuto tale) da parte di un gruppo. In questa concezione del territorio, l'enfasi era posta sui confini e sull'esclusione degli altri, mentre era dato per scontato, e quindi sottaciuto, il rapporto positivo con il territorio come bene collettivo.

Violando i vecchi confini e mostrandone l'inefficacia, ora la globalizzazione vanifica soltanto l'aspetto più superficiale e contingente della territorialità, ma non la elimina. Al contrario, spogliandola delle sue apparenze, ne rivela il ruolo positivo, che prima passava inosservato. Infatti oltre all'ovvia considerazione che i gruppi difendono il territorio come fonte di risorse per la loro riproduzione materiale, occorre considerare il fatto che tale riproduzione passa attraverso un insieme complesso di rapporti sociali interni ed esterni al gruppo stesso.

Perciò il territorio, più che un mezzo per escludere gli altri, è un mezzo per avere con essi relazioni (negoziali, cooperative, competitive) vantaggiose. E la territorialità è appunto quest'insieme di rapporti che abbiamo con le cose, per farne la materia e i mezzi di rapporti con gli altri. Il fatto che questi rapporti siano nel corso della storia più o meno geograficamente confinati non incide sulla loro sostanza. Anche se scomparissero tutte le divisioni territoriali, politiche e amministrative, ritroverem-



mo comune, come mostra la fase attuale, rapporti di territorialità, almeno a livello locale.

Questa è dunque la direzione verso cui sembra andare la globalizzazione guidata dalla mano invisibile del mercato globale, a sua volta più o meno nascostamente strutturato e regolato da una geometria mondiale dei poteri, a cui corrisponde anche una gerarchia di territori.

Non mancano tuttavia delle controtendenze. Se la frammentazione del territorio in sistemi locali risponde alla logica di cooperare (all'interno di essi) per competere (con gli altri), la stessa logica può essere applicata a diversi livelli territoriali: regioni, nazioni, unioni sovrastatali possono essere costruite come reti di sistemi locali che stabiliscono tra loro accordi di cooperazione e sinergie di complementarità per ottenere vantaggi competitivi comuni da spendere a scale territoriali superiori.

Le politiche di coesione e sviluppo territoriale promosse dall'Unione europea, esposte in documenti come lo *Schema di sviluppo dello spazio europeo*, possono essere interpretate come un tentativo di ricomporre a scala continentale la frammentazione dei territori nazionali provocata dalla globalizzazione, incentivando forme di volontaria cooperazione transnazionale e facendo leva sul principio di sussidiarietà applicato ai livelli territoriali sub-nazionali.

Se i territori sono destinati a frammentarsi per diventare nodi di reti globali ha ancora senso parlare di identità territoriale?

In una visione ottimistica la risposta è affermativa. Per essere nodo di una rete globale, un territorio deve produrre vantaggi competitivi a partire dalle risorse del suo specifico *milieu* territoriale, e per fare ciò in esso si devono attivare reti locali di soggetti attorno a progetti e azioni comuni. L'identità di questo attore collettivo locale non può essere che territoriale, dal momento che è nel rapporto con le specificità di un dato territorio che esso si costituisce.

Una visione pessimistica ritiene invece che, se la mobilitazione dei soggetti locali ha l'obiettivo di trasformare le risorse locali in valori da

immettere nelle reti globali, sono in definitiva queste ultime con la loro logica di mercato e la loro "geometria del potere" a strutturare i territori locali come propri nodi. Le presunte identità territoriali non sarebbero dunque che particolari combinazioni e articolazioni locali di relazioni globali.

Tra questi due estremi si situano diverse interpretazioni degli odierni soggetti collettivi locali più o meno compatibili con l'idea di identità territoriale. Si parla di "comunità immaginarie" (B. Anderson), di "finzioni utili" nella creazione di sistemi produttivi locali (E. Rullani), di "comunità virtuali" (A. Bagnasco), o "artificiali" (A. Bonomi). Altri ancora, come M. Castells, mettono l'accento sul fatto che di fronte all'egemonia delle reti globali le identità locali possono essere strumenti di resistenza, capaci di trasformare risposte puramente difensive in progetti di trasformazione alternativi.

Un'altra interpretazione utilizza in chiave analogico-metaforica i modelli dell'auto-organizzazione di derivazione biologica (in particolare quello, dell'autopoiesi di H. Maturana e F. Varela) per definire l'identità territoriale locale in termini di auto-rappresentazione e auto-progetto, a partire da forme di razionalità e di organizzazione specifiche. In tal modo non si avrebbe adattamento dell'identità locale agli *input* esterni trasmessi dalle reti globali, ma al contrario, adattamento di questi alle regole di organizzazione interna del sistema locale, cioè alla sua identità.

Ciò spiegherebbe la capacità dei sistemi locali di dare risposte diversificate a stimoli globali identici. Senza ovviamente escludere il caso in cui l'incapacità di dare risposte di questo tipo potrebbe portare alla disgregazione del sistema locale, e quindi alla perdita della sua identità.

Questa analogia non può ovviamente essere spinta oltre un certo limite. In un organismo biologico l'organizzazione interna obbedisce a regole immanenti, che non dipendono da rappresentazioni simboliche alternative e quindi senza scarti possibili tra regola e comportamento. In un sistema sociale, l'organizzazione



risponde invece a regole e a bisogni socialmente costruiti, che implicano molteplicità di rappresentazioni, apprendimento, memorie e potenziali conflitti. Può dunque esserci autoregolazione ma non omeostasi.

Sotto questo aspetto sarebbe più appropriata un'analogia meccanica, così come è essenzialmente meccanica (cioè additiva) la relazione del sistema sociale locale col proprio "corpo" territoriale. Quindi l'identità territoriale, comunque intesa, ha sempre una componente normativa, dovuta al fatto che la territorialità costituisce un livello autonomo (e tendenzialmente conflittuale) di elaborazione di senso.

Rimane da esaminare il problema dell'identità territoriale alla luce dei nuovi rapporti tra i territori locali e le reti lunghe della comunicazione elettronica, che operano in uno spazio multidimensionale e iperconnesso (ciberspazio). Molte interazioni, che fin a pochi decenni fa si realizzavano per il tramite fisico del territorio, oggi ne possono fare a meno. Mai però del tutto. Ad esempio, si dice che *internet* offre la possibilità di operare sul mercato azionario senza nessuna costrizione spazio-temporale. Però il giorno che vado a sciare, il mio portafoglio di titoli può soffrirne, a meno di non trovare degli accessi a *internet* lungo le piste, come ci sono per ora solo nella stazione di Vail in Colorado.

O, ancora più paradossalmente, si può notare che esperti di portali e di editoria elettronica tengono riunioni mensili a San Francisco, New York, Londra e ora anche a Milano in quanto i contatti diretti e i "*milieu innovatori*" locali non possono essere sostituiti da comunità digitali. Anche se poi queste ultime finiscono per modellare le realtà fisiche territoriali. Anzitutto perché l'accesso alle reti genera sviluppo locale, per cui è molto probabile che la California, con circa 100 indirizzi *internet* ogni 1.000 abitanti, aumenterà ulteriormente il suo distacco in termini economici da paesi come l'Albania o la Bosnia-Herzegovina con meno di 1 indirizzo ogni 10.000 abitanti.

Inoltre sono certamente territorializzate le infrastrutture e le sedi di un'industria come

quella delle telecomunicazioni che, con i settori collegati e indotti, rappresenta una grossa fetta del prodotto lordo mondiale. Infine anche là dove la *scala* dei collegamenti è ormai irrilevante, continua ad essere decisiva la *topologia* delle reti.

È vero che oggi non possiamo più leggere i rapporti di dominanza-dipendenza nei termini semplificati di un rapporto geografico tra regioni centrali e periferiche, perché certe caratteristiche della vecchia periferia del mondo, cioè la povertà, lo sfruttamento e l'emarginazione sono sempre più presenti nel cuore delle grandi metropoli, mentre frammenti di "centro" si trovano ormai sparsi nelle più lontane periferie. Ma ciò non elimina il distacco tra ricchi e poveri, né in termini di territori né in termini di classi sociali, distacco che anzi cresce con la globalizzazione.

La differenza, rispetto a un passato recente, è che lo spazio delle trasformazioni sociali non è più solo quello fisico. Ora anche il ciberspazio, con le sue porte, i suoi recinti, i suoi accessi distribuiti in modo geograficamente squilibrato, cambia le regole del gioco che ridefiniscono i rapporti sociali e politici alle diverse scale. Ma anche se i mezzi dello scambio e della comunicazione si smaterializzano, i rapporti sociali continuano ad essere mediati dalle cose e legati alla materialità della vita quotidiana.

Perciò lo spazio fisico, il territorio, come intersezione dello spazio locale della vita e di quello globale della comunicazione, accresce la sua importanza nella misura in cui le relazioni globali intensificano le relazioni tra territori a distanza, li frammentano e li riconnettono per generare vantaggi competitivi ed estrarre valore dai diversi *milieux*, mettendo al lavoro le società locali.

Le identità territoriali entrano in questo gioco, sia come componenti attive nei processi di sviluppo locale, sia come strumenti difensivi che possono favorire forme di resistenza e attivare reti di solidarietà orizzontali, oppure contribuire alla disgregazione dei territori.

Giuseppe De Matteis

SECONDA PRIMA

Echi di Esodo



La città nascosta

Veneto, terra d'accoglienza?

In pochi anni il Veneto è passato da terra di emigrazione a una delle prime regioni italiane per presenze di immigrati. L'immigrazione è divenuta già ora un dato **strutturale, irreversibile** e che avrà sempre più ampia consistenza, non solo come flusso continuo di nuova immigrazione dai paesi extracomunitari, ma per l'insediamento stabile di famiglie e per l'ampliamento di nuove generazioni nate in Italia, che assimilano fin dall'inizio anche la cultura e la lingua italiana e, spesso, il dialetto locale.

La presenza di interi nuclei familiari e di bambini fin dalla nascita, di una popolazione immigrata composta non più solo di maschi giovani, pone nuovi problemi e pressioni per quanto riguarda la casa, i servizi socio-sanitari ed educativi, il mercato del lavoro. Non si tratta solo di condizioni materiali, ma anche e sempre più i problemi riguardano aspetti culturali, l'educazione, le relazioni interpersonali, i matrimoni misti, la religione e il culto (dall'alimentazione all'organizzazione del tempo, dai luoghi di culto alle regole relative al corpo, alla sessualità...).

Inevitabili sono perciò le contraddizioni e i conflitti, che vanno gestiti e non subiti, governati positivamente e non strumentalmente, per interessi politici ed economici.

Il "popolo veneto" sembra non abbia ancora deciso che scelta fare. Evidente appare la tensione, la dissociazione tra l'apertura richiesta per le necessità delle imprese e la chiusura nelle relazioni sociali: accoglienza in fabbrica, rifiuto nella società. **"Economia aperta e società chiusa"** è la contraddizione che provoca i conflitti. La "mediazione" tra queste due polarità è lasciata alla buona volontà, al volontariato, all'associazionismo soprattutto cattolico. Si tende a sviluppare (ovviamente senza risultati ma con alti sprechi) politiche di immigrazione, per i flussi migratori, senza attivare adeguatamente politiche di migrazione, per gli immi-

grati.

Mancando però il governo politico, ai diversi livelli, mancano adeguate risposte che eviterebbero l'esplosione di momenti di tensione in alcune città, e di far pagare agli immigrati stessi alti costi umani. Idonee politiche consentirebbero di sviluppare pienamente la "risorsa immigrazione" dal punto di vista economico e culturale.

