ISSN 3103-6295

Scienze Religiose e Formazione

anno 2024, numero 1, volume 1

FIDUCIA

Fiducia

Vogliamo iniziare il percorso tematico della nostra rivista SReF con un argomento dal tenore positivo e costruttivo. Scegliamo, per questo, il tema della *fiducia*, «modalità della speranza» e «*parte integrante* della fortezza» (virtù cardinale su cui la speranza si fonda). La fiducia, più che una virtù, indica una modalità *rafforzativa* e *tenace* di essa. Comporta un particolare vigore, che "tiene fermo" l'appoggio su qualcosa/qualcuno (cfr. *S. Th.* II-II q. 128-129). Che tiene fermo l'assenso in ciò che si ritiene di *valore* (sia in senso morale che in senso aletico), il cui raggiungimento in termini pratico-concreti effettivi (o intellettuali) ha bisogno di una modalità dell'animo speciale, che «affronti le cose grandi e onorifiche con speranza e sicurezza» (*S. Th.* II-II, q. 128, a. unicum).

La fiducia si genera (concepisce speranza) dal *credere* alle parole di chi promette di aiutarci. Talvolta si salda come *opinione tenace* non solo per le parole/promesse di un altro, ma dalla stima delle qualità di chi promette l'aiuto (o una qualche verità), sia esso un individuo appartenente alla sfera privata della vita, o una istituzione della sfera pubblica. Infine, essa sorge anche dalla considerazione di un aspetto della realtà che al momento presente è buono, positivo, valido… cui ci si aspetta continuità e fecondità (fiducia che continuerà quel bene).

La crisi pandemica del COVID-19 (e, più recentemente, l'esplosione di conflitti armati in regioni vicine all'Italia) ha certamente destabilizzato questo *modo* di stare al mondo. Riflessioni, studi, statistiche… sono stati proposti e condotti già nel periodo più critico dell'emergenza sanitaria, quando non se ne poteva prevedere una esatta fine ma, forse, se ne cominciavano a intuire le conseguenze (perniciose o molto promettenti?) sulla "normale" vita umana (in tutte le sue dimensioni) condotta fino a quel momento. "Diventeremo migliori?" recitava uno degli innumerevoli slogan di quel periodo, appunto incerto sugli esiti e le conseguenze di quanto stava succedendo.

Che sorte ha avuto la *fiducia*, *a posteriori* di quelle circostanze difficili?

L'Istituto di Scienze e Tecnologie della cognizione del CNR conduceva, in piena emergenza sanitaria, una "ricerca esplorativa" in merito, per sondare il grado di fiducia che i cittadini riponevano nelle Autorità pubbliche in merito alla gestione della crisi (la cui relazione è datata 19 marzo 2020). In particolare, si indagava:

- *la fiducia* dei cittadini «anche attraverso le componenti basilari per un comportamento affidabile, come: la competenza, l'intenzionalità trasparente e coerente del soggetto in analisi, le motivazioni che promuovono le intenzioni, la coerenza degli obiettivi, l'efficacia degli interventi, la capacità di coinvolgimento e gli strumenti per alimentarlo»;
- *l'affidabilità* delle «fonti di informazione» cui i cittadini facevano principalmente riferimento;
- *l'evoluzione* della fiducia stessa «nei riguardi di vari soggetti, a seguito di questo evento tanto sconvolgente le loro vite attuali».

Il risultato del sondaggio è stato (sorprendentemente?) positivo per gli «alti valori di fiducia» espressi dal campione (4260 persone), sia verso le Autorità pubbliche (interventi e informazione), sia rispetto agli scenari futuri: «le risposte indicano che un'ampia maggioranza, ossia il 72,8% prospetta un incremento di fiducia dei cittadini nella *scienza*; il 57% un incremento di fiducia e solidarietà *tra i cittadini* e il 54,4% un incremento di fiducia dei cittadini nelle *istituzioni*» (mentre vengono espresse forti perplessità sul "modello di sviluppo" attuale e sulla sua affidabilità futura).

Da questi dati vogliamo ripartire per proporre il tema del primo fascicolo del Volume 1 di *SReF* (2024): il tema della fiducia, come macro-questione da poter affrontare secondo gli indirizzi disciplinari degli insegnamenti del nostro Istituto – teologico, filosofico, psicologico, pedagogico, sociologico, artistico, storico…– e secondo una di queste articolazioni:

- fiducia nelle relazioni interpersonali;
- fiducia nelle istituzioni forti e iper-strutturate (stato, chiesa);
- fiducia nelle agenzie formative (scuola, università, scienza…);
- fiducia nei mezzi di comunicazione;
- fiducia in se stessi e nelle proprie capacità;
- fiducia nell'altro;

L'approccio può essere teorico, storico, sociologico, epistemologico, critico, comparativo, scritturistico; comunque ben argomentato, coerente e documentato.

La trattazione può avere, come orientamento di fondo, alcune domande:

- Come si definisce e come si articola la fiducia?
- Ha ancora un largo campo semantico, o si è depotenziata? Si può ri-semantizzare?
- In che rapporto sta con la *fede* teologale?
- Qual è il suo statuto epistemologico? Che significa "credere" agli assunti, ai postulati… di una teoria (scientifica, matematica, religiosa…)?
- In che "stato di salute" si trova, oggi, la virtù della fiducia?

Si richiede una trattazione originale che rispetti le Linee Guida (https://www.ecclesiamater.org/SREF/norme-editoriali/) della Rivista e, soprattutto, il Codice Etico della stessa (https://www.ecclesiamater.org/SREF/codice-etico/).

Indice

SEZIONE RICERCA

Si può fare a meno della fiducia? 7
ROSSELLA BARZOTTI, ALESSANDRO RICCI

La fiducia annientata dal fantasma dell'autorità 27
MARCO CAPRI

Sulla nozione di certeza in Wittgenstein e Newman 53
STEFANO OLIVA, CLAUDIO TAGLIAPIETRA

Varia

La festa delle capanne nella letteratura rabbinica 71
FULVIO DI GIOVANBATTISTAI

SEZIONE FORMAZIONE

Discussioni

La violenza sulle donne: un problema di natura antropologica..... 107
GIORGIA BRAMBILLA

Recensioni

Recensione a Michel-Yves Bolloré-Olivier Bonnassies, Dio. La scienza. Le prove. L'alba di una rivoluzione 119
FRANCESCO PANIZZOLI

Esperienze pedagogiche

Insegnanti sulla/della soglia 127
ALESSANDRO ROMELLI

SEZIONE STUDENTI

Le *Intelligenze relazionali*: un nuovo modo di pensare le *soft skills* 137
MARIA DORA D'ALOISIO

Psicologia e "religiosità" mafiosa: alla ricerca di un perché 159
MICHELA MATTEUCCI

Incontrare Dio attraverso l'essere: l'ana-teismo di Richard Kearney... 213
ELIANA VILLA

SReF 1/1 (2024): 7-25

Si può fare a meno della fiducia?

ROSSELLA BARZOTTI[*], ALESSANDRO RICCI[**]

Perché gli uomini hanno e si dànno fiducia? Perché l'esistenza umana richiede la fiducia? Si può fare a meno della fiducia? Domande da cui partire per riflettere sulla essenzialità della dimensione della fiducia nella vita dell'uomo. La fiducia è un concetto fondamentale che permea ogni aspetto delle interazioni umane e delle strutture sociali, è una dimensione pervasiva e centrale per l'orientamento nel mondo e per fare esperienza nella relazione con l'altro. Il dare e ricevere fiducia si configura come un presupposto per la stabilità sociale, influenzando profondamente il flusso degli eventi della storia. Durante il Rinascimento, ad esempio, un rinnovato senso di fiducia nell'individuo e nelle sue capacità intellettuali ha portato a cambiamenti rivoluzionari nelle arti, nella scienza e nella politica. Questo periodo ha visto anche una trasformazione nelle strutture di fiducia tradizionali (Chiesa e famiglia) spostando l'enfasi dalla fede incontestata nelle autorità verso un modello più interrogativo e critico. La fiducia continua a essere oggetto di studio vitale e rilevante in una varietà di discipline, e la sua esplorazione offre approfondimenti cruciali sui meccanismi che governano le relazioni umane e le istituzioni. L'analisi storica della fiducia non solo illumina il passato ma fornisce anche chiavi di lettura per affrontare le sfide presenti e future delle società umane. Nell'età moderna, la fiducia ha assunto nuove dimensioni con

[*] rossella.barzotti@gmail.com. Docente incaricato di *Psicologia dell'età evolutiva* presso l'ISSR "Ecclesia Mater".

[**] Docente stabilizzato di *Psicologia dell'educazione* presso l'"Università Pontificia Salesiana" e Docente invitato presso Istituto di Pastorale presso l'Università Pontificia Lateranense.

l'emergere della scienza e della tecnologia. La fiducia nelle istituzioni scientifiche e nei progressi tecnologici è diventata una componente fondamentale delle società moderne, come discusso da Fukuyama (1995) nel suo *Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity*. Fukuyama esamina come la fiducia influenzi l'economia e le istituzioni sociali, sottolineando l'importanza della fiducia culturale e istituzionale per il successo economico. L'era moderna, caratterizzata da un'intensa mobilità globale e da società sempre più multiculturali, pone nuove sfide alla fiducia interpersonale. Putnam, politologo e professore emerito alla Harvard University, noto soprattutto per i suoi studi su capitale sociale e fiducia all'interno delle comunità, ha esplorato le tensioni che emergono in contesti diversificati, osservando che «mentre la diversità a lungo termine può arricchire una società, a breve termine può erodere la fiducia sociale» (Putnam 2007: 137-174). Questa osservazione suggerisce che la fiducia deve essere continuamente negoziata e ristrutturata in risposta alle dinamiche sociali in evoluzione. Gli eventi storici recenti, caratterizzati da pandemie globali, crisi politiche, tensioni sociali e avanzamenti tecnologici rapidi, hanno significativamente influenzato la dimensione della fiducia nelle società contemporanee. La crescente polarizzazione politica e sociale ha anche influenzato la fiducia interpersonale. La ricerca di Putnam (2000) suggerisce che una società più frammentata e polarizzata può diminuire il senso di fiducia e coesione sociale. Inoltre, l'uso pervasivo dei *social media* ha cambiato il modo in cui le informazioni vengono condivise e consumate, influenzando la fiducia nelle fonti di informazione e, di conseguenza, nelle altre persone. La crescente diffusione di notizie false e di informazioni errate, particolarmente evidente durante i periodi elettorali e la pandemia, hanno sollevato dubbi sulla credibilità dei *media* tradizionali e alternativi. Tali sviluppi hanno spinto le persone a diventare più selettive e, in alcuni casi, più ciniche riguardo alle fonti da cui scelgono di informarsi, come sottolineato da Lazer *et al.* (2018).

1. La fiducia in ambito psico-sociologico

Il tema della fiducia ha rivestito un ruolo fondamentale nella ricerca psicologica fin dalla nascita della disciplina. Gli psicologi hanno esplorato questo concetto attraverso diverse lenti, tra cui lo sviluppo infantile, le

interazioni sociali, la psicologia clinica e le neuroscienze. La fiducia è stata concettualizzata come un costrutto multidimensionale che include almeno due componenti principali: la fiducia cognitiva e la fiducia emotiva. La fiducia cognitiva si riferisce alla convinzione razionale nella competenza e affidabilità di un'altra parte, mentre la fiducia emotiva emerge da sentimenti di sicurezza emotiva e connessione con l'altro. Questa distinzione è cruciale per comprendere come le persone stabiliscono e mantengono relazioni di fiducia in vari contesti, dall'ambito interpersonale a quello istituzionale. La fiducia è stata studiata attraverso diverse lenti teoriche, inclusa la teoria dei giochi, il condizionamento comportamentale e il modello di attaccamento (Kosfeld *et al.* 2005; Bowlby 1969). Questi approcci suggeriscono che la fiducia evolve come meccanismo adattivo per aumentare la cooperazione e ridurre l'incertezza nelle interazioni sociali (Fehr 2009).

Dal punto di vista della psicologia dello sviluppo, la fiducia è stata interpretata come una strategia adattiva che favorisce la cooperazione. La ricerca suggerisce che la capacità di stabilire legami di fiducia ha avuto un ruolo chiave nella sopravvivenza e nel successo delle comunità umane attraverso i millenni. Dunque, viene da evidenziare come sul piano sociale la fiducia rivesta un ruolo cruciale nel facilitare interazioni armoniose tra individui e istituzioni. Studi hanno evidenziato come un elevato grado di fiducia sociale sia correlato a una serie di esiti positivi, tra cui maggiore benessere collettivo, riduzione dei conflitti ed efficacia delle istituzioni pubbliche. Questo sottolinea l'importanza della fiducia non solo nelle relazioni personali ma anche nel tessuto più ampio della società. E proprio nella ricerca psicologica e sociologica contemporanea un argomento centrale è la relazione tra fiducia e benessere. Diversi studi hanno evidenziato come la fiducia, sia essa interpersonale, istituzionale, o sociale, giochi un ruolo cruciale nel promuovere il benessere individuale e collettivo. Questa relazione è mediata da vari meccanismi, tra cui la riduzione dello stress, l'incremento della cooperazione, e l'efficienza delle reti di supporto sociale. La fiducia interpersonale, che implica la credenza nella sincerità, integrità e affidabilità degli altri, è stata collegata a diversi aspetti positivi della salute mentale. Eric M. Uslaner, professore di scienze politiche presso l'Università del Maryland, ha esplorato ampiamente il concetto di fiducia nel suo *The Moral Foundations of Trust* (cfr. Uslaner 2002). La sua ricerca è incentrata

sulla fiducia come una disposizione morale radicata in una visione ottimistica della società. Lo studioso sostiene che la fiducia genera una sorta di "capitale morale" che riduce l'alienazione e aumenta il senso di appartenenza a una comunità. Secondo Uslaner la fiducia negli altri riduce lo stress mentale e favorisce la creazione di una rete stabile di relazioni che supporta l'individuo nei momenti di stress e di crisi. Nel contesto del suo studio sul capitale sociale e fiducia, Uslaner ha suggerito che la disuguaglianza sociale può alimentare sentimenti di esclusione e sfiducia, che a loro volta possono favorire la diffusione di teorie del complotto. Le persone che si sentono emarginate o escluse sono più propense a credere che "forze nascoste" controllino gli eventi, come un modo per dare senso alla loro percezione di ingiustizia e impotenza. Il complottismo, o la tendenza a credere in teorie del complotto, è un fenomeno che ha attirato l'attenzione di numerosi ricercatori interessati a comprendere le dinamiche della fiducia e della sfiducia nelle società contemporanee. L'interesse per questo tema si spiega con l'osservazione che le teorie del complotto possono erodere la fiducia nelle istituzioni, nei *media* e nella scienza, influenzando negativamente il tessuto sociale e la coesione comunitaria. Il significativo studio Van Prooijen-Douglas (2017) suggerisce che la credenza in teorie del complotto è legata non solo alla mancanza di fiducia, ma anche a una generale propensione verso il pensiero bisognoso di chiarezza e certezza. Questo desiderio di spiegazioni semplici per eventi complessi può portare gli individui a trovare più plausibili le teorie del complotto rispetto alle spiegazioni ufficiali, specialmente in contesti di incertezza sociale e politica. La diffusione di teorie del complotto può complicare gli sforzi di *governance*, specialmente in tempi di crisi, come dimostrato durante la pandemia di COVID-19, dove la diffusione di false informazioni ha avuto un impatto diretto sulla salute pubblica e sulle risposte politiche.