Secondo una visione ottimistica, i processi di integrazione avverranno nei prossimi anni in modo spontaneo, senza grossi traumi e conflitti. I dati che convalidano questo ottimismo sono semplici e chiari. Innanzitutto la percentuale degli immigrati sulla popolazione complessiva è bassa e si incrementa gradualmente. Non c'è alcuna "invasione" che potrebbe far montare la paura per la crisi del sistema economico e sociale. Anzi, il calo delle nascite nel Veneto e le carenze di manodopera portano ad una forte e crescente domanda di lavoratori provenienti dai paesi extracomunitari.

L'internazionalizzazione dell'economia veneta porta alla necessità di scambi ed accordi con le imprese e con le istituzioni dei paesi da cui provengono gli immigrati stessi. È indispensabile quindi stabilire mercati aperti delle merci, dei capitali, delle informazioni, dei servizi e delle persone (turismo, fattore chiave dello sviluppo regionale). Non è pensabile, anche dal punto di vista strettamente economico, chiudere le frontiere, bloccare il mercato del lavoro.

Non ci sono quindi le basi materiali, e nemmeno quelle culturali, perché possano essere prese sul serio le farneticazioni, come quelle contenute in un comunicato stampa del segretario provinciale della Liga Nord-Liga Veneta, Alberto Mazzonetto, che, come riporta *Gente Veneta* del 12 febbraio 2000, invita a "sparare ad altezza d'uomo" perché così "il problema della criminalità e dell'immigrazione clandestina sarà stato estirpato alla radice". Gli stessi atteggiamenti degli amministratori "leghisti" cambiano in base alla situazione reale che devono affrontare.

Un sindaco, come quello di Treviso, ad af-

fermazioni gravi, ma sostanzialmente rozze ed ottuse (tipo battute da osteria), fa seguire provvedimenti sciocchi, offensivi sul piano etico ma privi di rilevanti conseguenze pratiche (almeno per ora). D'altra parte, la giunta "leghista" della Provincia di Treviso collabora con le associazioni locali e apre nella stessa città uno sportello per gli immigrati, i quali danno fastidio ai bravi cittadini e negozianti ma sono richiesti dagli imprenditori delle piccole e medie aziende diffuse in tutta la provincia. Il che dimostra come i problemi possano essere affrontati, messi da parte i pregiudizi ideologici, in base ai problemi reali e agli stessi interessi, non ciecamente immediati ma considerati complessivamente e in prospettiva.

La conferma viene chiarissima da parte industriale. Il direttore di *Unindustria* di Padova, ad esempio, in un'intervista al *Sole 24 ore*, dichiara che "sarebbe importante sopprimere le norme che contingentano i permessi di lavoro agli extracomunitari, in quanti il *plafond* assegnato al Veneto viene esaurito in pochi mesi". Gli imprenditori chiedono liberalizzazione per il rilascio dei permessi di lavoro, attraverso programmi di formazione-lavoro, accordi con i paesi di provenienza e il decollo delle agenzie del lavoro (pubbliche e private).

Un sereno ottimismo per l'evoluzione positiva della situazione non può però far diminuire i livelli di **vigilanza contro la diffusione della cultura razzista e xenofoba**. La visione degli italiani, e dei veneti in particolare, "brava gente", che urla contro gli immigrati ma si commuove ed esprime grandi livelli di solidarietà, non può far sottovalutare i pericoli che questa cultura diffusa, che si esprime ora per lo più verbalmente (ma anche in certa stampa) e con microatteggiamenti nella vita quotidiana, trovi momenti di coagulo politico organizzativo e in programmi che vogliano passare ai fatti.

Non si tratta solo dell'effetto Haider, ma del processo di aggregazione di forze, anche molto eterogenee, contro un gruppo, debole anche perché "straniero", figura ideale per essere "costruito" come capro espiatorio, causa dei mali della società e agente del "complotto"

per minare le basi dell'identità locale, della civiltà cristiana. L'immigrato può, nell'immaginario collettivo, assumere in sé tutto il negativo che fa paura, che rifiutiamo come nostro problema e attribuiamo al diverso: droga, criminalità, costumi e atteggiamenti devianti e non compatibili.

Il pericolo appare gravemente sottovalutato da parte degli amministratori, responsabili di associazioni ed Enti che, pur ispirandosi a valori democratici e solidaristici, rischiano di operare in modo frammentato, volto all'emergenza e alla quotidianità, spesso con la preoccupazione di non spaventare, di assecondare i luoghi comuni, più che perseguire un'azione di formazione culturale e di informazione corretta.

Riprendiamo quindi alcuni dati per chiarire la situazione.

Secondo l'ultima ricerca promossa dalla Regione Veneto, la presenza degli extracomunitari in Veneto è più che raddoppiata nel corso degli anni '90 ed è divenuta progressivamente più stabile. La popolazione residente ("regolare", per definizione) si attesta all'inizio 1999 poco al di sotto delle 90.000 unità, attorno quindi al **2% della popolazione residente totale**. Complessivamente, gli extracomunitari presenti (quelli regolari con permesso di soggiorno, minori, clandestini e irregolari stimati in 10.000) sono 115/120.000 unità.

Significativi risultano i dati sulle quote programmate dei flussi. La programmazione dei permessi e delle autorizzazioni al lavoro, con la precisa definizione delle quote, appare generalmente, con uso più o meno ideologico-propagandistico, la parola d'ordine risolutiva, il criterio di soluzione dei problemi della clandestinità: oltre le quote, restano il carcere, l'espulsione, se non i gruppi armati. Per il 1998, il decreto di programmazione dei flussi fissava il tetto di 20.000 ingressi per lavoro a tempo determinato o indeterminato, a livello nazionale. La ripartizione regionale indicava per il Veneto 2.500 unità per il primo semestre. Rapidamente, in Veneto si è raggiunta la quota, che veniva successivamente aumentata. Per il 1999 la Direzione regionale del lavoro del Veneto



indicava un'esigenza presumibile di nuovi ingressi pari a 6.340 unità tra quelli a tempo indeterminato, determinato e stagionali, successivamente aumentati di 400 unità per l'attività agricola stagionale. Quote che appaiono troppo contenute per le esigenze del mercato del lavoro veneto, indicative comunque di una domanda in continua crescita.

Nel 1996 le autorizzazioni concesse per il Veneto erano 567, arrivano a 1.639 nel 1997, raddoppiano nel 1998 fino a 3.368: più della metà sono a tempo indeterminato). Verona è la provincia che concentra le richieste di lavoro stagionale in agricoltura, mentre quella di Treviso le assunzioni a tempo indeterminato, seguita da Padova.

La definizione delle quote sembra seguire spinte diverse, tra le preoccupazioni restrittive, per tranquillizzare all'interno, all'esigenza di rispondere alle emergenze internazionali, alle necessità di empirismo "sanatorio" per le necessità delle imprese. Velleitaria appare invece la volontà di formulare e realizzare una programmazione trasparente in base a rilevazioni precise. Non si tratta solo di difficoltà conoscitive, che sono gravemente presenti per tutto il mercato del lavoro complessivamente e quindi tanto più per gli immigrati, ma il rapporto di lavoro, sia dal lato della domanda che dell'offerta, non segue canali ufficiali ma ha dinamiche proprie "spontanee", non programmabili, governabili centralmente.

In realtà, le dinamiche appaiono capaci di autoregolamentazione: gli immigrati vanno dove c'è lavoro, dove le imprese richiedono manodopera. È utile riprendere la citata indagine della Regione Veneto. "La domanda di lavoro in Veneto, in un contesto interessato da una fase di sviluppo assai modesto ma continuo, si rivolge ormai in maniera strutturale alla manodopera extracomunitaria. Gli avviamenti complessivi annui sono balzati da 18.438 nel 1995 a 26.266 nel 1996, per poi stabilizzarsi oltre le 30.000 unità annue. Merita considerare che se il ricorrere a manodopera esterna è segnale tipico di un'area in cui le dinamiche economiche e le dinamiche demografiche si sono divaricate a vantaggio delle prime, il Veneto è

indubbiamente in una posizione di primissimo piano tra le regioni italiane, con un valore assoluto di assunzioni di poco inferiore a quello della ben più estesa e popolata Lombardia e con un'incidenza sul totale nazionale che dopo il boom del 1996 (oltre il 20%) è comunque rimasta assai elevata, toccando nel 1998 quota 16,7%. Non desta stupore, perciò, che sia divenuta via via più significativa l'incidenza degli avviamenti di extracomunitari sul totale assunzioni (nel biennio 1992-1993 era pari al 4%); nel 1998 è risultata pari all'8%, in leggera contrazione rispetto alla quota registrata nel 1997 (8,6%). Negli ultimi anni aumenta la componente femminile degli assunti e quella di maggiore età (oltre i 30 anni è pari al 63,4% del totale). Diminuisce il peso degli operai generici ed aumenta la quota delle assunzioni destinate ad operai qualificati (24%), specializzati (3%) e impiegati (2%). Come per i lavoratori italiani dipendenti, anche per gli extracomunitari diminuiscono i rapporti di lavoro a tempo pieno e a tempo indeterminato, e aumentano i rapporti di lavoro "atipici" (a tempo determinato, *part time*, di formazione-lavoro). Modesto rimane il ricorso a manodopera extracomunitaria nel terziario, dove ancora alta è l'offerta locale femminile e/o impiegatizia".

Si può quindi affermare, in conclusione, che, mentre non esistono elementi circa l'esistenza di settori in cui l'utilizzo di extracomunitari sia esclusivo o possa costituire un "ghetto", l'utilizzo è diffuso nell'industria, con caratteri di complementarità rispetto alla manodopera nazionale. In alcuni settori gli immigrati hanno reinventato, riqualificato e ampliato un'attività che i locali non intendono svolgere (ad esempio l'assistenza agli anziani in casa) o perché costituiscono nicchie di mercato specifico (esempio, l'autoimprenditorialità nella ristorazione e nel commercio di prodotti tipici).

Conferma questa analisi il dato relativo alla concentrazione di oltre due terzi delle assunzioni nelle provincie di Vicenza, Treviso e Verona, con una evidente correlazione tra esigenza del mercato del lavoro e presenza di extracomunitari.

Altrettanto evidente è che sono più "visibi-

li" (con conseguenti reazioni negative) nelle città, in cui più difficile è ancora l'inserimento lavorativo, di immigrati, maggiormente concentrati in alcuni luoghi per l'attività di ambulanti e per abitare (per lo più in edifici o zone già degradate).

Il **problema della casa** è il nodo prioritario, il segno delle contraddizioni. Ancor più che per il lavoro, questo problema mette in luce le carenze storiche proprie delle politiche nazionali e locali in questi settori. Mentre però, per quanto riguarda il lavoro, si verificano dinamiche spontanee (anche se con alti costi umani e con spreco di risorse) di incontro domanda/offerta, per l'abitazione si misura il peso dei persistenti pregiudizi di chi non vuole dare le case agli immigrati, se non degradate e ad alti prezzi. Per superare questi pregiudizi (che possono avere per i singoli un qualche fondamento) non bastano i richiami alla buona volontà, ma occorrono politiche attive, con il coinvolgimento degli imprenditori e degli enti locali. È infatti interesse della collettività creare le condizioni per una adeguata vita civile e sociale degli immigrati. È, oltretutto, questo il modo migliore, anche semplicemente dal punto di vista economico complessivo, per combattere quei fattori negativi che, ideologicamente, si dice di voler eliminare, come la clandestinità, la microcriminalità.

L'obiettivo della "sicurezza" si raggiunge certamente con la repressione di tutte le forme di illegalità (anche il lavoro nero e irregolare, che attrae inevitabilmente manodopera clandestina), ma con l'opera di integrazione (che porta quindi anche al "controllo") in condizioni di vita regolari, che inseriscano l'immigrato in un percorso "normale" di cittadinanza, in un progetto personale e non più in situazioni irregolari, subite.

Ci sono oggi tutte le condizioni per gestire i processi in atto nella "normalità", con gli ordinari interventi di politica attiva (occorrerebbe che i servizi e le strutture pubbliche funzionassero normalmente per tutti i cittadini). Una società ricca come ormai è l'Italia, e il Veneto in particolare, inserita nell'economia internazionale, ha tutte le possibilità per pro-

grammare (non pretestuosi "flussi"...) politiche del lavoro e della cooperazione internazionale, per inserire gli interventi per la sicurezza (altrimenti solo *slogan* assoldatorio delle proprie ideologie e incapacità) all'interno di politiche dell'integrazione.

È ormai chiaro a tutti che i flussi migratori verso l'Italia sono irreversibili, inarrestabili, a meno che non si vogliano militarizzare i confini e il territorio. Ma tale flusso è, come abbiamo detto prima, graduale e del tutto tollerabile, se gestito bene, sotto tutti i punti di vista. Anzi costituisce una risorsa fondamentale per il Veneto e per tutto il nostro Paese.

Le **previsioni demografiche** confermano questa tendenza. Nel 2007 la popolazione di origine straniera sarà infatti di 2,5 milioni, pari appena al 4,2% sul totale della popolazione di origine italiana. Un milione di questi avrà un'età compresa tra i 20 e i 39 anni, ma sarà insufficiente a "colmare" il declino demografico in questa fascia d'età. Nei successivi dieci anni (fino al 2017) la popolazione straniera in Italia arriverà a 3,5 milioni, mantenendo una percentuale limitata (6,2 %) sul totale della popolazione italiana che si manterrà sui 57 milioni. Gli stranieri in età "lavorativa" compresa tra i 20 e i 39 anni saranno 1,1 milione, e non solo non porteranno via il lavoro ai giovani italiani, ma saranno fortemente insufficiente a "coprire" le carenze di manodopera, dovute all'ulteriore declino demografico di questa classe d'età, che passerà a 12,7 milioni, compresi gli stranieri.

Secondo altre previsioni, la nostra popolazione diminuirebbe nel prossimo cinquantennio da 58 a 41 milioni di persone. Limitandosi al 2025, la contrazione sarebbe di 9 milioni. Pressoché uguale sarebbe il flusso migratorio di rimpiazzo necessario, tenendo conto che il calo sarà concentrato maggiormente nella fascia d'età lavorativa.

L'economia veneta, inserita nei mercati internazionali, ha ed avrà sempre più bisogno di manodopera straniera, con la quale vanno gestiti i disagi e i costi, i benefici e le convenienze. Le previsioni indicano che la popolazione del Veneto rimarrà pressoché stabile per quasi

vent'anni, oscillando fino al 2014 tra i 4,4 e i 4,5 milioni di abitanti. Solo dopo il 2015 si dovrebbe registrare un declino via via più veloce. Il saldo naturale dovrebbe risultare sempre **negativo** in modo crescente, dalle 3/4 mila unità attuali alle oltre 20.000 di fine ventennio. Il saldo migratorio interno (con le altre regioni italiane) dovrebbe essere positivo e intorno alle 5.000 unità annue, quello migratorio con l'estero, anch'esso positivo, dovrebbe oscillare tra le 2 e le 3 mila unità annue. Questi saldi dovrebbero perciò bilanciare il declino demografico naturale.

Per quanto riguarda il mercato del lavoro, sulla base delle previsioni ISTAT sulle forze di lavoro in età centrale (tra i 29 e i 50 anni), si avrà una forte carenza di manodopera, anche in caso di ricupero dei tassi di attività femminili nelle età centrali e di maschi e femmine sopra i 50 anni. Tale contrazione al 2015 è prevista tra le 250.000 unità e le 200.000. In assenza di apporti migratori esterni (che dalle altre regioni italiane ed europee non potranno che essere limitati) potrà venire meno il funzionamento stesso del sistema economico, come è accaduto in tutte le aree ad elevato sviluppo. Non si tratta quindi più solo dell'apporto dell'immigrazione indispensabile per il mercato del lavoro, ma della necessità di **"immigrazione da popolamento"**, per il ricambio della popolazione, che in tutta Europa invecchia pesantemente e progressivamente.

Questo nuovo problema, affinché diventi una **risorsa**, pone la necessità di una svolta culturale, prima ancora che politica: va assunto tra le priorità fondamentali dell'agenda politica. Se, come visto, è un processo gestibile, non è evidentemente a costo zero. Comporta scelte di investimento, a livello europeo, nazionale e regionale, di grande portata e di carattere continuativo. Si tratta appunto di fare delle scelte sugli investimenti, sulle priorità. Per questo non bastano i richiami morali o religiosi, ma occorre convincere l'opinione pubblica più ampia possibile che è conveniente investire direttamente su politiche attive di accoglienza, di integrazione, di cooperazione internazionale, di sviluppo degli scambi equi

con i paesi di provenienza degli immigrati (con il loro stesso apporto: investimento altamente redditizio sarebbe aprire le Università venete agli stranieri).

Certamente, la condizione è il buon funzionamento delle strutture pubbliche e private. L'immigrazione mette in evidenza i nodi irrisolti (organizzativi, culturali e politici): la pressione e la vastità della questione può diventare una grande occasione per uno sforzo di riforme complessive nei diversi settori. Se si resta nell'amministrazione delle emergenze (come riguardassero la tradizionale povertà o l'ordine pubblico), le contraddizioni si aggravano con un grande spreco di risorse improduttive all'inseguimento di continue insorgenti emergenze, non affrontate in modo strutturale, alla radice e per il lungo periodo. Senza questa politica continuativa e organica si rischiano pericolose crisi di rigetto, che potrebbero (e già si vedono gravi segnali anche in Italia) essere assunte strumentalmente da personaggi e forze politiche per conquistare consenso e portare a derive antidemocratiche e demagogiche.

Anche nella chiesa italiana (non mi sembra in particolare in quella veneta) alcune preoccupazioni possono costituire germi che potrebbero diffondere pericolose tendenze alla chiusura etnica-nazionale. Emerge infatti il timore che l'immissione forte di immigrati porti alla perdita dell'identità culturale cristiana dell'Italia e dell'Europa. Molto ci sarebbe da dire su questa identità, frutto piuttosto di un incessante meticcio, rimescolamento, contaminazione di culture, etnie, tradizioni religiose, che di una purezza cresciuta sulla base cristiana. Ma il pericolo sta in una ideologia discriminatoria ed escludente, che si avvicina alle nuove forme di razzismo attuale.

Il neorazzismo si differenzia da quello classico in quanto sostituisce al mito della razza superiore, in base alla disuguaglianza biologica, quello della purezza dell'identità culturale, sulla base della diversità etnica-nazionale. L'esclusione non si fonda più quindi sulla disuguaglianza tra "noi" e "loro", ma sul rispetto delle identità, che devono restare "diverse" incontaminate, le "loro" e le "nostre", conside-



rate radicalmente incomunicabili. In questa nuova ideologia appare la paura della mescolanza, percepita come minaccia verso la conservazione dell'identità; non appare tanto il timore dell'altro, che può restare nella terra dove io sono, purché nella sua diversità, senza "incrociarmi".

Per noi **l'interculturalità va presa come occasione** per ripensare il "modello veneto" e la stessa presenza delle comunità cristiane. È questo un modello di integrazione diverso da quelli storicamente realizzati in altri paesi europei. Quello dell'assimilazione è anche oggi consolidato in Francia, come adesione ad una appartenenza alla nazione di carattere politico, sulla base dell'unica, omogenea, identità dei diritti e doveri del "cittadino". Costituiva valida alternativa all'appartenenza di stampo etnico di matrice germanica (legata alla nascita in una terra), che, d'altra parte, ha avuto evoluzione positiva permettendo il diritto di cittadinanza in base alla nascita, anche se da famiglie immigrate. La visione, propria della Francia, universalistica dell'individuo-cittadino, subisce

oggi una forte crisi di fronte alla forte differenziazione e opposizione di valori, modi di intendere i diritti e i doveri, e alla rivendicazione che i diversi, opposti diritti vengano riconosciuti non solo individualmente, ma come gruppo, come diritti di una collettività coesistente con altre. È il modello inglese (multiculturale) che vede la separazione netta delle diverse identità culturali-etniche-nazionali coesistenti e riconosciute come tali nei limiti della loro sfera, fino a che non confliggano con le altre identità.

L'interculturalità si pone come obiettivo da perseguire, non solo come riconoscimento di un dato di fatto (la multiculturalità esistente). Costituisce un progetto che tende alla valorizzazione critica delle singole identità attraverso il confronto, lo sviluppo di interazioni positive, che creano le condizioni per la costituzione e revisione delle identità di ciascun gruppo. Non è quindi nemmeno un processo di mediazione, unificazione di queste diversità, che rimangono conflittuali nella loro diversità fino all'antagonismo. Si tratta di trovare luoghi e

modi di confronto
s c a m b i o
perché non
esplodano i
conflitti e
vengano invece
valorizzate le
differenze.
Ciascuna
comunità
comprende
meglio sé
stessa proprio
comprendendo
le ragioni, le
verità, i valori
degli altri.

Carlo Bolpin



*Polis e civiltà***Uomo dei campi**

Sono rimasto un uomo dei campi. Da tempo ho lasciato il mondo contadino, ma il mio legame con la Terra è ancora forte e sofferto. Vivo il tempo e le stagioni con la memoria, ho spesso paura di non essere me stesso in un contesto sociale che si fa sempre più diverso. Dico "diverso" perché so quanto sia veramente "nuovo". La "novità", secondo la cultura delle tradizioni, conserva qualcosa di antico. *Beata la casa che sa da vecio*, sostiene un proverbio: la casa che ha il sapore del passato.

In questo senso, i segni premonitori del futuro non sono rassicuranti: ogni giorno scompare una parola, un canto, una fiaba che concorrevano a formare la mia identità; il paesaggio non è più quello in cui mi riconoscevo. Tutto questo mi impoverisce, mi denuda, mi toglie la forza di "andare", di affrontare il "nuovo". Nella narrazione orale, conservata nei *filò* (le veglie) della stalla, l'"andare", il "camminare" apre la vita alla speranza, alla "liberazione", al compimento del proprio "destino".

Il protagonista lascia le poche certezze che possiede per "andare" (cammina, cammina...) in cerca di fortuna. Una fortuna che lo cambia perché completa la sua "identità", e questo gli facilita il ritorno a casa per "liberare" anche gli altri che gli erano stati compagni, amici, paesani. Così il "destino" di uno si trasforma nel destino di molti, di tutti.

Molto spesso, il contadino trasferisce questo camminare dalla fantasia alla realtà, emigra, se ne va in terre nuove, pellegrino del lavoro, ma porta nella bisaccia la sua cultura, quella che gli è stata trasmessa e che lo fa sentire "uomo" come prima, anzi più di prima perché "libero" dalle subalternità imposte dai sistemi sociali e politici che lo avevano costretto ad allontanarsi dal suo paese.

Vive il suo "andare" come un cambiamento imposto dall'esterno, ma che egli sa maturare interiormente. Va "altrove", ma non perde la sua vocazione che lo mantiene legato alla Ter-

ra perché ne sente in ogni luogo pulsare il cuore antico.