La letteratura scientifica evidenzia un legame complesso tra complottismo, fiducia e coesione sociale. Capire e affrontare le radici della sfiducia e del complottismo richiede un approccio olistico che consideri sia le dimensioni psicologiche individuali sia i fattori socio-economici e politici che possono influenzare la percezione della realtà e la fiducia nelle istituzioni. Gli interventi dovrebbero mirare a rafforzare la fiducia istituzionale e a promuovere un'informazione accurata e trasparente per contrastare

l'influenza destabilizzante delle teorie del complotto sulla società. Putnam (2000) ha dimostrato che società con alti livelli di capitale sociale e fiducia reciproca godono di migliori standard di salute, minor criminalità, e maggiore partecipazione politica. La fiducia facilita l'interazione sociale e rafforza il supporto comunitario, elementi essenziali per il benessere collettivo. Helliwell e Putnam hanno scoperto che la fiducia sociale definita come la credenza che la maggior parte delle persone sia affidabile, è un forte predittore del benessere individuale, al di là di altri fattori economici e personali, e hanno osservato che nei paesi con livelli più alti di fiducia sociale, le persone tendono a riportare livelli più elevati di felicità e soddisfazione nella vita. Questo suggerisce che il tessuto sociale e le relazioni interpersonali giocano un ruolo cruciale nel determinare il benessere generale di un individuo. Le loro analisi suggeriscono che politiche volte a rafforzare la fiducia e il capitale sociale potrebbero avere ampi benefici per la società, migliorando il benessere generale e la coesione sociale. Questo studio ha avuto un impatto significativo nel campo della psicologia sociale e delle politiche pubbliche, poiché ha evidenziato l'importanza di promuovere e mantenere la fiducia all'interno delle comunità per migliorare il benessere collettivo.

2. *La fiducia nella prospettiva della psicologia*

Le scienze psicologiche sostengono che la fiducia è uno stato originario della condizione umana in quanto non saremmo in grado di dare fiducia se non avessimo sperimentato un senso di sicurezza. Solo avendo fatto una originaria esperienza di sicurezza siamo in grado di dare fiducia e grazie a questa memoria di sicurezza ricevuta siamo in grado di concedere e dare fiducia. Nel contesto della psicologia moderna, comprendere la fiducia implica esplorare non solo le interazioni interpersonali ma anche i meccanismi cognitivi e affettivi che le sostengono (Jones & George 1998).

Il primo significativo riferimento alla fiducia si trova nei lavori del padre della psicoanalisi Sigmund Freud, che considerava la fiducia come parte integrante dello sviluppo affettivo e delle relazioni. Freud (1923) discute come la fiducia sia fondamentale nella prima fase dello sviluppo detta "fase orale", durante la quale il bambino impara a fidarsi delle figure di cura per la soddisfazione dei bisogni primari. Secondo M. Erikson, psicoterapeuta

statunitense, la prima fase dello sviluppo, che copre il primo anno di vita, è caratterizzata dalla crisi di "fiducia vs. sfiducia". In questa prima fase, il neonato dipende completamente dal *caregiver* (figura di attaccamento), principalmente i genitori, per la soddisfazione delle sue esigenze di base come nutrimento, cure, comfort e affetto. Erikson sosteneva che, se i bisogni fondamentali del bambino sono consistentemente soddisfatti dai *caregivers*, il bambino svilupperà una sensazione di fiducia verso il mondo che lo circonda. Se i *caregivers* sono inaffidabili o non riescono a soddisfare i bisogni del bambino, questo può risultare in una sensazione di sfiducia (cfr. Erikson 1950). J. Bowlby, psicoanalista britannico del XX secolo**,** con la sua teoria dell'attaccamento (cfr. Bowlby 1969), amplia ulteriormente il concetto di fiducia nel contesto dello sviluppo, postulando che una relazione di attaccamento sicura tra un bambino e il suo *caregiver* principale sia cruciale per lo sviluppo di una fiducia di base. Un attaccamento sicuro permette al bambino di sentirsi sicuro e protetto, facilitando un'esplorazione più libera e fiduciosa dell'ambiente circostante, e predisponendolo allo sviluppo di relazioni sane in età adulta. Bambini con attaccamenti sicuri mostrano maggiore resilienza, autostima e capacità di formare relazioni sane e stabili in età adulta (Sroufe *et al.* 2005). La teoria dell'attaccamento di Bowlby ha avuto profonde implicazioni nel campo della psicoterapia. Approcci terapeutici come la Terapia Focalizzata sull'Emozione e la Terapia dell'Attaccamento per adulti si basano sui principi della teoria dell'attaccamento, cercando di riparare modelli operativi disfunzionali attraverso la costruzione di relazioni terapeutiche basate sulla fiducia (Johnson, 2004).

Donald W. Winnicott, altro psicoanalista britannico ed anche pediatra, ha avuto un impatto significativo sulla psicologia dello sviluppo, soprattutto per quanto riguarda la comprensione del ruolo della fiducia nelle prime fasi della vita di un individuo. Winnicott ha teorizzato che il benessere dello sviluppo infantile dipende fortemente dalla presenza di un "ambiente sufficientemente buono". Winnicott sostiene che la capacità di una madre di adattarsi alle esigenze del suo bambino, di fare da specchio alle sue emozioni, è cruciale per lo sviluppo di una capacità di vivere in modo creativo e pieno (cfr. Winnicott 1965). Uno dei contributi più noti di Winnicott alla psicologia dello sviluppo è il concetto di oggetti transizionali, che descrive come i primi

"non-io" possedimenti che un bambino adotta (come una coperta o un orsacchiotto), che giocano un ruolo critico nel processo di sviluppo della fiducia (cfr. Winnicott 1953). Questi oggetti aiutano il bambino a navigare la transizione dalla dipendenza totale verso un senso di autonomia. L'oggetto transizionale funge da consolazione nelle assenze della madre, permettendo al bambino di sviluppare una sensazione di fiducia nei confronti del mondo esterno. Winnicott (1960) enfatizza che "una buona esperienza abbastanza precoce è quello che dà a ciascuno la capacità di affrontare il fallimento senza essere devastato". Negli anni '70 e '80, la ricerca psicologica ha iniziato a esplorare la fiducia da una prospettiva cognitiva. J.B. Rotter, psicologo statunitense, ha sviluppato il concetto di fiducia interpersonale come tratto di personalità, misurabile attraverso il suo *Interpersonal Trust Scale* (cfr. Roter 1971). Questo strumento valuta varie dimensioni della fiducia, inclusa la fiducia nelle persone in generale, la fiducia nelle istituzioni, la fiducia nelle informazioni e la fiducia nella propria comunità. La scala di Rotter è stata utilizzata in altri numerosi studi per esplorare come la fiducia influenzi comportamenti come la cooperazione, la conformità e la vulnerabilità alle influenze sociali. Nel suo articolo intitolato "Generalized Expectancies for Interpersonal Trust" sull' *American Psychologist*, in cui ha delineato la sua teoria della fiducia interpersonale, Rotter descrive la fiducia come una generalizzazione delle aspettative che le persone formano basandosi sulle loro esperienze passate ed inoltre ha evidenziato che le persone con un alto livello di fiducia tendono ad avere esperienze di vita più positive e sono più propense a rischiare nelle relazioni interpersonali rispetto a quelle con bassi livelli di fiducia. Attraverso questi studi, Rotter ha fornito una base teorica ed empirica per ulteriori indagini sulla natura e gli effetti della fiducia nelle relazioni interpersonali, sottolineando come sia un costrutto cruciale per comprendere la dinamica sociale umana. Nei suoi studi sullo sviluppo infantile, M. Tomasello, psicologo dello sviluppo e antropologo cognitivo, ha indagato sull'origine e la natura della cooperazione umana, sulla comunicazione e fiducia tra gli esseri umani, in particolare nei bambini. Un focus particolare del suo lavoro è su come i bambini sviluppano concetti sociali come fiducia e intenzionalità condivisa, che sono fondamentali per la cooperazione e le interazioni sociali. I suoi lavori forniscono *insights* significativi su come la fiducia si inserisca nel contesto più ampio della

cooperazione e dell'interazione sociale tra esseri umani. Nei suoi studi, Tomasello sostiene che i bambini mostrano già da piccoli una predisposizione naturale alla cooperazione e all'empatia, capacità che sono essenziali per lo sviluppo di relazioni di fiducia. Tomasello ha esplorato ampiamente il concetto di "intenzionalità condivisa" che è strettamente legato alla fiducia, riferendosi alla capacità umana di condividere stati mentali, come le intenzioni e le attenzioni, con gli altri. Attraverso numerosi esperimenti che utilizzano giochi e attività di laboratorio, Tomasello ha osservato direttamente il comportamento cooperativo e di fiducia nei bambini. e come questi ultimi interagiscono tra loro e con gli adulti in contesti strutturati per valutare la loro propensione alla cooperazione e alla fiducia (Tomasello *et al.* 2005). Uno dei principali contributi di Tomasello alla comprensione della fiducia si trova nel contesto della sua teoria sulla cognizione sociale; in particolare, nel suo libro *Why We Cooperate* (Tomasello 2009), esamina come i bambini si impegnano in atti di aiuto e condivisione, suggerendo che queste azioni sono guidate da un senso di appartenenza a un gruppo e da un'intenzione condivisa di raggiungere un obiettivo comune. Questa capacità di coordinare le azioni e gli obiettivi può essere vista come una manifestazione precoce della fiducia. Nel lavoro *A Natural History of Human Thinking* (Tomasello 2014), egli esamina come le pratiche collaborative, radicate nella fiducia reciproca abbiano contribuito significativamente all'evoluzione cognitiva e sociale dell'uomo. La fiducia, come componente essenziale della cooperazione umana, distingue gli esseri umani dagli altri primati e la capacità di cooperare e fidarsi degli altri ha offerto vantaggi evolutivi significativi nella storia umana.

2. *La fiducia nella prospettiva neuroscientifica*

Negli ultimi decenni, l'avvento e il progresso delle neuroscienze hanno permesso una comprensione più profonda dei substrati neurali coinvolti nella fiducia. Studi neuroscientifici hanno iniziato a esplorare come specifiche aree cerebrali e circuiti neurali siano coinvolti nella generazione e regolazione della fiducia. Passaggio importante è stato l'integrazione di tecniche come l'*imaging* a risonanza magnetica funzionale (fMRI) per studiare in vivo l'attività cerebrale durante compiti di fiducia. Lo studio

intitolato "Neural correlates of trust" (cfr. Krueger *et al*. 2007) rappresenta un importante contributo alla comprensione delle basi neurali della fiducia interpersonale; pubblicato su *Proceedings of the National Academy of Sciences*, ha utilizzato l'*imaging* a risonanza magnetica funzionale (fMRI) per esaminare le aree cerebrali attivate durante decisioni di fiducia in contesti di interazione sociale. L'obiettivo principale di Krueger e colleghi era di identificare le regioni del cervello coinvolte nella decisione di fidarsi di altri individui. La ricerca è stata incentrata sul "Gioco del Dilemma del Prigioniero", una situazione sperimentale utilizzata frequentemente per studiare cooperazione e fiducia, dove due giocatori decidono se cooperare o tradire l'altro per ottenere un vantaggio personale. Nello studio, i partecipanti giocavano ripetutamente al "Dilemma del Prigioniero" mentre erano sottoposti a scansione fMRI. Questo *setup* permetteva ai ricercatori di osservare l'attività cerebrale in tempo reale mentre i partecipanti prendevano decisioni basate sulla fiducia o sulla defezione. Le decisioni di fiducia erano quelle in cui un giocatore sceglieva di cooperare, sperando che l'altro giocatore facesse lo stesso, nonostante il rischio di essere tradito. Lo studio ha indicato anche che le decisioni di fiducia non sono semplicemente reazioni emotive, ma risultano da un complesso processo di valutazione che bilancia rischio e ricompensa.

Parallelamente, le teorie dell'apprendimento hanno fornito spiegazioni su come la fiducia si sviluppa attraverso meccanismi di condizionamento e apprendimento sociale. Bandura (1977), con la sua teoria dell'apprendimento sociale, ha enfatizzato il ruolo dell'osservazione e dell'imitazione nell'apprendimento dei comportamenti di fiducia, suggerendo che gli individui apprendono a fidarsi osservando i modelli di comportamento all'interno del loro ambiente sociale. Nel campo della psicologia dell'educazione, la fiducia è frequentemente citata come un elemento fondamentale per un efficace processo di apprendimento. Mary Helen Immordino-Yang, ricercatrice di spicco nel campo delle neuroscienze cognitive ed educative, con un particolare interesse per l'intersezione tra emozioni, apprendimento sociale e sviluppo cognitivo, ha contribuito significativamente alla comprensione di come le emozioni e le esperienze sociali influenzino l'apprendimento e il processo decisionale. Nel suo lavoro, Immordino-Yang esplora come le emozioni influenzano il ragionamento e la

capacità decisionale, processi intimamente legati alla fiducia. Ad esempio, nei suoi studi sulle basi neurali della compassione e dell'ammirazione, ha mostrato come queste emozioni profonde attivino aree del cervello coinvolte nel pensiero metaforico e nella riflessione profonda, componenti essenziali per la costruzione della fiducia interpersonale (cfr. Immordino-Yang-McColl-Damasio-Damasio 2009). La sua ricerca sulle basi neurali dell'emozione sociale e dell'autoconsapevolezza offre spunti preziosi sull'importanza della fiducia nelle relazioni educative e sociali. I suoi studi suggeriscono che la fiducia è non solo un fenomeno psicologico ma ha profonde radici neurobiologiche che giocano un ruolo essenziale nella regolazione delle interazioni sociali e nell'apprendimento emotivo. Dal punto di vista educativo, Immordino-Yang enfatizza l'importanza di un ambiente di apprendimento che nutra fiducia e sicurezza. Sostiene che gli educatori dovrebbero essere consapevoli di come le emozioni influenzano il cervello degli studenti e di come un ambiente emotivamente sicuro possa facilitare l'apprendimento più efficace e uno stato di benessere. La fiducia assume un ruolo cruciale per promuovere un ambiente educativo che sia emotivamente e cognitivamente stimolante. La comprensione che fiducia e apprendimento sono intimamente legati ai processi neurobiologici apre nuove vie per strategie educative che valorizzano le relazioni emotive come fondamento dell'apprendimento. Questo implica un ripensamento delle pratiche pedagogiche, considerando la fiducia non solo come un valore sociale ma anche come una componente integrante del processo educativo basato su solide basi scientifiche.

3. Come educare alla fiducia

Lo stile comunicativo nell'educazione dei genitori, insegnanti ed educatori solitamente viene attuato attraverso la sottolineatura negativa degli aspetti da migliorare nei comportamenti dei figli/educandi. In questo caso l'adulto è pronto ad intervenire con rimproveri, mentre il comportamento adeguato del figlio passa il più delle volte inosservato. Abbiamo potuto riscontrare nel nostro lavoro con i genitori la presenza di un atteggiamento di questo tipo: "se mio figlio si comporta bene non ha fatto altro che il suo dovere, è così che dovrebbe sempre fare, quindi non c'è bisogno di mostragli nessun apprezzamento". Questo atteggiamento

costituisce un ostacolo ad un efficace stile educativo genitoriale per due motivi. In primo luogo, ciò influisce sulla qualità del rapporto esistente tra genitori e figli, in quanto risulta notevolmente ridotta la quantità di tempo trascorsa ad interagire positivamente, mettendo così a rischio una positiva piattaforma relazionale. In secondo luogo, accade frequentemente che l'attenzione, anche se manifestata sotto forma di rimprovero, sia di rinforzo per i figli portando così ad un incremento di quei comportamenti negativi che si vorrebbero reprimere o modificare (Formella-Ricci 2010).