Il fatto è che oggi quel battito vitale sembra allentarsi, fino a spegnersi. O, forse, l'uomo dei campi non riesce più a percepirlo perché è scomparso il "silenzio" con cui la natura si manifestava, tanto che egli "sentiva" lo sbocciare della gemma, il morire di un fiore, il respiro delle radici. Molte volte, il confronto tra passato e presente, crea smarrimento, parole nuove, incomprensibili, che oscurano quelle conservate dalla consuetudine; nasce il dubbio, l'incertezza: non sa cosa seminare, cosa raccogliere, se ancora ha significato e valore l'invocazione a Dio Padre: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano".

Il gesto esteriore non corrisponde al sentimento dell'anima, perché l'"andare" si trasforma in "distacco". Per il contadino, lasciare la casa paterna era considerato una disgrazia; essere cacciato dal padre, una maledizione biblica. Nella famiglia, il nome ripetuto per generazioni era il sigillo della continuità fisica, di una filiazione ininterrotta. Andare a visitare le tombe dei propri genitori soddisfaceva il legame parentale, acquistando altresì il valore di una conferma della propria "identità". Ancora di più, il ritorno alla "casa vecchia" nelle varie occasioni di festa, in particolare alla celebrazione della sagra.

Sentirsi reintegrati nel proprio gruppo sociale dava sicurezza, era garanzia di una "identità culturale" confermata dalla partecipazione al rito religioso e alle manifestazioni di piazza. Quella "festa", quel "santo", quella "tradizione" erano riferimenti precisi e sicuri della propria "identità".

Con la scomparsa di questi riferimenti, quale sarà la nostra "identità"? Non lo so; forse la capiremo se saremo capaci di "andare"; il protagonista della fiaba incontra gli "aiuti" necessari al raggiungimento della meta, durante il cammino. Il pellegrino trova ospitalità perché riconoscibile: era evidente la sua "identità".

Il seme nuovo germoglierà ancora dal ventre della Terra, se sapremo crederci.

Esperienze

L'affido familiare

1. Il tema di cui tratterò mi riporta a ciò che è stato per molto tempo il filo conduttore di un lavoro svolto con i gruppi di famiglie affidatarie che facevano capo presso il Consultorio di S. Donà di Piave (VE). Questi incontri intendevano favorire la comunicazione, lo scambio di esperienze, nonché la crescita ed il sostegno delle diverse realtà familiari aperte all'affido.

Le osservazioni e le analisi che seguiranno sono pertanto frutto di stimoli che ho ricevuto attraverso le molteplici esperienze di affido ascoltate e vissute nei dialoghi non solo con le famiglie affidatarie ma con altri protagonisti, quali il bambino in affido e la sua famiglia d'origine. Tale esperienza consente l'ingresso in una famiglia che si rende disponibile, di un bambino sconosciuto, fantasticato, che si trova in difficoltà. Un bambino che, a noi del Consultorio, è piaciuto immaginare in procinto di fare un viaggio, in un paese straniero, per poi fare ritorno nella sua patria, la famiglia d'origine.

Percorso non facile, che si snoda attraverso l'aspetto concreto e simbolico dell'esperienza e che, per chi si accinge a diventare genitore affidatario, presuppone un cammino personale in una dimensione di crescita nella genitorialità, dove estraneità e accoglienza rappresentano i punti nodali del percorso.

Se l'essere genitori concerne la possibilità di costruire e liberare persone che appartengono a se stesse e alla vita (i figli non ci appartengono), essere genitori affidatari richiama necessariamente un agire al servizio della relazione bambino/famiglia d'origine. Consapevolezza via via acquisita insieme nel lavoro con le famiglie e talvolta espressa con stupore dagli stessi affidatari, con l'espressione: "Ma anche i nostri figli sono in affido!". Ciò richiama a un percorso compiuto fuori e dentro di sé, dove il ricupero della famiglia d'origine è l'intervento prioritario.

Perché l'affido abbia senso deve infatti collocarsi in un progetto dove l'obiettivo principale è il rientro del bambino nella propria famiglia. Ciò concerne un desiderio che si colloca lontano nel tempo dove il bisogno-desiderio di offrire solidarietà e sostegno a un bambino in difficoltà e di offrire aiuto alla sua famiglia dà la possibilità di realizzare e vivere in una logica anche di riparazione aspetti ideali di sé. Il che significa predisporre uno spazio mentale ove includere la rappresentazione del bambino che ha bisogno di aiuto e della sua famiglia. Presuppone la disponibilità a un cambiamento della famiglia affidataria, non solo in termini spaziali o temporali (la cameretta, orari nuovi, etc.) ma soprattutto mentali.

È un percorso dove la dicotomia famiglia d'origine cattiva, portatrice di disagio per il bambino e quindi da rifiutare e famiglia affidataria buona in quanto lenisce, aiuta il bambino in difficoltà, è un rischio sempre presente. Rischio tanto più elevato quanto più grave è il disagio che il bambino porta con sé: si tratta a volte di situazioni di abuso, maltrattamento o esperienze così devastanti che non sempre è facile accettare. Talvolta vi è l'esigenza-necessità di interrompere la rappresentazione dolorosa, di rifugiarsi in pensieri di riparazione.

Il desiderio inconscio o manifesto di escludere-rifiutare la famiglia d'origine, e con essa taluni aspetti negativi difficili da accettare anche in noi stessi e il rischio onnipotente di appropriarsi del bambino, sono aspetti che non vanno sottovalutati. Se non trovano spazio nella dimensione di parola-ascolto e nell'elaborazione di vissuti personali, rischiano di precludere l'evoluzione del lavoro di affido.

L'affido comporta cambiamenti reali, talvolta immediati nel bambino e nella sua famiglia d'origine. Altrettanti cambiamenti li vive la famiglia affidataria che si rende disponibile a modificare il precedente equilibrio per strutturare spazi, ritmi, ruoli diversi, ed aprirsi a nuovi scambi relazionali ed affettivi. Si tratta di rinunciare parzialmente alla precedente immagine, di rendersi disponibile al cambiamento e al confronto quotidiano col bambino, ora non più fantasticato ma reale.

All'inizio, l'affido porta con sé pensieri di inadeguatezza, la preoccupazione di un agire immediato, concreto, pone quesiti di adattamento, risponde a istanze quotidiane e concrete. L'obiettivo è inserire il bambino nel nuovo nucleo, instaurare con lui una adeguata relazione.

Predisporre al cambiamento è importante e funzionale a tale relazione anche se talvolta è inevitabile scontrarsi con le proprie resistenze. È la fase della crisi, fase che se superata permette alla famiglia affidataria una crescita qualitativa. Colloqui individuali e il gruppo di sostegno aiutano a riflettere, e consentono di tollerare la crisi e di comprendere la necessità del cambiamento unito al bisogno di avere "un tempo" per realizzare gli adattamenti necessari. La paura di sbagliare, la preoccupazione di nuocere a qualcuno, possono evolvere e diventare capacità di riflettere su quanto sia difficile abbandonare le sicurezze precedenti, cambiare il proprio modo di vita, come persone, genitori, figli. Riconoscere, accettare ed attuare il cambiamento, sradicarsi in qualche modo dalle proprie abitudini, consente una crescita reciproca che modifica i vari soggetti interessati all'affido, la famiglia affidataria, il bambino in affido e la famiglia d'origine.

Di fatto l'affido si realizza solo se la famiglia affidataria promuove, struttura, tollera il cambiamento, cambiamento che porta ad una rappresentazione di sé diversa dall'identità precedente, ad un diverso modo di essere famiglia.

Un nuovo rischio è però celato: che l'incontro tanto desiderato funga da specchio, e la sofferenza che il bambino agisce e porta con sé faccia ritrovare un antico dolore della famiglia affidataria. Questo può mettere in atto meccanismi di difesa psicologica dove azioni protettive, difensive nei confronti del bambino in affido possono anche portare alla tendenza di far assumere al bambino ruoli determinati, funzioni che si sclerotizzano, che rischiano di non evolversi. Accogliere il bambino, la sua sofferenza, significa accogliere, comprendere la storia che porta con sé. Il bambino in affido diventa portatore di un'altra cultura, quella del-

la sua famiglia d'origine, dove spesso desolazione e maltrattamenti sono aspetti di vita quotidiana.

Di fronte a tanta sofferenza è naturale per la famiglia affidataria il desiderio di proteggersi, per non esserne sommersi. Il rischio allora è di non leggere, accogliere, nella famiglia d'origine l'esperienza di dolore nei suoi aspetti di impotenza affettiva, o nello sclerotizzare i comportamenti negativi del bambino "che tanto non potrà mai cambiare". È possibile infatti non cogliere i significati relazionali delle provocazioni, le richieste d'aiuto portate all'estremo dal bambino. La persona in affido mette continuamente alla prova la famiglia affidataria, con richieste paradossali, di aiuto, negando gli aspetti ideali e buoni degli affidatari. Il rischio è di perdere il riconoscimento dell'altro come persona, in un gioco di proiezioni e ruoli che ancora una volta segnano il rifiuto, l'allontanamento.

In tale fase, la famiglia va aiutata a guardare la sofferenza, a credere nella propria possibilità di avvicinarsi in uno spazio simbolico affettivo, relazionale, che contenga la sofferenza del bambino in affido, distinguendola dalla propria. Acquisisce allora una nuova consapevolezza dei limiti, riesce a tollerare le difficoltà che si presentano. Si apre la possibilità di una relazione autentica, di un fare non giudicante, di accoglienza. Ciò si esprime nella possibilità di confronto, di crescita reciproca in un contesto di ascolto e comunicazione autentica.

In tale contesto di accoglienza e attenzione succede spesso che il bambino si apra ad una nuova modalità relazionale, si assiste a un cambiamento, un apprendimento nuovo che segnano a livello simbolico l'avvenuto riconoscimento della relazione affettiva instaurata con gli affidatari. Relazione necessaria per articolare l'appartenenza. Si tratta di un'appartenenza simbolica, non reale, in quanto il bambino appartiene alla propria famiglia. È un'appartenenza profonda che si è costituita attraverso l'accettazione del cambiamento, si tratta di un "noi" diverso e nuovo che sancisce l'appartenenza, riconosciuta attraverso l'uso di un linguaggio comune, dove stare nella famiglia af-

fidataria significa essere in relazione, essere dentro, nella storia degli affetti, nella storia presente. Appartenenza che si è costituita in un ambiente rassicurante, costruita attraverso l'uso di un linguaggio comune, fatto di modelli appresi, significati nuovi, di momenti condivisi di complicità affettiva. Appartenenza dove essere genitori affidatari significa assolvere il compito di educare, creare persone libere che appartengono alla vita, riconoscere, potenziare le risorse e far accettare i limiti.

Il rischio che tale appartenenza contiene è il rischio simbolico di appropriazione, dove la dicotomia iniziale famiglia d'origine negativa, famiglia affidataria buona può riaffiorare. Il giudizio può riemergere, ponendo il bambino di fronte ad una scelta dolorosa, impossibile, che lo scinderebbe inevitabilmente: "Noi o la tua famiglia d'origine?".

Non di rado si registrano, di fronte al riconoscimento della appartenenza, atteggiamenti difensivi, di negazione dei sentimenti, delle emozioni, della relazione, si dà spazio alle difese, per non soffrire nel legame profondo instaurato. Il sostegno psicologico e il lavoro di gruppo può in tale fase ricondurre nuovamente alla dimensione dell'essere genitori affidatari in una dimensione che consenta di vivere, creare, alimentare senza paure l'appartenere reciproco.

La presenza della famiglia d'origine, presenza che permette l'affido anziché l'adozione, è importante in quanto elemento separatore, in una relazione che rischierebbe di diventare pericolosamente coinvolgente, senza contemplare la necessità della separazione, perché l'affido possa evolversi. Non è raffreddando la relazione col bambino che si supera la paura del distacco, quanto vivere la reciproca appartenenza accettando la propria capacità affettiva. In tal senso essa diventa risorsa. L'esperienza fatta dal bambino, di sentirsi amato, accolto, il fatto di essere appartenuto a qualcuno è un'esperienza terapeutica che lo rassicura, gli permette di mettere in atto le proprie risorse.

"Il ritorno in patria", ovvero il rientro del bambino nella propria famiglia, segna la con-

clusione naturale dell'affido, evento doloroso che può articolarsi attraverso l'espulsione, dove il bambino può avere la sensazione di essere abbandonato, anziché vivere la separazione. Allo stesso tempo il termine dell'affido per il bambino che rientra nel proprio nucleo familiare è un momento carico di significati positivi: ritrova le proprie radici, ricostituisce i legami e gli affetti significativi. Per la famiglia affidataria è la conclusione di un percorso, di un'occasione relazionale straordinaria che ha permesso una crescita nell'aprirsi e sperimentare realtà diverse.

Per la famiglia affidataria, il compito sembra essere esaurito, il traguardo raggiunto, dal desiderio iniziale di offrire solidarietà ha attuato un cambiamento esistenziale allargato. Resta il fatto che durante questo tempo il bambino è entrato a far parte di questo "paese", assieme è stato costruito un pezzo di storia. È anche un momento molto bello, è una separazione in cui non ci si perde, capaci di incontrarsi ancora, di riconoscersi nell'appartenenza reciproca del percorso condiviso e del legame instaurato.

2. Il caso che presenterò concerne una situazione di affido ai nonni. Per motivi di *privacy* molti dati sono stati modificati. L'accento è messo sul percorso in quanto il tema è inquietante, la droga e la capacità degli affidatari, di vivere un percorso di crescita, nonostante l'implicazione affettiva, dove estraneità e accoglienza giocano un ruolo importante nel ricupero della famiglia d'origine.

In persone che manifestano questi tipi di dipendenza vi è di solito assenza di domanda di aiuto, spesso sono i familiari a farsene carico. Il tentativo è di dar voce al soggetto al fine di far emergere una qualche domanda e di aiutare i componenti familiari, in questo caso i nonni della bambina in affido, a spostarsi da modalità precedenti, tendenti a ripristinare il sintomo.

La scommessa è quella di far sì che si produca del soggetto, fino a giungere, per il soggetto, a farsi carico della sua condizione al di là delle possibili identificazioni.

In chi fa uso di sostanze, si assiste a un tentativo di misconoscere l'Altro, l'Altro della legge; vi è mancata accettazione della legge.

Se è vero che il soggetto per esistere dipende dalla scelta forzata della dipendenza dal simbolico col suo accesso al linguaggio, il che significa non essere più in contatto immediato con l'oggetto di godimento, c'è da dire che tale scelta lo istituisce in quanto soggetto e che in tal senso è imposta al soggetto comunque una perdita, con cui il soggetto deve fare i conti.

È curioso che nel tossico, paradossalmente, la sostanza è messa a disposizione del soggetto proprio dall'Altro, da cui il soggetto pretenderebbe separarsi. Qui la mancanza è insopportabile e paradossalmente prodotta proprio dalla merce che si compra. È ciò che accade ad una giovane coppia, la cui figlia ha meno di un anno.

Diana, madre della bambina e la suocera si rivolgono al Consultorio Familiare per l'affido della bambina, Lisa. I genitori di questa fanno entrambi uso di sostanze, non sono in grado di accudirla, da alcuni mesi vivono separati, ognuno vive presso i suoi e la bambina presso i nonni paterni. Anche il padre esprime l'assenso all'affido, evidenziando un certo distacco verso la compagna. Di fatto, da questo momento si decide di accogliere e osservare la situazione così com'è offrendo uno spazio d'ascolto a tutti i componenti dei vari nuclei.

Inizialmente i suoi genitori negano che si droghi, riversano ogni colpa sulla nuora. Amos sembra impermeabile al problema droga, la cosa, a suo dire, non lo riguarda se non sporadicamente. Emerge la sua difficoltà ad aprirsi a un dialogo costruttivo spesso sovrapponendo ostacoli alla sua presenza in Consultorio. Per Diana il trattamento iniziato al SerT (Servizio per le Tossicodipendenze) è qualcosa di esterno, che deve assumere senza comprenderne a fondo le motivazioni.

Dopo qualche mese, la coppia decide di riunirsi in un appartamento preso in affitto. In quel contesto si lavora sul significato di tale decisione cercando di aprire uno spiraglio relativo al significato o meno di individuarsi come coppia. Esprimiamo loro la nostra di-

sponibilità per quanto ci compete, ma evidenziamo anche la nostra perplessità in quanto tale decisione in realtà pare vada a sostituire la soluzione ad altri problemi, es.: la tossicodipendenza. Di fatto, dopo pochi giorni, la madre di Amos ci riferisce di aver trovato ancora delle dosi di droga nella giacca del figlio e di aver ricevuto la visita della polizia per fatti inerenti ad episodi precedenti.

Rispetto a tale scelta si decide di tutelare la bambina inviando una segnalazione al TM (Tribunale dei Minori) informando gli interessati. Chiediamo l'affido presso i nonni paterni di Lisa (gli altri nonni si erano dichiarati non disponibili) e chiediamo inoltre di seguire la situazione e i rapporti intercorrenti fra i diversi nuclei. Anche dopo la segnalazione al TM i contatti di questi con la figlia sono alquanto discontinui. Successivamente accade che nel momento in cui si definisce tempo e modalità d'incontro dei genitori con la bambina, il giorno stesso Diana si presenta alterata ammettendo poi di aver fatto uso di sostanze. In accordo con gli operatori del SerT si prende atto della situazione, si sospendono le visite dei genitori alla figlia, proponendo la ripresa delle cure da parte di entrambi.

Ben presto i nonni paterni riferiscono che Diana è costretta a scappare mentre il figlio Amos è rientrato nuovamente in casa loro, dopo essere stati minacciati da spacciatori extracomunitari. Questi arrivano anche a casa dei genitori di Amos dove vive Lisa. In tale occasione il padre di Amos si pone ancora come mediatore dei problemi del figlio, pensando di contrattare il prezzo da pagare, coprendo così il figlio. Vengono evidenziate le responsabilità che hanno come affidatari, rilevando che tale modo di porsi può creare una situazione altamente rischiosa anche per la bambina. Si evidenzia invece ai nonni la possibilità di seguire una via legale coinvolgendo il figlio. Stupiti da tale proposta manifestano un certo timore all'idea di farlo e nello stesso tempo sono sorpresi per non aver considerato tali problemi anche in relazione alla nipote. Amos raggiunge la compagna che si trova in un altro paese e si stabilisce lì. Entrambi continuano a dro-

garsi conducendo vita sregolata, mantengono contatti sporadici con la famiglia di Amos, con delle richieste concrete: tuta da lavare, debiti per il cellulare, macchina da aggiustare.

I colloqui con i genitori di Amos sono periodici, via via modificano il loro modo di relazionarsi al figlio, gli permettono di assumersi fino in fondo le conseguenze delle sue azioni, di essere solo a scegliere della sua vita. Permettono al figlio una scelta soggettiva radicale, senza essere pronti ogni volta ad accomodare tutto sostenendo Amos nel suo sintomo.

Con Amos si tenta di mettere in crisi lo stereotipo "essere un tossico", cercando di rilanciare un processo di elaborazione che tenga conto del soggetto, aprire una sorta di domanda al soggetto affinché possa in qualche modo divenire soggetto di se stesso, anziché oggetto.

Il tossico è oggetto del suo stesso gioco, fino ad esserne risucchiato, preso egli stesso dal vortice nel gioco onnipotente di controllare gli oggetti. È così che Amos, padre di Lisa, cade più volte dalla finestra, in preda alle sostanze, preso dal vortice che lo spinge verso il vuoto.

I suoi genitori, nonni-affidatari di Lisa, sono disperati, non sanno che fare. Via via imparano a dire di no alle richieste del figlio, agli abiti da lavare, alla macchina da aggiustare, al saldare i debiti di questo che si droga da mattina a sera. Gli permettono di sperimentare la mancanza, non più solleciti ogni volta a tapparla, permettendogli di essere solo, responsabile di se stesso, delle sue azioni. Per Amos si aprono interrogativi nuovi: "Perché mi dicono di no, quale desiderio, cosa conto per loro?". Amos tocca il fondo, si confronta con il vuoto, che sempre ha cercato di tappare.

Vortice, è con questa metafora che si può rappresentare la pulsione, l'oggetto della pulsione, quell'oggetto primario di soddisfazione che è inesorabilmente perduto.

È attorno a questo vuoto che si situa la questione del desiderio per il soggetto: cosa vuole l'altro, cosa vuole da me, cosa sono io per lui. Il desiderio dell'altro cui ciascuno è chiamato a rispondere è enigmatico e si configura per il soggetto come un punto di opacità.

Le richieste di Amos che, uscito di casa, mantiene contatti sporadici con la famiglia, le richieste concrete che di tanto in tanto fa, a livello simbolico sembrano significative. I genitori di Amos modificano il loro modo di relazionarsi al figlio, se prima negano ora sono consapevoli dell'assunzione di sostanze da parte sua. Gli permettono, non senza fatica, di assumersi fino in fondo le conseguenze delle sue azioni, senza essere pronti ogni volta ad accomodare sempre tutto. Interrompono ogni tipo di sostegno materiale, "flebo", che permetteva al figlio, di ritrovare in loro un'antica dipendenza. Alla domanda di aiuto a livello di desiderio, recidono quel legame, cordone ombelicale che non permette al figlio di crescere, non si astengono invece da un sostegno di tipo diverso rimettendo in atto ruoli genitoriali diversi, stabilendo con Amos un rapporto di alleanza, in particolare per quanto concerne la funzione paterna simbolica fino a quel momento elusa.

Li sosteniamo in questa difficile posizione: dire di no al figlio non significa non amarlo. Se Lacan ci insegna che è nella mancanza che si costituisce il soggetto, essi mantengono questa posizione fino in fondo, esplicitando anche la fatica nel tenerla. La paura è di ricevere la notizia: "È successo qualcosa al figlio", pur coscienti che potrebbe anche succedere. Comprendono che il figlio non appartiene loro, che anche nella peggiore delle ipotesi sarà comunque una vittoria l'avergli permesso di essere fino in fondo autore delle sue scelte. Nel frattempo Amos sfascia la vetrina di una farmacia (in fase di astinenza, non trova il *Darchene*), chiede di essere riaccolto nella casa paterna. Il padre lo accompagna in questura, accetterà il suo rientro solo a patto che s'impegni a non fare uso di sostanza, frequentare il Servizio per le Tossicodipendenze o la Comunità. Amos non accetta.

Il padre lo riaccompagna alla stazione, fa ciò con estrema difficoltà e angoscia per come lascia il figlio, senza soldi, con solo il biglietto di andata, bisognoso di tutto. Tiene comunque la linea scelta. Amos cade dalla finestra sotto



l'effetto delle sostanze; non è la prima volta che succede. Fatto suicidario, tentativo infantile di attirare l'attenzione per chiedere aiuto, effetto delle sostanze che gli fanno scambiare la finestra per la porta... Ricoverato in ospedale, i genitori gli ripropongono il contratto, Amos accetta.