Tutti i figli dal comportamento "difficile" o in "difficoltà" sono spesso dei figli scoraggiati: con loro l'incoraggiamento è il metodo migliore. Fintanto che il bambino o il ragazzo ha fiducia nelle proprie capacità, non ha bisogno di ricorrere a metodi e comportamenti distruttivi per trovare la soddisfazione dei suoi bisogni e per l'attuazione di comportamenti positivi. È lo scoraggiamento che spinge alla distruttività. Ogni bambino e ragazzo vorrebbe essere "buono" ed è "cattivo" solo se non trova il modo di riuscire ad affrancarsi. I figli continueranno a presentare problemi finché i nostri metodi educativi costituiranno solo una serie di esperienze scoraggianti (Formella-Ricci 2013). L'iperprotezione e l'indulgenza hanno il medesimo effetto scoraggiante che hanno la severità, l'umiliazione, la critica e la punizione, poiché privano i figli di fare le necessarie esperienze per provare le proprie forze e le proprie capacità di superare le difficoltà e rendersi autonomi. Il figlio privato di tale esperienza impara a dipendere dagli altri ad avere poca sicurezza ed autostima. Le sole critiche e rimproveri continui non aumentano né la fiducia né promuovono un autentico e stabile cambiamento.

È difficile, infatti, che vengano rilevati e sottolineati i comportamenti positivi delle persone, mentre è più facile evidenziare quelli negativi. Purtroppo quando vogliamo aiutare un figlio, non sappiamo fare altro che sottolineare i suoi errori e le sue difficoltà.

È raro che un figlio modifichi un comportamento che è stato oggetto di critiche, anzi tenderà a sentirsi visto solamente in quella determinata maniera e sarà portato a consolidare e confermare proprio quel comportamento che un genitore vorrebbe modificare. Solo chi ha fiducia nel figlio, chi riesce a vedere il positivo che è in lui, può riuscire ad incoraggiarlo (Maggi-Ricci 2021).

Questo tema a noi molto caro è un aspetto centrale nei nostri corsi ai genitori che si fonda su quello che è un punto cardine della pedagogia e del sistema educativo salesiano. Infatti, Don Bosco diceva:

> In ogni giovane c'è un punto accessibile al bene. Dovere primo dell'educatore è di cercare questo punto, questa corda sensibile del cuore (Don Bosco, MB, V, 31: 367).

Purtroppo, questo sistema è poco presente nei diversi contesti educativi, un esempio concreto di questo è il momento in cui i genitori ritirano la pagella del figlio che ha, per esempio, tutti sette e un cinque in filosofia, tornati a casa, gli dicono: "Ma quel cinque in filosofia?!". Un altro esempio è quando un figlio fa dieci cose corrette, il genitore non dice niente, mentre se ne fa una sbagliata, interviene subito chiedendogli spiegazioni e rimproverandolo. In questi due esempi i genitori sottolineano, inconsapevolmente, solo gli aspetti negativi dei figli, mettendo in evidenza soltanto le cose che non vanno, dando per scontato e dovuti gli aspetti positivi dei comportamenti di essi. La stessa cosa succede tra marito e moglie, insegnante e alunno, amici o colleghi di lavoro, ecc.: non interveniamo quando si comportano in modo positivo ma evidenziamo e sottolineiamo subito i loro comportamenti negativi o inadeguati. Questo sistema è condiviso anche da un'altra importante agenzia educativa come la scuola; infatti, la scuola convoca un genitore solamente ed esclusivamente per riferire e sottolineare aspetti negativi di tipo didattico o comportamentale dei propri alunni arrivando all'assurda frase di molti insegnanti, rispetto ai colloqui con i genitori di alunni bravi: "Signora, ma cosa è venuta a fare; non ho niente da dirle!".

Riteniamo indispensabile rompere con questa modalità di comunicazione e abitudine relazionale che vede e sottolinea solo le cose che non vanno, gli aspetti negativi che si traducono in abitudini educative automatizzate e non efficaci. Dobbiamo ricostruire un sistema educativo in cui viene esaltata e sottolineata la positività dell'altro. Imparando a evidenziare gli aspetti positivi, diventiamo persone che si sentono e stanno meglio con sé stesse e con gli altri.

Può essere utile iniziare facendo un monitoraggio del proprio stile di interazione, annotando ogni giorno, ogni volta che si attua una attenzione positiva o negativa verso i figli. Un modo semplice per fare questo consiste

nell'annotare durante una giornata con un segno + per ogni commento positivo che rivolgiamo ai figli, mentre con un segno – per ogni rimprovero o minaccia. Dopo qualche giorno avremo una fotografia del nostro stile di interazione con i figli, sarà allora più facile porre attenzione nel bilanciare il nostro modo di entrare in relazione con loro.

Sottolineare e vedere un figlio quando attua un comportamento adeguato, dovrebbe costituire la prassi educativa di ogni genitore/educatore. Infatti, solo così possiamo ottenere un incremento dei comportamenti positivi e un ridimensionamento di quelli negativi.

Molti genitori pensano che le gratificazioni positive siano esclusivamente di tipo materiale; invece, numerose esperienze educative dimostrano che i rinforzi positivi più significativi per i figli risultano essere:

- l'attenzione del genitore che il figlio riesce a suscitare con le sue condotte positive;
- i segnali di affetto e stima;
- il riconoscimento di essere una persona responsabile e capace;
- il fare esperienze condivise con i genitori.

Affinché questi riconoscimenti positivi siano efficaci, però, dobbiamo rispettare alcune regole. In primo luogo, attuarli non appena è stato emesso il comportamento adeguato. Se aspettiamo troppo, infatti, il figlio non sarà più in grado di cogliere il collegamento tra l'azione compiuta e la sottolineatura positiva di ciò che ha fatto. In secondo luogo, dobbiamo adottare dei riconoscimenti specifici, concreti e veritieri. Ad esempio, è del tutto inutile dire continuamente al figlio: "Ma che bravo!", "Quanto sei intelligente", etc. Infatti, queste oltre a suonare come frasi di circostanza, non permettono di comprendere quale specifico comportamento o qualità vengono apprezzate. Piuttosto, risulta efficace, essere molto precisi e circoscritti "Sono fiero di te il tuo compito è fatto molto bene", "Prima mentre giocavi ho osservato come sei riuscito a mettere pace tra i tuoi compagni sono molto orgoglioso di te", "Sei stato bravo a rimettere in ordine la tua scrivania", e tante altre di simil tono.

Certo, genitori che non hanno fiducia in se stessi e non si sentono competenti sul piano educativo non possono essere fonte d'incoraggiamento. Solo sentendosi sicuri della propria esperienza e abilità, essi possono aiutare il figlio a superare le difficoltà e comunicargli il positivo.

Riferimenti bibliografici

Adams, J.S.
(1965) *"Inequity in social exchange", Advances in Experimental Social Psychology*, Vol 2, 267-299.

Bandura, A.
(1977) *Social learning theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ.

Bowlby, J.
(1969) *Attachment and loss*, Basic Books, New York.

Devine, D., Gaskell, J., Jennings, W., & Stoker, G.
(2021) "Trust and the Coronavirus Pandemic: What are the Consequences of and for Trust? An Early Review of the Literature", *Political Studies Review*, 19(2): 274-285. https://doi.org/10.1177/1478929920948684

Douglas, K. M., Sutton, R. M., & Cichocka, A.

(2017) "The psychology of conspiracy theories", *Current Directions in Psychological Science*, 26(6): 538-542. https://doi.org/10.1177/0963721417718261

Erikson, E. H.
(1950) *Childhood and Society*, W. W. Norton & Company, New York, NY.

Fehr, E.
(2009) "On the economics and biology of trust", *Journal of the European Economic Association*, Vol**.** 7, Issue 2-3 p. 235-266.

Formella, Z., Ricci A.
(2010) *Educare insieme. Aspetti psico-educativi nella relazione genitori – figli*, Elledici, Torino.

Formella, Z., Ricci A.
(2013) *Bambini facili o difficili? Dal carattere all'educazione familiare*, Anicia, Roma.

Freud, S.
(1923). *L'ego e l'id*. In J. Strachey et al. (Trad.), L'edizione standard delle opere psicologiche complete di Sigmund Freud, volume XIX. Londra: Hogarth Press.

Fukuyama, F.
(1995) *Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity*, Simon & Schuster, New York, NY.

Helliwell, J. F., Huang, H., & Wang, S.
(2014) "Social capital and well-being in times of crisis", *Journal of Happiness Studies*, 15(1): 145-162. https://doi.org/10.1007/s10902-013-9441-z

Hetherington, M., & Rudolph, T.
(2015) *Why Washington Won't Work: Polarization, Political Trust, and the Governing Crisis*, University of Chicago Press, Chicago.

Horvath, A.O., & Greenberg, L.S.
(1989) "Development and validation of the Working Alliance Inventory", *Journal of Counseling Psychology*, vol. 64, 223-233.

Immordino-Yang, M. H., & Damasio, A.
(2007) "We Feel, Therefore We Learn: The Relevance of Affective and Social Neuroscience to Education", *Mind, Brain, and Education* 1(1): 3-10. https://doi.org/10.1111/j.1751-228X.2007.00004.x

Immordino-Yang, M. H., Christodoulou, J. A., & Singh, V.
(2012) "Rest Is Not Idleness: Implications of the Brain's Default Mode for Human Development and Education", *Perspectives on Psychological Science*, 7(4): 352-364. https://doi.org/10.1177/1745691612447308

Immordino-Yang, M. H., McColl, A., Damasio, H., & Damasio, A.
(2009) "Neural correlates of admiration and compassion", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(19): 8021-8026. https://doi.org/10.1073/pnas.0810363106

Immordino-Yang, M.H.
(2011) "Implicazioni delle neuroscienze affettive e sociali per la teoria educativa", *Filosofia e teoria dell'educazione*, 43 (1): 98-103.

Johnson, S. M.
(2004) *The practice of emotionally focused couple therapy: Creating connection*, Brunner-Routledge, New York.

Jones, GR e George, JM (1998). *L'esperienza e l'evoluzione della fiducia: implicazioni per la cooperazione e il lavoro di squadra*. Accademia di revisione della

gestione,3,531-546.
https://doi.org/10.5465/amr.1998.926625

King-Casas, B., Tomlin, D., Anen, C., Camerer, C.F., Quartz, S.R., & Montague, P.R.
(2005) "Getting to know you: Reputation and trust in a two-person economic exchange", *Science*, 308 (5718), 78-83. [doi: 10.1126/science.1108062].

Kosfeld, M., Heinrichs, M., Zak, P.J., Fischbacher, U., & Fehr, E.
(2005) "Oxytocin increases trust in humans", *Nature*, Vol 435|2 June 2005|doi:10.1038/nature03701

Krueger, F., McCabe, K., Moll, J., Kriegeskorte, N., Zahn, R., Strenziok, M., Heinecke, A., & Grafman, J.
(2007) "Neural correlates of trust", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(50): 20084-20089. https://doi.org/10.1073/pnas.0710103104

Lazer, D. *et al.*
(2018) "The science of fake news", *Science*, 359(6380): 1094–1096.https://doi.org/10.1126/science.aao2998

Maggi, M., Ricci A.
(2021) *Educare alla genitorialità. Manuale operative a uso formative e autoformativo per potenziare e sostenere le competenze genitoriali*, Franco Angeli, Milano.

Mayer, R. C., Davis, J. H., & Schoorman, F. D.
(1995) "An integrative model of organizational trust", *Academy of Management Review*, 20(3): 709-734.https://doi.org/10.5465/amr.1995.95080 80335

McKnight, D. H., Cummings, L. L., & Chervany, N. L.
(1998) "Initial trust formation in new organizational relationships", *Academy of Management Review*, 23(3): 473-490.

Putnam, R. D.
(2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York.

Putnam, R. D.

(2007) "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century", *Scandinavian Political Studies*, 30(2): 137-174. https://doi.org/10.1111/j.1467-9477.2007.00176.x

Rothstein, B.
(2021) *The Quality of Government: Corruption, Social Trust, and Inequality in International Perspective*, University of Chicago Press, Chicago.

Rotter, J. B.
(1967) "A new scale for the measurement of interpersonal trust", *Journal of Personality*, 35(4): 651-665.

Rotter, J. B.
(1971) "Generalized expectancies for interpersonal trust", *American Psychologist*, 26(5): 443-452. https://doi.org/10.1037/h0031464.

Rotter, J. B.
(1980) "Interpersonal trust, trustworthiness, and gullibility", *American Psychologist*, 35(1): 1-7.

Rousseau, D.M., Sitkin, S.B., Burt, R.S., & Camerer, C.
(1998) "Not so different after all: A cross-discipline view of trust", *Academy of Management Review*, vol.23, n.3. https://doi.org/10.5465/amr.1998.926617

Singer, T., Kiebel, S.J., Winston, J.S., Dolan, R.J., & Frith, C.D.
(2006) "Brain responses to the acquired moral status of faces", *Neuron*, 41(4), 653-662.

Singer, T., Seymour, B., O'Doherty, J., Kaube, H., Dolan, R. J., & Frith, C. D.
(2006) "Empathic neural responses are modulated by the perceived fairness of others", *Nature*, 439(7075): 466-469.

Sroufe, L. A., Egeland, B., Carlson, E., & Collins, W. A.
(2005) *The development of the person: The Minnesota study of risk and adaptation from birth to adulthood*, Guilford Press, New York.

Tapscott, D., & Tapscott, A.
(2016) "*Rivoluzione Blockchain: come la tecnologia dietro Bitcoin sta cambiando il denaro, gli affari e il mondo*", Pinguino, New York. https://www.amazon.com/Blockchain-Revolution-Technology

Tomasello, M.
(2009) *Why we cooperate*, Boston Review Books, Boston.

Tomasello, M., Carpenter, M., Call, J., Behne, T., & Moll, H.
(2005) "Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition", *Behavioral and Brain Sciences*, 28(5): 675-691. https://doi.org/10.1017/S0140525X05000129.

Uslaner, E. M.
(2002) *The moral foundations of trust*, Cambridge University Press, Cambridge.

Van Prooijen, J.-W., & Douglas, K. M.
(2017), "Conspiracy theories as part of history: The role of societal crisis situations" *Memory Studies*, 10(3): 323-333. https://doi.org/10.1177/1750698017701615.

Wilkinson, R., & Pickett, K.
(2017) *The Inner Level: How More Equal Societies Reduce Stress, Restore Sanity and Improve Everyone's Well-being*. Penguin Books, London.

Winnicott, D. W.
(1953) "Transitional objects and transitional phenomena—A study of the first not-me possession", *International Journal of Psycho-Analysis*, 34: 89-97.

Winnicott, D. W.
(1960) "The theory of the parent-infant relationship", *International Journal of Psycho-Analysis*, 41: 585-595.

Winnicott, D.W.
(1965) *The Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London.

Zuboff, S.
(2019) *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York.

SReF 1/1 (2024): 27-52

La fiducia annientata dal fantasma dell'autorità

MARCO CAPRI *

Ogni generazione intrattiene con le precedenti e le successive un dibattito sul senso e sulla visione della realtà, di cui stabilisce essa stessa il terreno. Le istituzioni culturali, quali scuole e università, si configurano come luoghi privilegiati per tracciare il *limes* di questo terreno; spazi di verità garantita – almeno per chi li abita da docente – nei quali un linguaggio si autorizza a fissare i termini del senso.