Inizialmente viene strettamente affiancato dai suoi genitori. I genitori, in particolar modo il padre, ritengono importante farlo lavorare, far guadagnare ogni cosa al figlio. Amos sta ai patti. Non pensano, diversamente dal passato, di trovargli subito un lavoro ma gli propongono di lavorare in casa, duramente, chiedendo il suo contributo alla "costruzione di una casa" in occasione del prossimo matrimonio della sorella. Gli permettono di guadagnarsi ogni cosa ma anche di assaporare la conquista di ogni minima cosa. Il padre riporta le difficoltà nel lasciare il figlio, quasi trentenne, praticamente senza soldi, gliene concede pochissimi ma sa valutare anche l'importanza di tale scelta.

Questa scelta dei genitori, pur nel contenimento, permette al figlio una certa autonomia che gli fa riscoprire passo passo tutto ciò che gli permette ora di vivere, guadagnandoselo anche duramente. Diversamente dal passato, sembra ora che Amos abbia scelto tale condizione e non subito, riconosce che l'hanno aiutato e che c'era un desiderio.

È il padre stesso che via via non si sostituisce al figlio responsabilizzandolo nelle sue funzioni paterne rispetto alla bambina. (È curioso che ciò avviene quando il padre di Amos, ora in pensione, avrebbe tutto il tempo per sostituirsi a lui nell'accudimento della nipote.)

Da quel momento Amos procede verso un graduale ricupero anche con i servizi, appare meno difeso e sembra accettare di buon grado le scansioni che gli vengono richieste. Rifiuta una proposta del Servizio per le Tossicodipendenze di Comunità.

Dai colloqui emerge che ha sentito positivamente la necessità di un limite che a volte lui stesso ribadisce ai genitori quando gli stessi tendono ad essere più flessibili. "Credo di essere stato fortunato con i miei genitori, men-

tre Diana no, perché i suoi non le danno fiducia, non c'è desiderio in loro, ma una sorta di rassegnazione".

Racconta un sogno la cui prima parte riporta lo stato di ebbrezza tipico della droga, situazione di godimento mortifero, bruscamente interrotta da uno stato d'ansia relativo alle conseguenze cui la droga porta. Riflette a lungo su questo sogno, non vuole ora tornare indietro.

Cosa ha sostenuto Amos in questo suo percorso? C'è un padre che ha saputo ripristinare una solida funzione paterna, pronto a sostenerlo, e una madre che, riconosciuto il ruolo paterno, modifica via via il suo atteggiamento di possessività verso il figlio. Amos ammette ancora di essere vulnerabile: "Non so se incontrando uno del giro saprei dire di no"; riconosce di avere ancora bisogno di essere sostenuto.

Rispetto alla bambina, assume competenze genitoriali: paura del futuro della figlia o come tutelarla in rapporto alla situazione droga. C'è una richiesta di Amos relativa ai possibili "movimenti" da fare con la bambina, anche se considera che sono ancora prematuri.

Da parte della madre, elaborati alcuni episodi tendenti a riproporre inconsciamente la figlia ad una situazione di dipendenza, accetta per la prima volta di andare col marito ai gruppi di genitori organizzati dal Servizio per le Tossicodipendenze, lasciando Amos a casa assieme a Lisa.

Amos ci tiene un compendio sulle droghe, associa la cocaina ad un ambiente sociale elitario. Via via, col fluire delle parole, qualcosa del soggetto emerge, quella corazza impenetrabile sembra ora tentennare. C'è qualche domanda, parla di cosa per lui significa la sostanza.

Ciò che cerchiamo di rimettere all'opera è il desiderio tramite il circuito della parola, ma ciò solo dopo che un buco si è fatto largo nella struttura dell'utente. (Di-pendere, la preposizione "di", a cui fa seguito il verbo "pendere"). Di fatto è oltre un anno che Amos "non si fa" ma riteniamo di essere all'inizio di un lavoro. Non ci interessa la dipendenza più o meno lunga, né i mesi di astinenza. Cerchiamo di fare una diagnosi di discorso avendo come ri-



ferimento il posto che occupa l'evitamento della verità nel discorso, per poi passare a una diagnosi di struttura al fine di situare il rapporto del soggetto con l'Altro. È un lavorare al limite dove i mesi trascorsi senza droga non sono indice di guarigione.

Amos era impermeabile al discorso, come altri. Se lo stile dell'intervento segna anche la direzione che la cura può imboccare, c'è da dire che a volte l'Altro con le sue risposte, etichette, i suoi oggetti, può contribuire a cristallizzare questa unione simbiotica, senza favorire un passaggio dal sintomo sociale a quello soggettivo.

Vi è quindi un certo disinteresse per la specificità dell'oggetto della dipendenza ed un interesse per il discorso soggettivo che può emergere. Vi sono comunità che alimentano strutture, che alimentano il Super-io ad un livello tale che la proibizione della droga viene accettata anche per tutta la vita come un sacrificio. Ma la droga non perde il valore che aveva, ciò che è importante è favorire il passaggio dall'essere oggetto delle attenzioni della società al diventare soggetto della propria storia.

Lavoro reso possibile dal desiderio dell'operatore e degli affidatari; si tratta di sperimentare qualcosa di relativo alla propria mancanza, a ciò che non va, legato alla propria storia. A quel punto, il suo nome non è più quello dell'etichetta sociale, ma è un soggetto alla ricerca del suo vero nome ed in grado di operare un'importante sostituzione in relazione all'oggetto droga. Questa domanda del soggetto può scegliere diverse strade, o una domanda d'analisi o un ritorno alla vita.

Anche Diana, madre della bambina, si fa ricoverare perché in crisi di astinenza. Rimane qualche tempo a casa dai suoi scappando nuovamente. Di lei si perdono le tracce. Telefona qualche mese dopo da un'altra città dicendo di essere ospite in un dormitorio. La si invita a riprendere i contatti ma si farà sentire molto più tardi. Progettando con gli operatori del Servizio per le Tossicodipendenze della città in cui è l'inserimento in una comunità. Chiede molto di Amos e della figlia. In questo contesto viene offerto uno spazio di ascolto anche ai

suoi genitori.

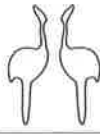
Al primo incontro, forse non a caso, si presenta solo la madre, la quale esordisce con una metafora, definendo la figlia come un ingrediente che sarebbe stato dimenticato in un dolce, la famiglia. Afferma che la figlia, nei primi giorni di rientro, cerca di "amalgamarsi" anche se, vista la passata esperienza, alla fine non tiene. Pensa di inserire dopo l'ingrediente dimenticato (il lievito) però ammette che affinché il dolce riesca è necessario attenersi alle ricette (legge).

Afferma che la figlia sin da piccola si veste e comporta come un maschio e viene anche riconosciuta dagli altri come tale. Diana stessa parlando del suo lavoro ideale pensa a una funzione di legge, fare la poliziotta. Ora mangia molto, chiede cioccolato, *yoghurt*, dolci. Si sente un vuoto nello stomaco.

Il padre pensa di risolvere tutto col mangiare, la paura del padre è che manchi qualcosa, la madre stessa riferisce di accontentarla nelle richieste di oggetti.

Alla nostra domanda: "Cosa chiede davvero Diana?" vi è un *lapsus* della madre: "Essere al centro dell'attrazione".

Lisa viene vista nuovamente dalla psicologa della neuropsichiatria infantile, la quale segnala i progressi fatti dalla bambina ed una maggiore capacità da parte della nonna a cogliere i bisogni della nipote. Anche noi del Consultorio, durante una visita domiciliare, notiamo che appare più aperta, cerca soprattutto la figura paterna dalla quale notiamo accogliere indicazioni e regole educative. L'impressione è che adesso Lisa sa di poter contare sulle presenza del padre, con il quale può ripristinare un legame affettivo. Viene riferito dai nonni paterni che ora Lisa chiede di più della madre e pare che ciò sia reso maggiormente possibile dal nucleo. Ogni tanto chiede di poterle mandare dei doni, si propone di accogliere tale richiesta e i genitori di Diana diventano il tramite per i contatti di Lisa con la mamma.



Prossimo numero

Parliamo di male

16 gennaio 2000 ore 22,50

18 gennaio 2000 ore 17,50

*Ti ringrazio mamma Maria,
fedele al Patto, nascosta
ancora nell'ultimo respiro;
ti ringrazio, zia Lina, perché, ancora,
l'hai anticipata, per proteggerla
e vedere se poteva venire anche lei,
e ricongiungersi, finalmente,
ai vostri sposi,
a tuo figlio, suo figlio
così come tu sei mamma per me.*

*Vi ringrazio, voi tutti, rivestiti
di misericordia, di mansuetudine, di bontà,
incapaci di rendere male per male;
avete mostrato, fino all'ultimo, la Carità
che cambia in Bene il Male,
comprende le ragioni degli altri,
anche nelle offese subite,
coglie l'essenziale,
la condivisione delle gioie
e dei dolori, dei limiti e del perdono.*

Così io posso chiedervi perdono, senza sensi di colpa (anche questo devo a voi), non io, ma i nipoti sono rimasti a mostrare la vostra Verità, il Bene che in voi sovrabbonda nei Mali dell'esistenza.

*Dio, tu ora puoi godere direttamente
dello sguardo generoso e operoso,
dai lampi di fierezza e di ironia,
del riso lanciato luminoso
che spezza ogni oscurità,
della Lina
e di Maria,
il dolce sorriso velato, indifeso,
l'incanto delle favole e dei giochi,
e i tristi racconti della vita,
l'attesa del ricordo sempre presente,*

un passo indietro dalla realtà.

*Dio, non chiuderti nella tua onnipotenza,
non abbandonare ancora tuo figlio,
ascolta la loro fedeltà e
mantieni il tuo Patto,
impara da loro
ad accogliere ogni dono
anche nella sventura,
con perdono scambievole, semplicemente.*

Tu puoi amare le storie, le sofferenze e le gioie, le persone reali, la fedeltà al Patto fatto con loro, più di Dio stesso? Più della Tua salvezza? Puoi amarle per niente, solo per il loro Bene, senza un Piano, un Disegno, seppur alto, divino? Amare Dio stesso, l'Amare, nonostante Dio?

Nei giorni in cui scrivevo appunti, schede per i numeri sul Male, tema scelto quest'anno dalla redazione di **Esodo**, morivano (mi hanno fin da piccolo insegnato a parlarne, a vivere assieme al morire, naturalmente) due anziane, per me due madri, a distanza di un solo giorno, con discrezione, senza pesare, così come sono vissute. Ora mi è tremendamente difficile, nonostante fossi preparato (e la loro età non consola). Tanta è stata la ricchezza della famiglia che mi ha donato tutto: la vita, le passioni e gli interessi, i valori e i significati, la condizione materiale e l'anima.

Solo io ora sono rimasto, sopravvissuto: ma perché proprio io? Può ancora sopravvivere l'anima, la forza vitale, nelle sventure? Quando per sempre, irreversibilmente, non puoi più nemmeno cercare te stesso, la tua anima, nei tratti di un viso, in un modo di girare la testa, nella vivacità degli occhi. Tanta è stata la ricchezza, tanto ora è il vuoto, lo svuotamento. Come in un buco nero, l'esperienza contemporanea della pienezza e del nulla. Ma non è vero che sono l'unico superstite: ho il grande dono della mia famiglia e dei miei nipoti e dei loro figli. Vedo che loro continuano il Bello e il Bene. E non posso che rendere Grazie e chiedere perdono. Sono contento che i giovani si-



ano migliori di me, così come lo erano i vecchi; posso ritagliarmi il compito di testimoniare la compresenza dei morti e dei vivi. Spero di riuscire a rendere memoria viva dei Santi familiari. Posso farlo anche perché gli amici mantengono in vita l'anima (e il corpo) nel percorrere, in esodo, le storie della città e del mondo.