È negli stessi luoghi, tuttavia, che ogni epoca e ogni cultura incontrano un eccellente rivelatore della parzialità di questo stesso linguaggio e della sua insufficienza. La nuova generazione che si forma, infatti, lo fa anzitutto constatando che c'è un *altrove*, esterno al linguaggio del proprio tempo, che vale la pena esplorare. È questa mancanza che i giovani prendono sul serio; è qui, in questa situazione culturale per loro limitata e limitante, che prendono corpo i loro desideri e i loro rischi. È a partire da questa parzialità che la nuova generazione cerca Dio e lo trova ancora, che sperimenta la fiducia come condizione di possibilità di una relazione con l'altro, sia esso Dio o i propri fratelli. O almeno così dovrebbe essere.

Questo rapporto tra generazioni avrebbe, dunque, la fisionomia di una frattura che genera un dibattito, sempre caratterizzato dai mille accessi possibili, tutti orientati verso un'antropologia o una intera filosofia. Eterna, ritorna la stessa domanda: dov'è l'uomo, la sua verità, la sua storia?

* mrccapri@gmail.com. Docente di *Religione Cattolica* presso il Liceo Scientifico Statale "G. Keplero", Roma.

Qualcosa tuttavia deve trovarsi all'origine di questo confronto, deve costituire le condizioni di possibilità del suo istaurarsi: un rapporto di fiducia tra i due dialoganti nei quali ciascuno scommette sulla capacità e l'onesta dell'altro. Anche un'indagine su questa fiducia basilare, che tiene ferma la convinzione che si possa e si debba intraprendere questo dibattito tra generazioni è uno dei risvolti possibili della questione dell'uomo e della sua realtà.

Questa domanda iniziale non interroga solamente gli altri; è, per un uomo di aula, domanda interna. Essa è radicale, fonda e circoscrive il luogo semantico dove un docente pretende di esistere. Si pone in questi termini: «si può trasmettere sapere senza prima generare fiducia?».

Tale questione coinvolge necessariamente molti aspetti ulteriori che non saranno trattati qui. La possiamo affrontare secondo la forma particolare che essa assume per noi, senza tuttavia rompere la sua solidarietà con le altre domande che implica. Essa si rivelerà allora come fuoco prospettico, come punto di fuga dal quale gettare uno sguardo sulla realtà del presente.

La nostra posizione di insegnanti indica a ciascuno il luogo in cui incontriamo questo problema: essa ci evita considerazioni e soluzioni universali e quindi valide per nessuno. Parliamo da un luogo specifico che definisce ed è definito da un ruolo: quello di docenti. Domandarsi se e come generare fiducia nelle generazioni che incontriamo, significa allo stesso tempo chiedersi chi siamo e quale servizio possiamo rendere. Proprio questo interrogativo esistenziale diventa il caso specifico della nostra analisi che ci proibisce di eclissare i nostri problemi dietro punti di vista generici. Ma, poiché ogni indagine è sempre intrapresa con e di fronte agli altri, in ogni sua tappa ritroverà come termini propri le diverse realtà che implica: il presente delle giovani generazioni, le istituzioni e il loro ruolo, la Chiesa.

Riflettendo sulla fiducia come condizione di possibilità della trasmissione del sapere e del confronto tra generazioni speriamo di operare una più stretta partecipazione ad un compito comune: porre un atto di lucidità su queste problematiche – reali perché particolari – che non possono in alcun modo essere rinchiuse nei confini di una semplice meditazione privata.

1. Leggende e archeologie di una crisi

Se anche gli rifiutassimo il diritto di esistere, la mancanza di fiducia, soprattutto da parte delle nuove generazioni, è, anzitutto, un fatto. Esiste, constatabile oggi in molti luoghi della nostra geografia sociale, indice di nuove esperienze e di equilibri che cambiano (cfr. Le Bon 2013; Flusser 2004; Hardt-Negri 2002; Han 2021).

Si moltiplicano le descrizioni fenomenologiche del presente dei giovani e di come essi affrontino il futuro. Vittime della sola logica dell'efficienza e del profitto, cui oggi è stata piegata anche quella del merito (cfr. Sandel 2020), seguono spasmodicamente un ideale di successo a buon mercato, per essi unica garanzia di compimento.

La loro dimensione relazionale, proiettata quasi esclusivamente nel mondo virtuale, costruisce un «mondo sfarinato» (De Bertolis 2024: 525) che sostituisce l'*essere insieme* con lo *stare con*. Nuovi abitanti dello spazio digitale, riuniti in puro anonimato, non costituiscono una folla, di solito associata attorno ad un preciso ideale, ma una «massa» (Han 2015: 22). Dietro ogni *post*, ogni foto e ogni *like*, lavorano all'ottimizzazione di sé.

> Il *socius* cede il passo al *solus*; non la moltitudine, quanto piuttosto la *solitudine* contraddistingue la forma sociale odierna, sopraffatta dalla generale disgregazione del comune e del collettivo. La solidarietà scompare: la privatizzazione si estende fino all'anima. L'erosione del collettivo rende sempre più improbabile un agire comune» (Han 2015: 27).

Non è questo un segno evidente della mancanza di fiducia? Mancano punti fermi sui quali saldare la propria identità. È il tempo dello slogan, dell'emozione, del sensazionalistico, durante il quale conta stuzzicare la suscettibilità o l'indignazione (cfr. Delpini 2018). È il tempo che non si dà tempo, è il tempo dell'immediatezza e dell'impazienza in cui riflessione, dolore e ogni forma di mediazione e rappresentazione sono considerate come un inefficiente ristagno di tempo (cfr. Han 2017). Si avvera così quanto De Certeau intuiva all'indomani dei movimenti del '68:

> I «valori» svuotati, a cui non si crede più, diventeranno una retorica, divisa di apparato per una solidarietà (o una complicità?) tra interessi particolari. Le grandi parole come «libertà», «nazione» o «democrazia» finiranno per nascondere unicamente il cadavere di ciò che

> designavano. O meglio, finiranno per funzionare come un linguaggio figurato per un'altra cosa, che ognuno comprenderà assai bene e sui quali ci si intenderà da lì in poi: «Arricchiamoci» (De Certeau 2020: 79).

Questo nuovo accordo ha come unico imperativo il consumo.

All'origine di questa grande crisi, che è anzitutto crisi di fiducia nel futuro, in se stessi, nelle istituzioni e da ultimo in Dio, comunemente si pone, e non a torto, la fine delle grandi narrazioni che hanno sostenuto le ideologie del secolo scorso (cfr. De Bertolis 2024: 522-524). La loro scomparsa ha segnato l'inizio di quella che Bauman definiva «società liquida» (cfr. Bauman 2011) della quale il dilagare della tecnologia digitale ha enfatizzato gli effetti. La «Radiografia della nostra condizione spirituale» (Salmann 2009: 26-46) che Elmar Salmann propone interrogandosi sulle possibilità di una Chiesa del domani, approfondisce con perizia questa analisi. Le situazioni che il teologo benedettino vedeva mettere in difficoltà la Chiesa e il suo annuncio oggi mostrano una crisi ben più generalizzata cui non si può sottrarre nessuna istituzione politica o religiosa che sia: lo Stato, la scuola, le università, i partiti sembrano accomunati da uno stesso destino che vede come inutile ogni forma di mediazione. Oggi un prete non gode di meno fiducia rispetto ad un politico o ad un professore e le motivazioni sono profondamente radicate nei mutamenti filosofici e metafisici che hanno segnato il nostro tempo.

Fondamentalmente ad un pensiero sostanziale si è sostituito un pensiero strutturale. Non è più l'oggettività del reale basato sulla forma dell'essere a consentire una sistemazione del mondo, una classificazione degli enti e una narrazione della storia: «non si da più nulla di centrale, nessun narratore, nessuna oggettività [...], piuttosto tutto ricade sulla prospettiva e sul sentimento temporale dell'osservatore, dai quali dipende che cosa si offra a lui di obiettività» (Salmann 2009: 36). Nasce così un mondo strutturato, forgiato da un montaggio per il quale ogni sguardo racconta una scena diversa: ognuno tiene insieme un'intera gamma di possibili ottiche e correlazioni. «Il nostro mondo è un mondo strutturale, non gerarchico, un mondo non più caratterizzato da differenze essenziali» (Salmann 2009: 44).

L'unica logica che sostiene questa nuova sistematizzazione del reale è quella del funzionalismo. Non è più la persona a nobilitare il ruolo che riveste nella realtà, è piuttosto il contrario: il ruolo garantisce uno spazio nella società. La fisionomia di un mestiere forgia l'identità secondo una falsificazione che riduce tutto al servizio che si presta, a quanto si produce, a quanto si guadagna[1]. Con queste premesse l'ideale democratico ha rotto i propri argini:

> al momento non soltanto viene politicamente applicato, ma ci è migrato nell'anima. L'anima stessa è diventata "parlamento", con molte frazioni; noi pensiamo e sentiamo in modo multiprospettico, democratico. Non si tratta dunque solo di una forma esterna di ordine, ma la democrazia è divenuta una forma interna di percezione (Salmann 2009: 31).

Ciò che è "normale" lo decide la maggioranza e non la natura (cfr. De Bertolis 2011), ed è forse per questo che oggi la democrazia non gode più della sua miglior salute, sferzata dai venti della demagogia.

Se la psicologia è vista come l'unica disciplina in grado di districare la complessa struttura dell'anima impigliata tra il groviglio di norme etiche e istinti, la sociologia è l'unica che può offrire una disamina differenziata di questa società complessa dove ogni osservatore rivendica una molteplicità di significati possibili per una stessa immagine.

Non stupisce allora che si moltiplichino le indagini sociologiche anche sui giovani, sulla Chiesa o sul mondo della scuola (a titolo di esempio cfr. Bignardi 2024; Barzotti-Cetera 2023). In ogni ambito riemerge inalterata una identica topografia che descrive ognuno di questi spazi della società secondo le medesime coordinate. Tuttavia non ci si può però solo limitare, in ultima analisi, a questo aspetto di descrizione e funzionamento della società.

[1] Salmann non esita a riconoscere che anche la figura del sacerdote subisce questa riduzione: «[la Chiesa] per esempio nell'immagine del prete ha quasi senza ritegno funzionalizzato e strutturato la fisionomia del mestiere: tutto viene sistemato in direzione del concetto di servizio, cosa che risulta una falsificazione» (Salmann 2009: 32). Una riflessione congruente si rintraccia anche in Byung-Chul Han (cfr. Han 2021).

2. *Il mito del linguaggio*

Se non ci possiamo accontentare «di escursioni sociologiche nel giardino delle feste o nel paradiso della fiction» (De Certeau 2020: 82), perché ne risulterebbe solo una visione astratta del presente, è indispensabile investigare più a fondo il rapporto tra queste due regioni: il presente e le sue molte descrizioni. Tale rapporto costituisce lo spazio all'interno del quale un lavoro deve essere intrapreso, non tanto con l'ambizione di restaurare un ordine passato ormai agonizzante, quanto piuttosto per rispondere ad un'esigenza nuova. Facendo nostre le parole di Michel De Certeau che, come una sentinella, ha scorto l'alba del giorno che questa nostra analisi racconta – e per questo ci scorta lungo la strada –, possiamo dire che:

> esattamente là dove si elabora una razionalizzazione delle imprese o una tecnica delle relazioni umane, nascono così leggende, contemporaneamente dogmi e miti [...]. Filosofie da poveri per quadri specialistici! Ma, tuttavia, esse rispondono comunque a una necessità. Quando un'organizzazione non sa più come situare il segmento di razionalità (che essa stessa costituisce) nell'insieme incerto della vita sociale, lo rende «dogma», vero solamente perché si ha bisogno di crederci: tra le leggi strutturali del rendimento e le scelte lasciate alla coscienza privata, tra lo sviluppo oggettivo dell'impresa «capitalista» e un'etica individualista, si getta una passerella di «valori» astratti, ma questi «valori» fanno evaporare in principi generali (il buono, il vero, il bene) la verità del Dio incarnato nello spessore della storia, e colorano solo di moralismo (filantropico e personalistico) le regole che fanno delle «relazioni umane» un fattore di buon funzionamento per l'impresa (De Certeau 2020: 82-83).

Oggi il linguaggio è il mito più inflazionato di cui la società ha bisogno; tutto è appiattito sulla comunicazione immediata e forgiata da immagini frastornanti. Essa è insieme un'allegoria e un'esca: parla di molte realtà ma allo stesso tempo postula che esse facciano difetto. Cancella o compensa con le parole e le immagini ciò che manca a ciascuno. Non si dice dei giovani che guardano, leggono e ascoltano nel mondo virtuale tutto quello che non faranno nella vita reale e proprio perché non lo faranno? Le pagine dei social raccontano dei piaceri, degli amori e dei desideri che faticano sempre di più ad assicurarsi il loro spazio nella vita reale. I giovani vivrebbero nel virtuale quello che non sperimentano nel reale.

Ma, all'inverso, non si spera con il linguaggio irenico di creare la pace, con la declinazione al femminile della prole di far terminare la violenza o con un linguaggio non discriminatorio di annullare le differenze? Un nominalismo potente che pretende di creare la realtà di ciò che enuncia.

È necessario allora riconoscere che questo mito del linguaggio e della comunicazione, non è il difetto delle nuove generazioni, è piuttosto il paradigma culturale di quella presente che non sa fornire ai giovani niente di più. Non tanto per lo strapotere della tanto demonizzata tecnologia, ma soprattutto perché è con questo linguaggio mitico che anche maestri, professori e perfino i nuovi evangelizzatori, pretendono di svelare ai giovani la realtà.

Soluzione a buon mercato quella di guarire la società rinnovando il linguaggio che la organizza. Lo utilizziamo come fosse il nostro denaro corrente e crediamo di poter eliminare dal nostro "tesoro di senso" le monete fuori corso. Per rispondere alle urgenze del presente ne manteniamo il conio e la forma ma ne modifichiamo la lega di fattura, lo inflazioniamo; così la verità diventa troppo cara.

Il linguaggio diventa la formula magica di un potente incantesimo che dovrebbe realmente cambiare la realtà. In questo non è diverso il movimento femminista che combatte il patriarcato declinando la lingua al femminile dalla Chiesa che insegue spasmodicamente i giovani lungo un sentiero che la vedrà sempre arrancare. Gesto equivoco con il quale si persegue uno stesso scopo: guadagnare potere, essere significativi e significanti. Illusione secondo la quale un linguaggio basta a se stesso per creare la sua oggettività semantica. Operazioni di marketing tramite le quali poter vendere una merce che rischia di restare invenduta. Inutile sforzarsi di parlare la lingua dei giovani, perché loro parlano già la nostra: d'altronde è l'unica che hanno sempre ascoltato.

Se i giovani rifugiati nel linguaggio virtuale del mondo digitale si illudono, perché gli adulti che pretendono di crearne uno reale con il loro linguaggio possono pretendere oggettività?

Il linguaggio al contrario dice l'esperienza di una cultura che non prescinde dalla realtà; è l'elemento grazie al quale l'esperienza, la natura, l'essere, ricevono la loro forma e la loro espressione. La differenza è fondamentale. In maniera più o meno cosciente o consapevole, i nostri

pensieri, le nostre analisi e le nostre letture sono consonanti al linguaggio che le articola: «Noi vi siamo già adattati quando poniamo il problema dell'adattamento. La coscienza di essere segretamente estranei [...], è già l'indice di un tacito adattamento» (De Certeau 2020: 70). Partiamo necessariamente da ciò che siamo quando ci domandiamo come potremo gettare in questo presente, dal quale pretendiamo di estraniarci, i semi di un'opera inventata in vista di un rinnovamento.