Ma per chi prova il deserto dell'abbandono radicale, del silenzio delle relazioni e dei significati? È possibile sopravvivere in questa sventura, in cui non c'è un prossimo, né un sé da amare? Si può esistere nell'assenza, amare nel vuoto? Si può volere il Bene, nonostante il ritirarsi, il "tradimento" di Dio stesso (o della nostra idea di Lui come Ente Bene Assoluto)?

1. Penso che queste siano le domande di fondo che inquietano di fronte al Male.

La serie degli ultimi numeri di **Esodo** era unificata da un unico filone, teso a "tematizzare" nell'esperienza personale/interpersonale gli interrogativi di fondo continuamente riproposti, sotto diversi aspetti, dalla nascita della rivista.

In questo nostro "esodo" abbiamo cercato di attraversare la concretezza occasionale e fortuita delle molteplici storie personali, per cercare di comprendere/costruire in esse quell'essenziale che costituisce ciascuno di noi, nel nostro cercare di fare la Verità nelle/delle relazioni e quindi *in* e *di* noi stessi. In questo percorso è rimasto però sullo sfondo l'elemento negativo, ciò che ostacola la trasparenza, tende alla affermazione esclusiva di un solo polo del rapporto, l'io, e alla distruzione delle relazioni e quindi, alla fine, di noi stessi. Mi sembra, perciò, che occorra ora porre in evidenza, "tematizzare" il Male, ciò che non vogliamo ammettere dentro l'esperienza della ricerca del Bene, che vorremmo limpida e lineare, innocente.

Il Male, quindi, affrontato sempre in rapporto al Bene, all'affermazione della vita nonostante il negativo, che appare il segno angosciante sotto cui si chiude il secondo millennio dalla nascita di Cristo, di cui nessuno oggi spera più la venuta, nemmeno la Sua Chiesa.

La riflessione etica si ripropone con urgen-

za, come ricerca di senso nell'azione personale e civile. Per superare la fede come etica e l'etica come normativa dedotta dalla religione, e quindi in nome della libertà della coscienza, come **Esodo** abbiamo lasciato alla mediazione personale questa ricerca: la responsabilità di fronte ai mali odierni, la traduzione della ricerca sul senso ultimo in virtù, umane e civili, comportamenti sociali, percorsi educativi personali. È il caso ora di riprendere questi temi per trovare un percorso comune, certamente sempre attraverso il libero confronto che lascia alla coscienza personale la decisione ultima, che deve però essere appunto personale e quindi comunitaria, capace di comunicazione e di condivisione.

Vorrei invitare i lettori a partecipare da subito alla costruzione di questo percorso, da realizzare attraverso numeri della rivista, incontri e seminari. A partire dalla propria esperienza personale e collettiva, dalla fenomenologia del Male, come si manifesta nella propria vita e nei mali presenti.

2. Nel dibattito redazionale ci siamo chiesti di quale Male parlare: quello fatto o quello subito; quello fisico personale (malattia, morte), quello legato a calamità naturali, o quello psicologico, o ancora al Male etico o a quello esistenziale, metafisico. Negli interventi, tutti questi aspetti apparivano però strettamente connessi.

L'esperienza del Male è la più universale e la più singolare delle esperienze che ogni persona possa fare. L'unica assolutamente inevitabile, comune a tutti e, nello stesso tempo, personalissima, irriducibile ad ogni esperienza vissuta, narrata, risolta. È radicata nelle relazioni, prodotto di queste, ma ciascuno l'affronta da solo.

Spesso il Male fatto è proprio dovuto a meccanismi di difesa o di reazione o di ripetizione di un Male subito: non riusciamo ad uscire fuori dal circuito tragico. Anche perché sperimentiamo che è il Male il motore della storia, che da tale realtà può nascere il Bene, dal Potere e non dalla mansuetudine, ed anche che, al contrario, il Bene produce effetti perversi.



Vediamo il Male banalmente quotidiano, più normale del Bene.

La saggezza comune dice: ogni giorno ha la sua pena, costante, ineluttabile, e irripetibile, ogni giorno diversa. Nemmeno l'amore ha queste caratteristiche. Nella vita individuale e collettiva, storica.

Se ogni lettore parlasse delle proprie esperienze, anche senza depurarle dai modelli culturali introiettati fin da piccoli e quindi rimanendo all'interno di categorie comuni, si enterebbe in un labirinto senza vie d'uscita di definizioni, letture, interpretazioni. Difficile è distinguere i vari piani, quello psicologico dalle domande che inquietano in profondità, distinguere il senso di colpa perché "sopravvissuti" alle sventure, fisiche e morali, dal riconoscimento del "dono", della grazia di essere "liberati dal Male", dal pentimento e richiesta di perdono per le proprie precise responsabilità, "peccati".

Ciascuno per liberarsi dal Male rielabora il proprio vissuto, il presente ed il passato, se stesso e gli altri, per costruire personali meccanismi di difesa. Costruisce una propria rappresentazione per ogni tipo di Male, per lo più non razionalmente, che però vincola e condiziona i comportamenti e le azioni. Deve convincersi di credere in un proprio io apparente, nascondendo quello/quelli reale/i, e assolutamente convincerne gli altri. Così deve credere nell'immagine degli altri, come li ha elaborati, amici o nemici.

Abbiamo bisogno non solo di una "forza" che ci faccia sopportare il Male, ma di liberarcene, di viverlo nella speranza di una sua fine e del trionfo del Bene. Chi può liberarcene? Solo un Dio, che perciò tendiamo a ridurre a Ente, a nostra immagine e somiglianza? Oppure la conoscenza del Bene, o il distacco dai desideri fonte del Male, o l'immergerci nel continuo, infinito ritorno? O l'edificazione della società dei giusti? O l'accettazione di sé e dei propri limiti? O un *mix* di tutto?

L'inferno è la figura del Male totale, assoluto. È stato detto che "l'inferno sono gli altri". Ma anche che "io sono gli altri". E quindi l'inferno sono io: la salvezza sta quindi nella libe-

razione dall'io? Da quello psicologico per liberare quello spirituale? Ma solo un Dio può farmi operare questo salto fuori di me senza farmi "impazzire", togliermi l'identità e la libertà. Quale Dio può agire in questo senso, nell'abisso della mia libertà?

S. Paolo: faccio quello che non voglio, che detesto; non compio il Bene che voglio, ma il Male che non voglio. S. Agostino: vedo il Bene e faccio il Male; non solo per i miei limiti, le debolezze, la sproporzione tra le forze personali e il compito che pur riesco a capire, tra volontà e conoscenza. Ma perché tendo a perseguire il Male in quanto tale, a volerlo in sé per null'altro.

Certo, rimuoviamo, nascondiamo in mille modi e rappresentazioni tale abissale volontà, desiderio del Male, ma resta al fondo dei comportamenti anche più banali, normali. (In ogni azione il Male è accanto a me - S. Paolo). Non vogliamo riconoscere questa condizione normale, e costruiamo il mostro fuori di noi che, a volte, può prendere persino noi. Di fronte alla normalità del Male si pone l'impossibile comandamento di Cristo di amare i propri nemici e il peccato, più grande di tutti, di omissione, di indifferenza.

Una tradizione ebraica dice che si deve amare la *Torah* più di Dio stesso, quando Dio rompe il Patto, la relazione, si ritrae nell'immagine della Sua identità. Nonostante Dio, il Suo accordo con Satana (prologo in Giobbe) per provare l'umanità, bisogna mantenere la fedeltà all'Alleanza, non circoscritta nella sopportabilità umana. La fedeltà non rende il Male più sopportabile, più giusto, più spiegabile, ma tiene salda la domanda sul significato e sulla responsabilità di fronte ai mali (non sull'origine). È la sfida, il rifiuto di Ivan Karamazov di un Dio che, se anche esistesse e se anche fosse morto per noi assumendo su di sé tutto il dolore del mondo, se anche fosse giusto, premiando la sofferenza del bambino e della madre e punendo il suo assassino, accetta però il dolore dell'innocente che nessuna spiegazione, nessun Disegno può ripagare.



È del corpo la conoscenza...

Caro Direttore,

la lettura di "Per e con Marco" di Giovanni Benzioni (in *Servitium* n. 121, gennaio-febbraio 1999) e la risposta di Carlo Bolpin ("Caro Giovanni..." in *Esodo*, aprile-giugno 1999), interventi che ambedue partono e continuamente ritornano sulla tragica esperienza vissuta da Giovanni, questa lettura dicevo mi ha tormentato a lungo tanto che alcuni pensieri li ho voluti fissare. Sono riflessioni un po' disordinate, il diario di un'avventura tutta personale lungo strade nuove, in un territorio per me inesplorato e inconsueto. Lo sforzo (non piccolo) di rendere tutto questo scrittura vuole essere il mio modo di dire a Giovanni che gli sono vicino.

Ho preso sul serio - e tutto è cominciato da qui - l'invito di Carlo, ma prima ancora di Giovanni: "Sentire con il corpo, prima che con la testa, con il pensiero".

Niente della razionalità che perseguo con ostinazione mi porterebbe a seguire questo consiglio, ma il fatto è che, stranamente, ci ho sentito dentro una verità che, altrettanto stranamente, mi è sembrato valesse la pena di esplorare, prima dei ragionamenti dettati dalla logica, deduttiva e induttiva, che mi guida ogni giorno, da una vita. Mi ha fatto paura abbandonare anche per poco il meccanismo sicuro e controllato della logica razionale e lasciare che fosse il corpo a guidarmi e, inevitabilmente, a scompigliare il mio ordine, senza averne un altro di riserva, senza sapere dove potessi approdare.

L'unica cosa che sapevo, o meglio sentivo, era che questo strano esercizio rappresentava di fatto la simulazione di quanto, prima o dopo, accade nella vita. A volte atteso, a volte quando meno te l'aspetti, arriva (è già arrivato in passato, anche se ne ho sempre rimosso con urgenza il ricordo) un fatto, una situazione, una morte, a sconvolgere tutto e a farti sentire piccolo, fragile corpo solitario, senza nient'al-

tro né prima né dopo, a costringerti appunto a sentire solo ed esclusivamente con il corpo, prima che con la testa, prima di ogni pensiero.

Per intanto, ti rendo partecipe, caro Direttore e fratello, senza preoccuparmi di una costruzione logica e di un ordine interno, dei pensieri di quei giorni.

Finché non diventiamo (io, tu, gli amici nostri) dei mistici (e se non lo siamo diventati finora temo che non lo diventeremo più, perché ho l'impressione che ci voglia una predisposizione "fisica" a diventarlo), Dio è una conoscenza "mentale", la fede è un'operazione in qualche modo intellettuale, una "situazione" tutt'altro che corporale e fisica.

Il Cavaliere del Settimo Sigillo continua a ripetere a se stesso e/o alla Morte che lo incalza: "Io voglio la conoscenza, non la fede, non supposizioni, la conoscenza. Voglio che Dio tenda la sua mano verso di me, si riveli e mi parli". Vuole una mano da stringere, una voce che lo chiami, vuole conoscere, non supporre. Le supposizioni, e la Supposizione Suprema, dividono, lacerano, sono segni di contraddizione, in un gioco di rimandi infinito.

Solo la conoscenza, che in questo caso non può che essere con il corpo, unifica. Forse in un dio/Dio/DIO; certamente in un punto unico, forte, assoluto e assolutamente sicuro: la morte (con tutto ciò che di contraddittorio e di inaccettabile questo comporta, essendo la morte la fine traumatica dello strumento stesso della conoscenza).

La conoscenza corporale ci costringe a partire da qua, da questa unica, incontrovertibile, universale realtà. Ed è questa stessa realtà che ci convince della "necessità" di una conoscenza diversa da quella del puro intelletto.