Oggi scuola, università e ogni altro luogo di produzione del sapere ripete e articola ogni analisi da questa comune matrice linguistica che è allo stesso tempo una visione del mondo: si riduce a generare divulgatori di questo linguaggio, non cercatori di verità.

Ambivalente e sempre equivoco non pone limiti, non offre posizioni stabili, non traccia visioni (giuste o sbagliate che siano), non provoca, ma al massimo confonde. Non urta nessuno perché non dice niente. Esso è l'effetto più pervasivo prodotto dai tre atteggiamenti erranti che il genio di Jean Daniélou rimproverava agli intellettuali suoi contemporanei (cfr. Daniélou 2012).

Anche la scuola parla questo linguaggio, lo impone alla quotidianità delle giovani generazioni ancor prima di trasmetterlo. Prima con questo linguaggio descrive i ragazzi come lontani, poi, fingendo di rinnovare lo stesso, li insegue. Inventa didattiche innovative, *flipped classroom*, UDA, Dada. È il fascino del modello americano, questa nazione leggendaria che promette il successo tramite il paradiso raccontato da messaggeri di alto calibro; utopia che nasconde sotto di sé il calcolo, luogo natio della *cancel culture*.

Ancora una volta operazioni di marketing; rivoluzioni pedagogiche, scienze di metodo che spesso forniscono l'alibi a un vuoto di contenuto. D'altronde «la nostra scuola è la stessa di cento anni fa, con banchi fissi e studenti seduti 5-6 ore al giorno. Poteva andar bene per chi doveva essere alfabetizzato e messo dietro una scrivania, oggi non più»[2]; perché la lezione frontale è obsoleta purché a tenerla non sia qualche guru della scienza o della storia.

[2] La citazione è tratta da un articolo di Alessandro D'Avenia intitolato «Riuscire» e apparso sul *Corriere della Sera* il 15 aprile 2024.

Sono questi i *loci* ambigui dai quali oggi si pretende di trasmettere il sapere. Per questo, di tali luoghi i giovani non si fidano e non possono fidarsi. Infatti, questo linguaggio è percepito come non meno totalizzante o non meno intollerante di altri. Seppur ambiguo e anfibolico, questo linguaggio sofistico contro il quale combatterono già i padri nobili della filosofia, è a suo modo assoluto e totalitario: è la «dittatura del relativismo»[3].

Esso genera un luogo chiuso, a verità controllata, dove a nome della più estrema tolleranza si censura ogni pensiero dissonante, dove l'unico imperativo è uniformarsi, cercare «ciò che ci accomuna», come recita lo slogan di un dialogo – in verità tanto esigente – come quello interreligioso. Il nostro presente dimentica così la lezione antica e sempre vera della *Metafisica* di Aristotele secondo la quale l'ente, come individuo, sarà sempre απορουμενον (cfr. *Metaph*. Z, 1028 b2-7).

Questo linguaggio è per questo una parola che non convince:

> Si riflette subito, appena qualcuno afferma qualcosa in modo troppo convinto, su quali interessi egli nutra, su che cosa nasconda, contro che cosa egli sia effettivamente, che cosa in verità desideri soffocare – e quale posizione ambisca a occupare. […].
>
> I giovani hanno una sensibilità acuta per l'attenzione esatta del momento. L'attenzione è l'unico sacramento che oggi resta, la porta attraverso la quale ogni uomo può entrare. Essi sono, dunque, per l'assolutezza del momento e la relatività del tutto. L'intero ha sempre torto, è sempre dispari dice Adorno (Salmann 2011: 38).

Dietro questa acuta descrizione si legge chiaramente che ciò che viene a mancare è la fiducia: fiducia in una parola autentica, fiducia nell'onestà del loro interlocutore adulto che dovrebbe essere anche il loro formatore. Sentono, in fondo, di essere eredi di una menzogna.

Esperienza antica di una fiducia che viene meno. È lo spettro di una assenza, la stessa dei primi apostoli che si trovarono di fronte ad una tomba vuota.

[3] La prima occorrenza di questa definizione, poi diventata nota, è da rintracciare nell'omelia che l'allora cardinal Ratzinger tenne al funerale del defunto Giovanni Paolo II.

Questa mancanza costituisce oggi la prova cui sono sottoposti i nostri giovani; prova dalla quale può svilupparsi sia un senso di colpa sia una critica, potrà essere sia squilibrio sia contestazione.

> Essa è innanzitutto un fatto che, a ben guardare, ricorda l'esperienza di Giobbe. Quando discuteva la verità che gli veniva dai padri e dagli amici, Giobbe scopriva, come una nudità, la «vanità» di una tradizione che rimane un sapere: mi dite delle verità, che sono generali; ma quale rapporto hanno con la mia situazione? Esse deludono la mia attesa perché la ignorano; le verità sono per me inutili e vane, non mi fanno vivere. Anche se sono riconosciute valide in sé, e forse irrecusabili in sé (e non è sempre questo il caso), le parole dei saggi e dei sapienti deludono, dato che non sono proporzionate alla questione (De Certeau 2020: 46).

Questa esperienza che si è sempre verificata all'interno di ogni passaggio generazionale diventa oggi di fatto impossibile perché le nuove generazioni non hanno una solida eredità di sapere, non hanno una parola autorevole di cui scoprire l'insufficienza, non hanno una dottrina di cui contestare i dogmi, non hanno una fiducia da poter assecondare o tradire. In questo ricalcano lo smarrimento generatore di esperienze filosofiche e mistiche: come Cartesio, «deluso dai termini del linguaggio ordinario» (Cartesio 2008: 62), o come santa Teresa d'Avila, nel suo *Libro della vita*, cercano «*palabras muy formadas*» (Teresa d'Avila 1951: cap. XXV, 1).

Qui inizia il compito dei docenti, qui inizia lo spazio della scuola o delle università, luoghi nei quali si tramette il sapere perché si genera un rapporto di fiducia che di questo sapere sosterrà la contestazione, il superamento e l'eredità.

È necessario che risorga una parola autentica, è necessario che i maestri tornino a dispensare lezioni. Ma qui bisogna guardarsi dal pericoloso equivoco cui è sottoposta ogni istituzione, ivi compresa la scuola o la Chiesa. Non basta occupare un ruolo per essere maestri, non è la garanzia istituzionale a rendere tali. Un messaggio rivoluzionario venne duemila anni fa da Colui che chiamarono maestro perché «parla come uno che ha autorità, e non come gli scribi» (Mc 1, 21-28) che erano maestri di diritto ma non di fatto.

3. L'autorità latitante

L'assenza di fiducia di cui il nostro presente accusa i colpi deriva in fondo dalla mancanza di una parola autorevole e non autoritaria. Cercare di tracciare i confini di questa mancanza significa allo stesso tempo riflettere su come si definisce e si articola la fiducia e su come questa sostenga la trasmissione del sapere.

Tale lavoro da cartografi ci conduce sul terreno dell'antropologia filosofica e ancora più avanti sul piano metafisico e teologico. Alla fiducia manca oggi la sua condizione di possibilità: l'autorità. Ma prima ancora che dare un carattere politico al termine esso deve essere colto in tutta la sua generalità e forza semantica. Non ha anzitutto un significato politico[4], né è riducibile al mero esercizio di un potere di fatto. Esso è un termine dal quale riverbera e sul quale si sedimentano la possibilità della riflessione e dell'azione. Autorità è anzitutto ciò che genera negli altri *senso di autorità* e di *rispetto* della stessa, cioè una referenza che ha forza di oggettività e che pretende verità[5]. Siamo qui riportati alle sorgenti stesse del pensare e dell'agire, all'esperienza originante e riflettuta tanto della fede quanto del filosofare: l'esperienza del limite. Come tale il limite istituisce la ragione, è condizione di possibilità dell'esercizio della stessa (cfr. Supiot 2006). L'autorità è l'altro nome dietro al quale possiamo scorgere il limite e la sua funzione: essa genera l'esperienza dolorosa della mia insufficienza e mortifica ogni mio delirio di onnipotenza.

> Senza l'esperienza dolorosa della inadeguatezza, della differenza tra idea e interpretazione, che ha luogo nel più intimo conoscere e lavorare e che con ciò rende ancora una volta possibili entrambi, non si sarà mai artisti e non ci sarà alcun grande progetto di vita (Salmann 2011: 110).

---

[4] Per ragioni di spazio non si può concedere di più alla considerazione del legame tra teologia e politica. Tuttavia, sia la storia sia il pensiero mostrano chiaramente che questi due ambiti si sono sempre affiancati in una relazione più o meno armoniosa. Rompere tale relazione significa far venire meno qualcosa di essenziale per l'equilibrio e il funzionamento della società umana. Ogni potere ha fondamento mistico e ogni religione ha risvolti politici.

[5] Prima ancora che considerare tutte le possibili declinazioni dell'autorità, sia essa quella «costituita» dello Stato, o quella di un personaggio cui è riconosciuta particolare competenza, o quella di un pensiero, è necessarie riflettere sul suo significato più generale.

L'autorità, proprio perché garantisce il «luogo dell'altro», il suo spazio, crea le condizioni perché si generi fiducia, rende possibile il mio scommettere sull'altro, acconsente a questa

> «opzione rischiata nella gratuità di un acconsentimento, come gesto di amore folle, visita di una "grazia" senza ragione né altra prova che ciò che essa fa nascere nel rischio di una vita» (De Certeau 2020: 10).

Autorità e fiducia sono i correlati di un unico principio di realtà, sopprimendo uno dei quali si fa scomparire anche l'altro. È l'esperienza teologica che il particolare genio di De Lubac pone con la sua riflessione: se si smette di parlare di peccato diventa inutile anche la grazia (cfr. De Lubac 1978), se si sopprime l'esteriore e il visibile dell'esperienza di fede viene meno anche l'interiore e lo «spirituale» (cfr. De Lubac 1979). Ma ancora più in profondità, al cuore dell'essere, autorità e fiducia sono metafora dell'inesauribilità della realtà e del pensiero nonché della loro correlazione. Esse organizzano una fondamentale grammatica umana tramite la quale articolare il rapporto tra l'esteriore e l'interiore, tra il superficiale e il profondo, tra la molteplicità e l'unità, tra l'uomo e Dio.

Oggi l'autorità è, per il nostro tempo, la grande assente la cui latitanza mette in scacco ogni forma di mediazione: nell'insegnamento come nella politica, nella Chiesa come nella famiglia. Per questo i giovani mancano tanto all'oratorio quanto nelle sedi di partito.

Le diagnosi di questa malattia sono in sovrannumero, resta da definire però se costituisce una crisi o un semplice fenomeno di crescita.

L'autorità garantisce da sola un sistema di senso tramite un consenso e un assenso – quindi tramite una fiducia concessa – nascosto dietro convinzioni mai formulate in maniera evidente perché ritenute troppo evidenti. Il silenzio della volontà o delle opzioni popolari

> massivo, attribuisce peso agli enunciati dell'autorità; ma se li abbandona, sottrae d'un colpo solo la credibilità e, lasciando fluttuare nel nulla formulazioni sconsacrate, diventate troppo limitate o troppo antiquate, si muta in parola che contesta o in un altro silenzio che significa allontanamento (De Certeau 2020: 78).

Ma, mentre la contestazione rende manifesta la fiducia che esiste – e che era assenso e garanzia del linguaggio che l'élite autorevole articola – proprio mentre la sposta altrove, il solo allontanamento, il semplice venire

meno dell'autorità senza che la fiducia possa spostarsi su altro o altri, incrina l'intero sistema. L'autorità si congela, non rappresenta più né un accordo né un rischio o un progetto comune. E in questo modo perde del tutto la sua ragion d'essere (cfr. De Certeau 1993); in altre parole non è più credibile. Allora il problema non può essere presentato in maniera rovesciata: ogni Catone viene smentito. Non si può attribuire alla decadenza dei tempi la perdita del rispetto dovuto all'autorità; è vero piuttosto il contrario. È perché non ci sono più autorità credibili e capaci di generare fiducia che *mala tempora currunt*. È il presente della scuola, dello Stato, della Chiesa: apparati istituzionali immutati che non sono più rappresentativi di nessuno.

Mentre si relegano a mero folklore le grandi finalità dei collettivismi passati e si demistifica l'articolazione tra autorità e valori, un problema atavico riemerge. Quando le nuove generazioni ci dicono: «Cristo si, ma la Chiesa no», non criticano i vizi o gli arcaismi della Chiesa e ancor meno la sua necessità. Essi pongono un problema più profondo: il rapporto tra la Verità e l'organizzazione della società.

L'autorità allora, ormai esangue, si riduce ad essere o insignificante o utile. Nel primo caso si riduce a mera amministrazione, nel secondo, proiettata sulla popolarità di qualche figura, fabbrica i miti di cui la società ha bisogno, come il linguaggio di cui dicevamo sopra. Non stupisce allora come nel nostro presente possano convivere insieme l'"amministrazione" dei sacramenti e la veicolazione del consenso da parte degli *influencer*.

La scuola e l'università, con le sue autorità latitanti, ripetono e amplificano il fenomeno: sognano una purificazione sociale mentre esiliano il senso. Al loro interno le convinzioni si tramutano in tecniche, i programmi ideologici si traducono in obiettivi economici e le finalità vengono ridotte a procedure. Le ragioni del vivere sono così escluse dalla cultura offerta e sono relegate nel sepolcro che la più estrema filosofia liberale ha loro riservato. E nel buio di quella tomba, ignorato, si agita quello che di fondamentale o di aberrante viene rifiutato dai sistemi della sola produttività.

Così la fiducia è annientata e non vede più nessuna proposta di senso come autorevole ma al massimo tutte come altrettanto autoritarie e dunque da rifiutare. È il momento della credulità; secondo le parole del Vangelo di Giovanni è il tempo che non *facit veritatem*. Mancanza di fiducia allora si traduce in

> una situazione in cui mancano i mezzi di impegnarsi e le cause per cui ne varrebbe la pena. Nei deserti urbani dove si moltiplicano le generosità senza impegno e i militanti senza causa, anche i miraggi si moltiplicano, così come il cinismo (De Certeau 2020: 86).

Opinioni, convinzioni e credenze, confidate solo a chi è già del medesimo avviso, si accumulano e diventano la metafora psichedelica che elude una assenza senza enunciarla: non c'è una autorità cui accreditare fiducia e ogni parvenza di essa viene assolutamente rifiutata per evitare a queste instabili opinioni il possibile urto con il reale.