Il *Cantico delle creature* ha commosso e continua a commuovere ancora oggi, credenti e non. Non è normale questo per una preghiera, occorre ammetterlo. Dove sta la sua magia? Francesco d'Assisi si rivolge e parla a Dio, "Altissimo, onnipotente, bon Signore", ne tesse le lodi, ne intercede la clemenza, insomma



prega: niente di più normale. Eppure questa preghiera non la si dimentica facilmente. Perché?

A guardar bene, ci si accorge che quello che interessa a Francesco è altro, ed è il tramite di questa preghiera, è cioè la calda, viva, sensuale percezione di "tuchte le sue creature" a partire da "messer lo frate sole ... bellu et radiante cum grande splendore" fino a "sor'acqua ... multo utile et preziosa et casta" e "frate focu / per lo quale ennallumini la nocte / et ello è bello et iocondo et robustoso et forte".

La preghiera è quasi un pretesto; sembra che a Francesco interessi in realtà il sentire, il fermarsi a gustare le "creature" che tutti i giorni tocca e vede e sperimenta: queste sono l'oggetto e il soggetto della sua ispirazione, la molla che fa scattare la voglia di cantare, di pregare. L'Altissimo è il dolce ritornello, la dotta anafora che costruisce l'intelaiatura del cantico; ma quello che lo sollecita sono le percezioni dei sensi, il sole e la luna e le "stelle in celu ... clarite et preziose et belle" e il vento e il fuoco e l'acqua in un'elencazione incantata e insistita e puntuale, sincera e vera e umana. E attraverso questo puntiglioso e sensuale elencare arriva inevitabilmente, tranquillamente, alla "sora nostra morte corporale / da la quale nullu homo vivente po' skappare".

Eccoci arrivati: la conoscenza corporale ci porta alla conoscenza ultima, a quella che tutti ci accomuna, alla conoscenza "da la quale nullu homo vivente po' skappare". La conoscenza intellettuale, con i suoi inesauribili giochi, può farci evitare questa realtà all'infinito; la conoscenza corporale no. Scegliere la conoscenza corporale, vuol dire scegliere di fare i conti con questa realtà, ogni giorno. Forse per questo scelgo quasi sempre i giochi e i sotterfugi della razionalità.

"Compresenza dei vivi e dei morti". Carlo parla anche di questo. Avevo letto "comunità dei vivi e dei morti", ma comunità non implica necessariamente la presenza fisica come invece la esige la com-presenza.

È possibile questo?

Fino a trent'anni non ho conosciuto la me-

moria: i meccanismi del ricordo mi erano estranei. Il presente e un po' di futuro per me bastavano e avanzavano. Gustavo Proust, per lo stile e per le capacità letterarie, non per il meccanismo di ricerca di un tempo perduto che lo portava a scrivere.

La memoria mi è diventata di colpo familiare subito dopo la morte di mio padre, quando mi resi conto, fisicamente, che i miei occhi non lo avrebbero più rivisto, non avrei più sentito la sua voce, l'odore dei suoi capelli... Mia madre era ancora viva; dopo la sua morte questo mio sentire raddoppiò. Allora imparai cosa fosse la memoria, i meccanismi della memoria mi divennero preziosi e con questi il sentimento più dolce, l'effetto più caldo di quella memoria: la nostalgia. Questa è la mia com-presenza oggi dei vivi e dei morti, quella che in qualche modo mi restituisce le uniche "presenze" in cui posso abbandonarmi, con sicurezza, in alcuni momenti, non molti per la verità, ma quasi sempre molto importanti, della mia vita.

E dopo? Ci sarà una nuova com-presenza e magari, come qualcuno dice, anche più vera e più piena? Io proprio non so, ma quello che sento (non ragiono, non credo, ma sento) è che questa ipotesi (illusoria? infantilmente consolatoria?), l'ipotesi di un aldilà dove assieme a un Dio (c'è, non c'è, com'è?) ci sono i morti, i miei morti (questi sono una certezza, li ho visti, ho stretto le loro mani...), questa ipotesi mi renderebbe più credibile, più abitabile, più vicino questo ossessivo aldilà; mi riempirebbe di colpo uno "spazio" che altrimenti mi si presenta come un tremendo nulla. Non è una questione di fede, è la voce di mio padre, il sorriso di mia madre: per riviverli mi sembrerebbe sopportabile questo insopportabile e assurdo e terrificante orrore che è la morte.

Un giorno, durante una discussione in redazione di *Esodo*, sono uscito con questa considerazione: "Cristo non ci ha detto gran che di Dio, ci ha solo lasciato una nostalgia del Padre". Ricordo che mentre lo dicevo quasi mi meravigliavo di quanto andavo dicendo: non avevo mai formulato esplicitamente questa af-



fermazione né in pubblico né tra me e me, e la sentivo molto vera e soprattutto naturale, come espressione di un pensiero che mi era del tutto familiare. Questa nostalgia del Padre è sicuramente la mia nostalgia, la nostalgia di mio padre.

Forse quello che non sono riusciti i ragionamenti e le discussioni e le letture e l'esperienza e insomma la vita, lo produrranno i miei morti, la dura fisica realtà della morte?

Mi accorgo che dalla conoscenza con il corpo sono scivolato a una conoscenza tutt'altro che corporea, a una presenza nostalgica, ultraterrena dei miei morti e forse di un Padre. Una contraddizione? Forse, secondo la logica dei sillogismi, ma sono dei corpi l'oggetto del mio interesse, sono dei corpi quello che sto inseguendo, i corpi di quelli che furono - i corpi, grazie ai quali io oggi ho un corpo e posso conoscere. È del corpo la conoscenza, prima che della testa e del pensiero raziocinante. È questo l'assunto. Ci sento della verità in tutto questo.

Nei giorni in cui queste riflessioni mi occupavano la testa e cercavo di tradurli in parole, mi tornava spesso in mente la più lunga e la più dolce delle novelle di James Joyce che si legge in *Gente di Dublino*. È il racconto di un momento magico e triste: un marito innamorato è turbato dalla rivelazione del primo adolescente amore della moglie. Che la novella si intitoli "I morti" è solo una coincidenza; quello che girava per la memoria era il finale del racconto:

"Un battere leggero sui vetri lo fece voltare verso la finestra. Aveva ripreso a nevicare. Guardava sonnolento i fiocchi argentei e scuri che cadevano contro la luce del lampione. Era giunta per lui l'ora di mettersi in viaggio verso occidente. Sì, i giornali avevano ragione: tutta l'Irlanda era sotto la neve. Cadeva su ogni punto della buia pianura centrale, sulle colline senza alberi, cadeva dolcemente sopra alle paludi di Allen [...]. S'ammucchiava fittamente sulle croci contorte e sulle pietre, sulle punte del cancelletto, sulle siepi desolate. La sua anima lentamente svanì mentre udiva la neve cadere lieve su tutto l'universo, e lieve cadere, come la discesa ver-

so la loro ultima dimora, su tutti i vivi, su tutti i morti."

Questo passo si mescolava continuamente ai miei pensieri e produceva un'altra tesa nostalgia: "Come vorrei poter 'sentire' in questa neve, bianca e dolce e solenne, una qualche conferma di una Presenza che avvolge e veglia, paterna, su tutti i vivi, su tutti i morti!".

Queste le riflessioni che sono riuscito a fissare. Incerto comunque se giudicarle come una debolezza del mio pensiero raziocinante, un momento di oscuramento, oppure come il sopravvento - finalmente - di un mio io meno razionale e più "sentimentale", e per questo più completo.

Un diario, quelle riflessioni che servono a fissare momenti di vita e abbozzi di pensiero e sfoghi che poi sono riposti nel cassetto più personale che ognuno si riserva, un diario può essere scritto in tanti modi, anche con gli occhi lucidi e i controlli della ragione allentati. Ma un qualcosa che diventerà pubblico e sarà letto da altri diventando così altra cosa da chi l'ha scritto, questo non può essere scritto con lo stesso atteggiamento mentale, con lo stesso abbandono di una pagina di diario. Questo ho sempre pensato.

Ma se questo è vero - e lo sento vero -, se questo fosse sempre vero, allora certe cose non saranno mai dette in pubblico, non avranno cittadinanza mai, resteranno appannaggio sempre del personale, senza possibilità alcuna di partecipazione. E questo non mi sembra giusto. E allora?

Quello che ho scritto l'ho scritto, in buona parte, con gli occhi lucidi e con scarsissimi "controlli". E per una volta ho deciso di renderlo pubblico.

Ti ringrazio e ti abbraccio forte, caro Direttore e fratello, assieme a Giovanni, a Carlo e soprattutto a Marco.

Giuseppe Bovo

giugno 1999

Prepariamo il prossimo numero

Con questa nuova "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo infatti la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia in cantiere.

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli.

Il nostro peregrinare per le vie della ricerca - una ricerca che mostra sempre più i chiaroscuri della dimensione relazionale, esperienziale, e sempre più indugia negli interstizi lasciati aperti e germogliati dal narrare, piuttosto che protendersi verso le superfici compatte dell'argomentare - ci ha portato ad un nodo (forse il Nodo) alquanto spigoloso: al tema del Male.

Vorremmo costeggiare questo territorio con uno sguardo ampio, e dedicargli un ciclo intero di quaderni di **Esodo**. Pensiamo di aprirlo con un numero che forse apparirà inusuale: la sua composizione, infatti, non sarà scandita sulla base di suddivisioni governate da una logica "classica": male fatto, male subito, male morale, male causato da calamità naturali... Vogliamo partire invece da un orizzonte che preceda - per così dire - tali riflessioni e catalogazioni; un male "sorgivo", così come si annuncia, si presenta "qui ed ora", in varie situazioni o accadimenti.

Qui troveranno spazio gli scenari in cui il male si dispiega: il conflitto paralizzante che esso produce e/o il suo aspetto indicibile quando è associato allo stesso bene; l'irresistibile fascino che esercita; la seduzione che compie quando ci induce alla sfida; la forza arcaica di cui dispone; le "tentazioni neutre" sotto cui si presenta (e molti e vari sono gli idoli del nostro tempo: i "rimedi" tecnologici, fra gli altri...). Ed ancora: la solitudine; il senso d'abbandono e di disperazione, di alienazione, a cui il male ci consegna; l'indifferenza "elementare" e senza risposta che da esso scaturisce: "Perché? E perché proprio a me?". Ed infine - ma altre potrebbero essere le "occasioni" - il senso di atroce vuoto in cui si precipita per l'insensatezza che ci avvolge e il disinganno di cui ci si sente oggetto.

Da queste premesse chiediamo a lettori e lettrici di intervenire per configurare diverse situazioni di vita - individuali, collettive, legate al mito o alla grande letteratura - in cui si sono imbattuti nella tragicità del male.

la redazione

I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti vengono utilizzati esclusivamente per l'invio della pubblicazione e non vengono ceduti a terzi per alcun motivo (Legge 31.12.96 n. 675)

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Laura Guadagnin, Gianni Manziaga, Luigi Meggiato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Lucio Cortella, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Roberto Lovadina, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

N. 1 gennaio - marzo 2000

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

Amministrazione:
Claudio Bertato, Carlo Bolpin,
Francesco Vianello

Redazione, Amministrazione:
c/o Gianni Manziaga
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziaga

Quote associative:

Soci ordinari	L. 35.000	€ 18.00
Soci sostenitori	L. 100.000	€ 51.00
Soci all'estero	L. 50.000	€ 26.00

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

ESODO

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.campielo.it/esodo>
E-mail: esodo@libero.it

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



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

L. 10.000
(IVA comp.)
€ 5.00