La fiducia in questa situazione si polarizza, si annienta nella sua più autentica essenza per trasformarsi in un risentimento che accresce a dismisura il peso delle autorità costituite che occupano il vertice delle istituzioni. Ogni ente intermedio (cfr. Grossi 2015), insieme cui appartenevano un tempo scuole e università, è assorbito da una imponente verticalizzazione. Il fantasma dell'autorità genera sempre centralizzazione del potere perché non ci sarebbe alternativa possibile per mantenere l'ordine. Così, l'indignazione popolare rivendica che la verità appartenga solo alla posizione delle proprie richieste legittime e non tollera il disaccordo di quella piccola élite che occupa gli scranni dell'autorità. Non può essere diverso da come il popolo chiede ed è sempre colpa dell'autorità. La pazienza erudita di Michel De Certeau ci consegna una icastica descrizione di questa realtà:

> Certo, con misure meschine, precauzioni per difendersi e mille astuzie per stancare o spostare i propri interlocutori, i responsabili provocano una tale reazione. Ma al di là delle attitudini personali, è in gioco una logica che ricorda una vecchia osservazione: sottile o violenta, la «repressione» serve da alibi ai repressi, come la loro «irresponsabilità» è a sua volta l'incessante alibi dell'autorità. Là dove la responsabilità non è condivisa, l'altro è sempre colpevole di ciò che non funziona. La società ecclesiale dà luogo, a questo riguardo, agli stessi fenomeni della società politica. L'accusa contro gli altri dispensa dalla partecipazione.
>
> Il deficit di mediazione è senza dubbio la causa di questi smarrimenti che il fantasma dell'autorità provoca. Così, nelle comunità, le regole, le abitudini, le istituzioni accettate da tutti, costituivano ieri equilibri il cui funzionamento controllava le iniziative eccessive dei superiori, mascherava il caso increscioso della loro stupidità e procurava ricorsi o margini di libertà. Oggi esse traballano e scricchiolano […].

> Designati come stregoni da cui viene tutto il male, ma anche come esorcisti dell'inquietudine o della deteriorazione sociale, bersagli e *vedettes*, accusati di agire e di essere i terapeuti che si esige siano, ma accusati anche di non compiere un ruolo di cui sono necessariamente incapaci, molti responsabili tentano di fuggire. Si rendono troppo modesti dopo essere stati un tempo troppo sicuri. Si scansano, rimandandosi l'un l'altro questo peso troppo pesante, o si eclissano dietro la barriera fumosa del «dialogo». Cercano uscite di sicurezza con gli uffici e le commissioni […]. Questa mitologizzazione dell'autorità paralizza una storia da costruire in comune. Ci inganna. In realtà, si impone un lavoro, che articoli compiti differenti, in modo che, nel gruppo, le autorità possano avere, da una parte, la significazione *fondamentale* dell'essere un quadro di riferimenti e, dall'altra, una localizzazione *particolare*, quella di una funzione in mezzo alle altre (De Certeau 2020: 89-90).

Questo lavoro si impone oggi in ogni istituzione e luogo significante della società. Si impone anzitutto nei luoghi della cultura, dove fondamento e coscienza della parzialità dovrebbero essere i capisaldi di una elaborazione del senso e di una sistemazione del reale.

4. L'autorità che consente

Il nostro presente non è però il fondo di una disperazione ma piuttosto la soglia di un lavoro che non è mai finito. L'autorità muore a seguito di un processo di interiorizzazione lungo secoli. Se nella Chiesa una ecclesiologia della Chiesa visibile nelle istituzioni, della *societas perfecta*, è stata sostituita da quella del "Corpo mistico", lo stesso fenomeno ha investito sia la filosofia sia la stessa fede.

> Infine sorge un'atmosfera gnostico-orfica: il terrestre, l'archetipo, il sentimentale, l'olistico, qualcosa che oscilla tra scienze naturali ed empatia, e che unisce Est ed Ovest […]. Al presente ci si muove in qualche modo tra Herman Hesse, Carl Gustav Jung, Teilhard de Chardin e zen-buddismo, e a partire da ciò ciascuno mescola la sua fede a modo suo (Salmann 2009: 40).

Anzitutto, infatti, bisogna considerare che la fiducia, come ogni sua espressione, non è in balia delle contingenze storiche, politiche o sociali del momento; non è la vittoria di un facile storicismo. L'esperienza della fiducia,

piuttosto, è compatibile con le variazioni dei sistemi storici: nessuna congiuntura storica annienta il flusso della suo darsi e del suo riceversi. Ogni tempo, per la fiducia così come per l'autorità, è sulla soglia.

In fondo ogni autorità percorre una parabola che è allo stesso tempo anche il costituirsi e il fluire della fiducia che ciascuno ripone in essa. Appresa una verità inizialmente percepita quasi come "mistica", a piccoli passi, attraverso percorsi complessi e tramite distinzioni sottili, le autorità, per un periodo, la professano e la testimoniano, ma contemporaneamente la compromettono, e la tradiscono, riducendola in formulazioni rigide o utili al provvisorio. Questo movimento di transito passa dall'attraversare dei luoghi già costruiti per poi compiersi e stabilizzarsi in una nuova organizzazione sociale. Questa interpretazione continua che ogni autorità avanza della verità che custodisce è finalizzata a proteggerla ancora, ma finisce anche col renderla sempre più problematica. Così diventa progressivamente sempre più difficile comprendere il senso delle affermazioni o delle decisioni delle autorità costituite; si produce uno iato tra quello che esse pretendono di stabilire e quanto la realtà impone. L'umano e la sua storia le smentisce, così ad un'ermeneutica nuova si deve riconoscere il compito di riconciliare questi due registri dell'esperienza. La pratica costringe sempre a relativizzare la teoria, ma relativizzare i contenuti non significa sopprimere qualsiasi contenuto; spesso significa solamente riconoscere a se stessi il potere di definirli. È questa la vocazione della scuola e del maestro: articolare un rapporto tra verità vissuta e le autorità oggettive di cui sono rappresentanti, le leggi promulgate con le esigenze della coscienza, le dottrine ufficiali con gli itinerari ancora inesplorati di un irriducibile della realtà. In altre parole generare fiducia, convincere che un possibile accordo sia raggiungibile.

Questa costrizione evidenzia dunque la necessità che si diano segni comuni tra le risposte della autorità e le domande del quotidiano: è il problema del senso che ribadisce l'urgenza di avere delle autorità dispensatrici sia di rappresentazioni sia di criteri comuni per tradurre in parola una esperienza personale, per raccontarla e nel contempo darle ordine.

Non è forse anche l'inesorabile missione della Chiesa? Cioè coniugare il singolare di Dio con il plurale della storia, la Croce con la Resurrezione, la teologia catafatica con quella apofatica. Non è forse l'ambizione di ogni

ricerca filosofica? Cioè articolare l'uno e il molteplice, il bene e il male. È questo il punto dove la mistica e l'illuminismo scoprono la propria affinità elettiva[6].

Nasce da qui allora la ragion d'essere dell'autorità e il suo ruolo. Essa non può avere come obiettivo solo quello di mantenere un linguaggio perché così perderebbe l'urgenza della verità e si asservirebbe al criterio dell'utile. Diventerebbe allora strumento efficiente per mantenere il potere di un gruppo, di un sistema intellettuale, di un passato recente: sarebbe il linguaggio di un sistema totalitario che pone la verità a servizio degli interessi di un piccolo gruppo. Sotto questo stesso cielo si muove il docente quando per mantenere una posizione va alla ricerca del suo pubblico di studenti e la Chiesa quando, colta dalla smania di testimoniare e di adattare il suo messaggio, dimentica l'esigenza della verità per sostituirla con l'esigenza di essere ancora in qualsiasi modo presenza influente. «Là dove non si ha più una verità da fare e da dire, non resta altro che un luogo da difendere. E diventa un affare di profitto» (De Certeau 2020: 99).

Ma la verità è altra cosa, è ferita che brucia e l'autorità non è chiamata a cauterizzarla ma a tenerla viva. Oggi le autorità, ripiegate su un linguaggio neutrale che per essere alla moda consuma facili slogan per fargli dire tutto quello che si vuole, non "autorizzano" più, conservano o al massimo si vendono alla logica del momento. L'eliminazione di ogni conflitto o discordia dovrebbe essere il meritevole obiettivo, peccato che la verità divida e ferisca come la spada di evangelica memoria[7] (cfr. Mt 10,34). Quando un docente reduplica questo schema trasmette sapere? No, perché non rende liberi né creativi. E le didattiche innovative aiutano ben poco se non incarnate in una conoscenza irriducibile: un contenuto autentico e di valore, un sapere competente le deve precedere.

---

[6] Magistrale l'insegnamento di Elmar Salmann a riguardo e dedicato proprio all'affinità e il contrasto che intercorre tra la mistica e l'illuminismo (cfr. Salmann 2011: 43-61).

[7] «Strana verità che avrebbe per definizione di essere terapeutica o sorgente di profitto! È fuori di una religione di tale genere che bisognerebbe cercare uomini pronti a morire per una convinzione più importante della loro stessa vita, senza avere la sicurezza di trarne beneficio per se stessi. Questo cristianesimo del consumo associa la fede cristiana ai tranquillanti e alla dinamica di gruppo, del benessere del *rilassamento* o delle cure dimagranti, a tutte le tecniche di prevenzione sociale o di redditività individuale… tranquillanti» (De Certeau 2020: 100).

Due opzioni si fronteggiano, due possibili esempi di autorità, uno generatore di fiducia uno principio del suo annichilimento. Sono gli atteggiamenti che Jean Guitton con finezza distilla dall'analisi di due personaggi del panorama culturale del suo tempo, entrambi "autorità" intellettuali: Bergson e Loisy. Se il primo resta testardamente legato allo spirito di verità e paga il fio dell'intransigenza della stessa, il secondo cede alla smania di adattare e di testimoniare, svende il rigore del suo linguaggio al potente desiderio di voler «riempire la sua chiesa» (cfr. Guitton 1960: 174). Non è più questione di verità ma di sopravvivenza.

Esempi opposti ma calzanti per tutti: docenti, preti, missionari, politici, catechisti ecc.

L'essenziale dell'autorità autentica, quella cioè che è in grado di generare fiducia e insieme trasmettere sapere, è autorizzare, consentire: l'autorità vera *permette*. Così, ad esempio, accadeva nel medioevo dove l'*auctoritas* del Filosofo ha costituito un campo scientifico e una pratica filosofica che non esistevano prima di lui. Essa ha permesso agli intelletti, che fidandosi hanno scommesso sulla sua verità, l'invenzione di filosofie tanto diverse dalla sua ma altrettanto potenti. Così ancora oggi un vero ritorno ad Aristotele non è uno sterile letteralismo, quanto piuttosto la reiterazione, scortata da altri termini e espressioni, del suo movimento iniziale. Solo così l'autorità rende giustizia alla sua etimologia che la lega allo sviluppo, alla crescita e all'accrescimento[8].

L'autorità allora enuncia per noi quella parola che, in qualunque modo essa sia ascoltata, entra nella nostra storia individuale o collettiva e rende possibile il costituirsi di una nuova esistenza. Tiene a battesimo un tipo nuovo di pensieri e di azioni e proprio questi, senza ridursi a semplice imitazione, rendono presente ciò che li ha permessi. Nessuna delle nostre iniziative è mai perfettamente rispondente alla parola che l'ha ispirata, suscitata o sostenuta, ma tuttavia non avrebbero potuto darsi senza di essa. Così è per l'inizio di un percorso di studi come per un'avventura professionale. Questo testimonia come l'autorità si trovi ad essere vera condizione di possibilità del darsi del nostro futuro così come della fiducia progettuale di esso. Inoltre, se riconosciamo quale ultima autorità Dio,

[8] Dal latino *augere*.

capiamo allora perché a partire dalla sua Parola, non possa darsi una fede senza le opere né tantomeno il contrario.

L'autorità è dunque condizione di possibilità della fiducia e quindi di ogni azione o iniziativa. Essa è il loro luogo iniziale, la loro origine, e proprio per questo è allo stesso tempo *necessaria* e "*impossedibile*".

> Nell'atto di fede, essa appare sotto la forma paradossale di ciò *senza cui* non sarebbe possibile vivere e pensare. È simultaneamente il più vicino e il meno posseduto. «Signore, dice Pietro, da chi andremo? Tu solo hai parole di vita eterna» (De Certeau 2020: 101)[9].

Al vertice della sua riflessione lo stesso gesuita francese rileva che l'autorità e la fiducia condividono le proprie dinamiche anche con l'amore e con la fede; ciò che li fa essere è l'esperienza di una mancanza, la parola che li sostiene dice: *nicht ohne* (non senza),[10].

Qui l'autorità apre la porta al «luogo dell'altro» (cfr. De Certeau 2005), limitandosi permette che si scorga un non detto, un altrove da esplorare, lascia che faccia la sua comparsa quello che lei non riesce a dire e non riesce a sistematizzare: presenza discreta di quanto si può dire solo per metafora[11]. A questo punto, come Cristo ascende al cielo per permettere che nasca una Chiesa, come un fondatore lascia la scena del mondo perché possano vivere le mille pieghe del suo carisma, così l'autorità eclissa dietro al nuovo che sorge. È il passaggio di testimone tra generazioni, è il tempo che inesorabile avanza.

---

[9] «Egli non coglie queste parole, dato che non sono dell'ordine di ciò che potrebbe possedere o comprendere. Ma egli sa bene che, senza di esse, nulla di ciò che esse gli hanno fatto scoprire di se stesso, nulla di ciò che egli può rischiare e fare di vero (compresa la decisione che prende restando loro fedele), nulla di tutto ciò sarebbe possibile. In lui il più essenziale è ciò che maggiormente gli sfugge [...] ciò che la sua generosità suppone, ma non costruisce» (De Certeau 2020: 101).

[10] Viene recuperata questa figura di pensiero dalla riflessione che Heidegger propone in *Essere e Tempo*.

[11] Salmann auspica anche per la teologia un recupero di tale possibilità: «Una tale teologia fenomenologica circoscriverebbe il terreno del dicibile, con grande acume e precisione, per lasciare spazio a ciò che non si lascia dire o provare; essa dice senza definire, mostra senza dimostrare, circonda senza accerchiare, sviluppa un senso per il non-detto, l'inter-detto, l'indetto in ogni asserzione e in ogni brandello della realtà, indaga sulle metafore e la loro influenza sul vissuto e sul pensare» (Salmann 2011: 190).

Oggi però la tendenza sembra invertita: anziché annichilirsi l'autorità esistente perché cresca la fiducia in autorità nuove, si è annichilita la fiducia perché chi ha autorità possa mantenerla. È la tentazione antica che scambia il servizio dell'autorità con la gestione del potere, l'*auctoritas* confusa con la *potestas*. Tentazione totalitaria che genera idoli, essa riduce il ritmo che una sana autorità dovrebbe scandire alla fissazione di un linguaggio o di un enunciato particolare. Si imprigiona il sapere nella lezione che svolge il docente o la fede in quello che dice o fa il Papa. Tentazione costantemente smentita dalla realtà che fa a pezzi ogni positivismo che pretende di vincolare la realtà ad una sola e parziale verità eliminando la moltitudine delle sue altre espressioni possibili. Tentazione monista della ragione che non si rassegna al fatto che Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς (l'essere si dice in molti modi) (*Metaph*. Γ, 1003 a33).

L'autorità, dunque, deve farsi garanzia di pluralità; più ancora deve darsi una pluralità di autorità. La molteplicità delle autorità, così come la varietà degli stili di docenza, è un semplice fatto che va protetto da ogni possibile riduzionismo. Semplificazioni dottrinali, sociali, pedagogiche, sperano, tramite una tecnica, di garantirsi un monopolio. Miopia che non lascia vedere che ci sono state e che ci sono altre realtà e altre possibilità.

Lo specialismo e la settorializzazione, all'estremo opposto, conducono l'autorità verso lo stesso rischio. Non esisterebbe alcuna autorità perché tutte costantemente smentite dalla storia che passa e dal sapere che avanza. La storia, tuttavia, non è lo storicismo, essa non definisce ciò che si deve pensare, ma piuttosto ciò che non si può ignorare se si vuole pensare sensatamente. Così ogni autorità, anziché pretendere esaustività, deve riconoscere nella propria parzialità la possibilità di smentire le altre e di essere smentita. Relativizzando lo spazio essa apre la possibilità alla crescita e allo sviluppo, genera la fiducia nel valore della ricerca della verità, trasmette quanto sa e scombina ogni sistematizzazione.

È quello che fa la realtà su ogni idealismo, è quello che fece Dio con Elia sconvolgendo il significato dei segni che da sempre l'umanità associava al divino: Dio non era né nel fuoco, né nel vento, né nel terremoto. Era in una brezza leggera che da sola dirottava la navigazione da ogni referenza comune (cfr. 1Re 19,9-14).

Il rischio è che anziché aprire un processo, l'autorità sia tentata di fissarne i termini per mantenere se stessa. La paura è quella di non esistere se non grazie al ruolo, la tentazione è di non voler essere un qualsiasi elemento tra gli altri, di non voler semplicemente restare elemento necessario per la vitalità della comunità ma suo gestore, di non voler accettare la realtà di essere «servi inutili» (Lc 17, 10). Allora l'autorità, anziché permettere, inizia a proibire e ad imporre; fissa alla verità i limiti di un potere, scambia il vero con ciò che è utile al mantenimento del potere.

Qual è la buona autorità? – Il buon docente? – Non quella che si declina al singolare ma quella che si declina al plurale.

La prima crea una leggenda alla quale tutti amano assoggettarsi. È alta e dritta, ha viso scarno e occhi infossati, come il Grande Inquisitore di Siviglia del genio di Dostoevskij: rifiuta l'altro e lo caccia dal suolo sacro dell'immutabile, genera paura e non fiducia. Alla fine si riduce essa stessa a leggenda non più credibile. Non è questa la fine che hanno fatto le nostre istituzioni culturali? Quali e quanto sono veramente credibili? È l'autorità ridotta ad essere ideologia.

La seconda, invece, non si dà mai senza le altre. È la lezione del medioevo, dove non si dava suprema *auctoritas* senza un'altra che ne limitasse gli eccessi: non poteva darsi il papa senza l'imperatore[12]. Lezione che tanto avrebbe da dire anche dal punto di vista della filosofia politica alla nostra attualità. L'autorità rinvia ad altri; è la lezione della nostra teologia fondamentale:

> È chiaro dunque che la sacra tradizione, la Sacra scrittura e il magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che nessuna di queste realtà sussiste senza le altre (*Dei Verbum*, 10).

L'autorità mentre si impone come condizione di verità e dunque come condizione di possibilità di un confronto, allo stesso tempo, fa spazio ad altri e ad altro. In questo senso, né un docente né un qualsiasi altro superiore, ha per scopo quello di limitare, in ciò che insegna o autorizza, la verità in

[12] Il pensiero dei tanti dibattiti medievali sulla teologia e la politica così come le riflessioni della Seconda Scolastica sulle teorie del potere con la pubblicazione dei volumi intitolati *De iustitia et iure*, ancorano in questo punto il legame tra una riflessione meramente politico-giuridica a quella metafisica.

qualcosa da ripetere. «Non conserva per sé la verità di cui testimonia; egli la permette senza possederla; la riconosce davanti a lui, altra, nel momento in cui la rende possibile. Autorizza un rischio condividendola» (De Certeau 2020: 113-114). Si fida di essa, lascia che l'altro si fidi e si affidi ad essa: genera fiducia.

5. Conclusione

Resta la legittimità di una questione: come recuperare autorità che generino fiducia?

La risposta passa anzitutto nel recuperare un linguaggio di verità, un linguaggio capace di sondare la faglia che c'è tra Dio e l'uomo, l'uno e i molti, la teoria e la prassi, un linguaggio metaforico. La filosofia ha necessità di recuperare l'analogia.

Richiamando le categorie con le quali Ghislan Lafont presenta ciò che ancora "possiamo sperare" (cfr. Lafont 2011), diremmo che al nostro presente urge recuperare il simbolico. Dopo una lunga predominanza di un pensiero continuo – così il teologo francese definisce le filosofie moniste – è necessario recuperare un pensiero discreto, nel quale ogni diversità veste i panni della sentinella della verità. Strumento di pensiero discreto, il simbolo designa insieme ciò che muore e ciò che nasce, ricalca e ripete il ritmo dell'autorità e della fiducia.

L'autorità e il docente che la rappresenta al suo pubblico di studenti sono chiamati a parlare questo linguaggio, a pensare secondo questo linguaggio, capace ancora di articolare insieme estetica ed etica, poesia e scienza, soggettivo ed oggettivo.

Il docente e l'autorità di cui è investito diventano allora «motivo invitante» (Salmann 2009: 43), esse escono dalla loro privatezza e si oggettivizzano dandosi un carattere e una maniera di imporsi alla realtà e alla vita: generano uno stile. Di fronte ad esso ogni soggetto che lo incontra impara gesti e forme, si sottopone a una formazione e ad una scuola. Ogni studente riconosce i suoi debiti nei confronti dello stile[13] dei propri docenti,

[13] «Lo stile è lo spazio sciolto tra le diverse componenti del personaggio, tra ruolo e solitudine, carne e anima, il gesto stereotipo e attendibile e la freschezza e prontezza della presenza. È ovvio quanto la genesi e il conservarsi di uno stile siano precari e come si muovano sempre sul crinale tra idiosincrasia e anonimato, tra ruolo

della loro gestualità, della loro maniera di insegnare. È erede di una tradizione nei confronti della quale troverà la sua libertà e la sua espressione, con o contro la quale forgerà il suo proprio stile. In questo sarà autenticamente figlio e autenticamente libero, così come voleva il Diritto romano che definiva *liberi* i figli cui era riconosciuta la capacità giuridica di ereditare.

Avere uno stile presuppone però anzitutto essere fatti docenti non dall'istituzione ma dalla competenza, perché esso nasce «da un connubio tra fatica e grazia che segna la persona e la sua opera (Salmann 2011: 12)». È la dialettica continua tra l'impegno e il risultato di ogni azione e di tutta una vita: esigenza urgente di un sapere raffinato e profondo che non evapori al primo sole della complessità ma che sappia riconoscere in ogni successo non solo l'impegno profuso ma anche il dono di risultati mai del tutto meritati. Stile che sia audace e che sappia infondere questa stessa audacia a quelli che di fronte a noi sono studenti e si allenano per sostituirci e per superarci; per andare oltre.

Per recuperare questo stile possiamo rinnovare l'invito che Michel de Certeau rivolgeva ai suoi compagni gesuiti sulla scorta dell'esperienza del loro fondatore:

> Un tempo carico di avventure e di esperienze straordinarie, Ignazio decise di tornare a scuola. Ricominciò la sua vita. Non si contentò di profetizzare (e ancor meno di esplorare) i tempi nuovi; vi entra effettivamente per la strada di una tecnica. [...]. Un'audacia nuova resta il momento decisivo della fedeltà [...]. Credere questa audacia augurabile, ma respingerla o lasciarla ad altri, sarebbe preferire una dolce morte. Volerla significa assumerne i mezzi, passare attraverso la disciplina di compromissioni inedite e pagare il prezzo di una partecipazione al compito del presente; [...] significa tornare a scuola (De Certeau 2020: 72).

Fiducia in un nuovo inizio, certezza che la vita è cominciamento.

---

e originalità, tra volere e grazia, tra natura e libertà, tra l'autogiudizio e lo sguardo degli altri che si fissa su di me» (Salmann 2011: 10-11).

Bibliografia

Bauman, Zygmunt

(2011) *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

Barzotti, Rossella – Cetera, Roberto

(2023) *L'anima della scuola. Le parole (e le domande) giuste per ri conquistare l'anima della scuola a tirannia del merito*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Bignardi, Paola

(2024) *Dio dove sei? Giovani in ricerca*, Vita e Pensiero, Milano.

Cartesio

(2008) *Meditazioni Metafisiche*, II, Armando Editore, Roma.

Daniélou, Jean

(2012) *La cultura tradita degli intellettuali*, Lindau, Torino .

De Bertolis, Ottavio

(2024) "La solitudine dei giovani", *La Civiltà Cattolica* I: 521-531 / 4170 (16mar/6apr 2024).

(2011) *L'ellisse giuridica: un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno*, CEDAM, Padova.

De Certeau, Michel

(1987) *La faiblesse de croire*, Éditions du Seuile, Paris [trad. it a cura di S. Morra, *La debolezza del credere*, Vita e Pensiero, Milano 2020].

(1993) *La Culture au pluriel*, Éditions du Seuile, Paris

(2005) *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Éditions Gallimard-Seuile, Paris [trad. it a cura di S. Facioni, *Il luogo dell'altro. Storia religiosa e mistica*, Jaca Book, Milano 2018].

De Lubac, Henri

(1978) *Il Mistero del Soprannaturale*, Jaca Book, Milano.

(1979) *Spirito e Libertà*, Jaca Book, Milano.

Delpini, Mario

(2018) *Autorizzati a pensare. Visione e ragione per il bene comune*, Casa Centro Ambrosiano, Milano.

Flusser, Vilém

(2004) *La cultura dei media*, Mondadori, Milano.

Grossi, Paolo

(2015) *Le comunità intermedie tra moderno e pos-moderno*, Marietti, Genova.

Guitton, Jean

(1960) *La vocation de Bergson*, Gallimard, Parigi.

Han, Byung-Chul

(2012) *La società della stanchezza*, Nottetempo, Milano.

(2015) *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Milano.

(2017) *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Vita e pensiero, Milano.

(2021) *La società senza dolore*, Einaudi, Torino.

(2024) *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Einaudi, Torino.

Hardt, Michael – Negri, Antonio

(2002) *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano.

Lafont, Ghislain

(2011) *Che cosa possiamo sperare*, EDB, Bologna.

Le Bon, Gustave

(2013) *Psicologia delle folle*, Edizioni Clandestine, Marina di Massa.

Salmann, Elmar

(2009) *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi.

(2011) *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella Editrice, Assisi.

Sandel, Michael J.

(2020) *La tirannia del merito*, Feltrinelli, Milano.

Supiot, Alain

(2006) *Homo juridicus*, Mondadori, Milano.

Teresa d'Avila

(1951) *Obras Completas*, I, *Libro de la vida*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

SReF 1/1 (2024): 53-69

Sulla nozione di certezza in Wittgenstein e Newman

STEFANO OLIVA[*], CLAUDIO TAGLIAPIETRA[†]

La tarda produzione filosofica di Ludwig Wittgenstein si concentra sulla credenza, esaminando le proposizioni con cui manifestiamo la nostra certezza rispetto quanto percepiamo come indubitabile. Le annotazioni raccolte in *Della Certezza* (pubblicato postumo nel 1969) consentono di ripensare filosoficamente il tema della fiducia sulla base della distinzione grammaticale tra sapere e certezza. Gli studi specialistici (McCarthy 1982; Bottone 2005; Kiezler 2006; McHugh 2021) non hanno mancato di notare il riferimento, proprio in apertura della raccolta, al pensiero di John Henry Newman, teologo e filosofo britannico, autore di *Grammatica dell'assenso* (1870), evidentemente tra le fonti wittgensteiniane rispetto alla questione della credenza. In questo articolo prenderemo in esame la riflessione sviluppata da Wittgenstein in *Della Certezza*, in particolare per ciò che riguarda la distinzione tra proposizioni temporali e grammaticali; vedremo poi come tale distinzione possa interagire con alcuni aspetti salienti del pensiero di Newman, sviluppati in *Grammatica dell'assenso*; concluderemo infine delineando quale idea di fiducia che emerge dalla lettura incrociata dei due autori.

[*] stefano.oliva@unicusano.it. Docente di Estetica presso l'Università Niccolò Cusano.

[†] c.tagliapietra@pusc.it. Docente di Teologia Fondamentale presso la Pontificia Università della Santa Croce.

1. Sapere e certezza: una distinzione grammaticale

La riflessione di Wittgenstein parte da un'analisi critica delle posizioni di Moore (1924; 1939) riguardo alla credenza e alla certezza, in difesa del senso comune. In particolare, il punto d'innesco della critica wittgensteiniana riguarda la presunta certezza cognitiva connessa, secondo Moore, alle credenze del senso comune in merito, per esempio, alla stabilità e alla reale esistenza del mondo esterno. Moore esprimeva questa certezza attraverso truismi la cui verità non era disponibile a mettere in discussione e rispetto alla quale pretendeva il consenso di qualsivoglia interlocutore. La riflessione di Wittgenstein chiama in causa non tanto la verità o falsità di tali espressioni linguistiche quanto piuttosto il modo corretto di intenderne la grammatica specifica, vale a dire gli usi appropriati e il posto che esse possono occupare nel gioco linguistico cui prendono parte i parlanti.

Citando uno degli esempi proposti da Moore in riferimento a dati di senso comuni ritenuti certi ed esclusi dal dubbio, Wittgenstein scrive:

> Se sai che qui c'è una mano allora ti concediamo tutto il resto. (Il dire che questa proposizione così e così non si può provare non significa, naturalmente, che non la si può derivare da altre proposizioni; ogni proposizione si può derivare da altre. Ma può darsi che queste non siano più sicure della proposizione stessa) – A questo proposito c'è una curiosa osservazione di H. Newman – (Wittgenstein 1969: §1).

Il punto sollevato da Wittgenstein contro Moore riguarda il ruolo che proposizioni come «So di avere due mani» oppure «So di essere un uomo» possono avere nella nostra pratica linguistica. In particolare, ciò a proposito di cui si manifesta la certezza - ci si *dice* certi - non costituisce un sapere, o almeno non nel senso con cui utilizziamo abitualmente il termine 'sapere'.

Se infatti il sapere implica un confronto tra proposizione e realtà che può confermare o meno la verità dell'espressione linguistica utilizzata, nel caso dei truismi di Moore il linguaggio non viene utilizzato per riferire un fatto possibile, da verificare, bensì una condizione fondamentale del nostro vivere e agire: in «so di avere due mani» il 'sapere' in questione non è lo stesso tipo di quello espresso nella proposizione «so che domani verrai a trovarmi». Nel secondo caso, infatti, il mio sapere può essere contraddetto dai fatti e posso facilmente immaginare delle circostanze che mettano in discussione il mio sapere; viceversa, rispetto a un sapere come quello

rivendicato in riferimento al fatto di avere due mani o di essere un uomo, risulta incerto il tipo di dubbio che potrei sensatamente sollevare. Il sapere che Moore rivendica deve essere interpretato come certezza, intendendo con questo termine una diversa modalità di relazione rispetto al contenuto delle proprie proposizioni.

Si fa strada in questo modo una distinzione tra sapere e certezza secondo cui con il primo termine ci riferiamo a contenuti fattuali che possono rivelarsi veri o falsi per così dire localmente, laddove con il secondo termine intendiamo una *fiducia* nei confronti di determinati contenuti la cui negazione aprirebbe una crisi nei rapporti del parlante con sé stesso, con il suo sistema di credenze e con la comunità di appartenenza. Si prenda il seguente esempio:

> "Io so di essere un uomo". Per vedere quanto poco chiaro sia il senso di questa proposizione, considera la sua negazione. Al massimo la si potrebbe ancora concepire così: "Io so di avere gli organi propri di un essere umano". (Per esempio, un cervello, che tuttavia mai nessuno ha visto). Ma che dire di una proposizione come: "Io so di avere un cervello?". Posso dubitarne? Per dubitare mi mancano le ragioni. Tutto parla in favore di ciò; e nulla parla contro. Tuttavia si può immaginare che mi facciano un'operazione e si trovi che la mia scatola cranica è vuota (Wittgenstein 1969: §4).

Non tutto va soggetto al dubbio poiché alcune assunzioni di base (come, in questo caso, le proposizioni «so di essere un uomo» o «so di avere un cervello») fanno da sfondo alla comprensione che ho di me, degli altri e del mondo, e pertanto possono essere considerate esenti dalla necessità di verifica. Viceversa, "sbagliarsi" in merito alla verità o alla falsità di uno di questi assunti di base, metterebbe in discussione la stessa comprensione dell'enunciato che lo esprime. Proprio in virtù di questo carattere indubitabile, Wittgenstein sottolinea come alle proposizioni che esprimono gli assunti ritenuti certi non si adatti la grammatica del verbo 'sapere': «'Sapere' e 'sicurezza' appartengono a categorie differenti» (Wittgenstein 1969: §308).

La distinzione tra sapere ed essere certi corrisponde sul piano linguistico alla classificazione delle proposizioni in *temporali* e *grammaticali*: «Ora, non potrebbe "Io so, non mi limito soltanto a

congetturare che qui c'è la mia mano", non potrebbe questa proposizione essere concepita come una proposizione grammaticale? E dunque come *non* temporale» (Wittgenstein 1969: §57). Temporali sono tutte quelle proposizioni il cui contenuto fattuale deve essere sottoposto a verifica e può pertanto rivelarsi vero o falso. Ad esse si adatta la grammatica del verbo 'sapere': in questo senso specifico, ciò che il parlante *sa* è ciò che è risultato vero alla prova dei fatti (o che, in linea di principio, è sensato sottoporre a verifica). Viceversa, grammaticali sono le proposizioni che fanno parte del sistema di credenze sulla base del quale impostiamo il nostro orientamento nel mondo e la nostra comprensione globale di ciò che ci circonda. Questa comprensione – aspetto molto rilevante nel pensiero dell'ultimo Wittgenstein – non è un processo cognitivo individuale ma rimanda all'appartenenza a una forma di vita, vale a dire in questo caso al rapporto con una comunità. La certezza espressa dalle proposizioni grammaticali non è dunque uno stato mentale individuale, il possesso cognitivo di un Io, e in ultima analisi non è riconducibile a una forma di sapere:

> Se "Io so, ecc." si concepisce come una proposizione grammaticale, naturalmente l'"Io" non può essere importante. E vuol dire, propriamente: "In questo caso non c'è alcun dubbio", ossia, in questo caso: "Le parole 'Io non so' non hanno senso". E di qui segue certamente anche che non ha senso neppure "Io so" (Wittgenstein 1969: §58).

La distinzione tra proposizioni temporali e grammaticali getta una luce ulteriore sulle differenze grammaticali tra sapere ed essere certi. Ciò che il parlante sa, può essere espresso dalle proposizioni temporali; i principi di cui si è certi all'interno di una forma di vita, vengono semmai resi espliciti dalle proposizioni grammaticali, le quali per lo più rimangono però implicite e vengono richiamate forse soltanto in momenti di crisi, vale a dire quando è utile o addirittura necessario ribadire la certezza in determinati assunti di base (cfr. Virno 2010: §4.7).

> Una proposizione assertoria, che fosse in grado di funzionare come ipotesi, non potrebbe essere usata anche come principio [*Grundsatz*] della ricerca e dell'azione? Cioè, non potrebbe essere semplicemente sottratta al dubbio, anche se ciò non avviene in conformità con una regola esplicita? Semplicemente, la si accetta come un'ovvietà, non la

> si mette mai in questione e forse neppure la si enuncia (Wittgenstein 1969: §87).

Le proposizioni grammaticali sono asserzioni esentate dal dubbio, ritirate dall'ordinaria circolazione delle proposizioni temporali, la cui verità va sempre confermata dal confronto con la realtà.

Quest'ultima osservazione rivela il carattere dinamico della distinzione tra temporale e grammaticale, che ci rimanda a una importante specificazione: tanto le proposizioni temporali quanto le proposizioni grammaticali sono proposizioni *empiriche*, si riferiscono cioè a fatti, ma nel primo caso esse appaiono, scrive Wittgenstein, allo stato "fluido", mentre nel caso delle proposizioni grammaticali, ci troviamo di fronte a proposizioni empiriche 'irrigidite': in linea di principio i fatti cui esse si riferiscono potrebbero essere verificati, ma nella comunità dei parlanti esse vengono effettivamente ritenute valide ed estromesse dal gioco del dubbio.

> Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide (Wittgenstein 1969: §96).

Con una celebre immagine wittgensteiniana, l'acqua della corrente e l'alveo del fiume possono confondersi e sostituirsi l'una con l'altro ma in questo processo dinamico rimane la distinzione concettuale tra grammaticale, ovvero esente dal dubbio, e temporale, soggetto alla verificazione.

A conclusione di questa rapida esposizione delle linee essenziali tracciate da Wittgenstein in *Della Certezza*, possiamo ricavare un rapporto di mutua esclusione tra sapere e certezza in virtù della loro differente grammatica: letteralmente, *non sappiamo ciò di cui siamo certi* e, viceversa, *non siamo certi di ciò che sappiamo*. Ciò di cui siamo certi è per così dire ritirato dal gioco cognitivo del sapere, della verifica (attuale o possibile), della conoscenza soggettiva; ciò che è di pertinenza del sapere rimane invece in uno stato di dubitabilità (almeno di diritto, se non di fatto), di apertura al vero e al falso, che la certezza, incrollabile, non conosce più.

2. *Fede e certezza: dalla convergenza di probabilità ai gradi dell'assenso*

Dopo aver esplorato con Wittgenstein i confini tra sapere e certezza, dirigiamo ora la nostra attenzione al pensiero di John Henry Newman per riflettere su come la certezza possa intrecciarsi con la conoscenza che deriva dalla fede.

Se la conoscenza è primariamente un atto del soggetto e, non coincidendo solamente col suo risultato, ha pertanto una dimensione personale, cosa significa credere con certezza nel contenuto di una proposizione? John Henry Newman, nella sua *Grammatica dell'Assenso* del 1870, definiva la certezza come uno «stato mentale» e una «qualità delle proposizioni» (Newman 1870: 212). Questa nozione riveste un'importanza cruciale nella gnoseologia di Newman, soprattutto per quanto riguarda il suo legame con la conoscenza religiosa. La rilevanza di tale concetto è capitale non solo per comprendere come la nostra coscienza acquisisca e valuti l'esperienza quotidiana, ma anche la nostra esperienza religiosa.

Nell'*Apologia pro vita sua* (1864), Newman ripercorre l'itinerario intellettuale che lo condusse alla fede cattolica (1845), e tra queste tappe emerge la trasformazione del suo modo di pensare la natura della credenza religiosa, che inizialmente era basata sul concetto di probabilità (cfr. Newman 1864: 223). Egli riteneva inizialmente che si potesse giungere alla certezza religiosa per convergenza di probabilità:

> la certezza assoluta che ci era dato possedere, sia riguardo alle verità della teologia naturale, sia al fatto di una rivelazione, era il risultato di un *assemblage* di probabilità simultanee e convergenti, in armonia tanto con la natura della mente umana quanto con la volontà del suo Creatore; la certezza era un abito mentale, e l'evidenza era una qualità delle proposizioni; anche le probabilità che non arrivavano alla certezza logica potevano bastare per una certezza mentale; la certezza così ottenuta poteva uguagliare in estensione e intensità la certezza prodotta dalle più rigorose dimostrazioni scientifiche! e il possesso di una simile certezza poteva essere, in alcuni casi e per alcune persone, un dovere evidente, anche se non lo era per altre persone in altre circostanze.
>
> Inoltre, come vi erano probabilità che bastavano a dare una certezza, così vi erano altre probabilità che legittimamente si potevano

> considerare adatte a creare un'opinione; e poteva esistere un dovere altrettanto preciso, in certi casi e per certe persone, di avere, intorno a un dato fatto, un'opinione di data forza e consistenza, come nel caso di probabilità più grandi o più numerose, esisteva il dovere della certezza; di conseguenza, dovevamo essere più o meno sicuri, seguendo, per così dire, una specie di scala graduata dell'assenso secondo il modo in cui ci colpivano le probabilità connesse a un determinato fatto, e, secondo i casi, potevamo avere, a quel riguardo, una pia credenza, una pia opinione, una congettura religiosa, o, almeno, la tolleranza di simili credenze, opinioni o congetture negli altri; d'altro canto, come in certi casi era un dovere formarsi una convinzione più o meno sostanziale, così in altri casi era un dovere non credere, non opinare, non congetturare e nemmeno tollerare l'idea che un determinato fatto fosse vero, perché altrimenti si sarebbe incorsi nella credulità, nella superstizione o in qualche altra colpa morale. Questa, nella religione, era la zona del giudizio personale; ma di un giudizio personale non formato arbitrariamente in base al proprio piacere o capriccio, ma secondo coscienza e il senso del dovere (Newman 1864: 48).

Newman abbandonerà gradualmente questo pensiero, e giungerà a convincersi che la probabilità matematica non porta necessariamente a una certezza interiore. Egli afferma più avanti:

> la certezza è un punto d'arrivo, ma il dubbio è un lungo cammino; io non ero ancora vicino alla certezza. La certezza è un'azione riflessa: è un saper di sapere. Credo di non averla mai avuta fino alla vigilia del mio ingresso nella Chiesa cattolica. Anche un dubbio pratico ed efficace è un punto fermo; ma chi può facilmente riconoscerlo da sé? Chi può decidere quale è il momento in cui i piatti della bilancia dell'opinione cominciano a invertirsi e quella che prima sembrava una probabilità corroborante a favore di una certa credenza, diventa un concreto dubbio a suo sfavore? (Newman 1864: 236).

Dopo la sua conversione, Newman cambiò la sua agenda di ricerca in ambito religioso. Invece di concentrarsi su come individuare la vera religione, iniziò a esaminare un tema ancora più fondamentale: quali criteri dovremmo utilizzare per valutare le nostre ragioni per credere nella religione:

> c'è un *criterion* per l'accuratezza d'un atto d'inferenza, criterio tale da garantirci che la certezza è rettamente impartita alla proposizione su cui verte l'inferenza—posto che, come ho detto, la garanzia non può essere di carattere scientifico—? (Newman 1870: 212).

Fu questa una delle motivazioni che lo spinsero a scrivere la *Grammatica dell'Assenso* (1870), culmine delle sue riflessioni su come l'uomo possa giungere a formulare un giudizio di certezza in ambito religioso, e ad esprimere un atto di fede. Il tema della certezza era già presente, come lo stesso Newman afferma nell'*Apologia*, fin dai suoi *Sermoni Universitari* (1843, ma conclusi nel 1872) e in alcune lezioni di Birmingham, tra le quali una è intitolata proprio *Sulla certezza della fede* (1853).

Newman inizia col discutere la concezione di Locke sulla relazione tra probabilità e certezza (Cf. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, XVI, in Newman 1870: 97-99). Per l'empirista inglese quando le probabilità raggiungono un grado quasi prossimo alla certezza influenzano i nostri pensieri e le nostre azioni quasi come fossero verità assolute e indiscutibili. In pratica, per noi questi gradi di probabilità e la certezza assoluta finiscono per essere quasi indistinguibili; ci fidiamo di tali probabilità come se fossero certezze pienamente confermate. Newman ritiene che questa idea sia erronea, perché nella vita di tutti i giorni si affrontano una infinità di situazioni in cui manifestiamo certezza (o ci comportiamo dando per certe situazioni di ogni genere), e dove questa certezza non deriva da un incremento graduale di probabilità, come Locke ritiene invece necessario. Per Newman, dunque, la certezza non deve sempre emergere gradualmente come un accumulo di probabilità.

Più avanti, Newman mostra con diversi esempi tratti dalla nostra esperienza quotidiana che siamo naturalmente portati a credere in determinate verità essenziali con certezza pressoché assoluta: l'esistenza di altri esseri, di un mondo esterno che è governato da leggi, la dipendenza del futuro dal passato sono alcuni di questi esempi. Newman aggiunge anche la credenza ferma che la Terra sia un globo, l'esistenza del giorno e della notte, l'esistenza di città come Londra e Parigi che restano invariate a meno di cataclismi. Riteniamo poi assurdo pensare di non avere dei genitori o di essere immortali, anche se mancano una nostra memoria diretta o

un'esperienza futura corrispondente. Si tratta, dunque, di convinzioni – di certezze – che modellano profondamente la nostra comprensione della realtà e del nostro ruolo in essa (cf. Newman 1870: 107).

Tuttavia, dopo il 1866, Newman cambia prospettiva e inizia a descrivere un tipo specifico di certezza che egli definisce 'assenso', da contrapporre ad 'inferenza' (Ward 2012: 278). Il nuovo approccio, come hanno osservato gli specialisti (Kienzler: 2006), riflette chiaramente una maturazione della sua visione sulla natura della fede e sulla metodologia di approccio alla conoscenza religiosa.

Come si è visto, inizialmente Newman criticava Locke sostenendo che in alcuni casi è possibile passare attraverso le probabilità per raggiungere infine una certezza assoluta. Nella *Grammatica dell'Assenso*, infatti, egli cerca di articolare e spiegare questa intuizione di base. Nel saggio, Newman distingue proprio tra 'certezza', definita come uno stato mentale legato a proposizioni considerate certe, e 'assenso'.

Continuando a interagire con il pensiero di Locke, Newman osserva che se la certezza si potesse raggiungere solo attraverso l'accumulo di probabilità essa rappresenterebbe quindi un traguardo intellettuale che non è alla portata di tutti: potrebbero dirsi davvero religiosi solo coloro che possono fornire ragioni convincenti per la loro credenza. L'assenso invece si presenta come un'affermazione originale e incondizionata di qualcosa, e qui vi è la scoperta di Newman: l'elemento fondamentale e sufficiente della credenza religiosa non è la certezza basata sulla ragione, ma l'assenso semplice. E alla domanda cruciale su quale sia la differenza tra fede e pregiudizio, Newman si trova a rispondere che tale distinzione non è operabile su basi logiche. La credenza religiosa, infatti, si basa su evidenza fattuale, mentre la certezza informata si basa su un ragionamento astratto. Afferma il filosofo:

> ora possiamo stabilire che cos'è il dogma di fede e che cosa vuol dire credere in tale dogma. Il dogma è una proposizione; esso sta per una nozione o per una cosa; prestargli credenza significa prestargli l'assenso della nostra mente, in quanto assenso ad una proposizione che sta per una nozione o ad una proposizione che sta per una cosa. Con l'assenso reale al dogma compiamo un atto religioso, con l'assenso nozionale compiamo un atto teologico. L'immaginazione

> religiosa lo discerne, vi s'insedia, lo fa suo come realtà; l'intelletto teologico lo assume in quanto verità.
>
> Non che vi sia o vi possa mai essere un confine o un muro divisorio fra queste due forme d'assenso: religiosa e teologica. Poiché l'intelletto è di ogni uomo, e così l'immaginazione, ogni uomo religioso in certa misura è un teologo; e una teologia non può nascere né prosperare se le manca l'iniziativa e l'assistenza ulteriore della religione. Come nell'ambito delle cose terrene i sensi, le sensazioni, l'istinto e l'intuizione ci forniscono dei fatti, e poi l'intelletto li elabora, così nei nostri rapporti con l'Essere Supremo è la testimonianza della natura anzitutto, poi della rivelazione, e sono le nostre dottrine elaborate su tali testimonianze per astrazione ed inferenza, a fornirci gli estremi di fatto. (Newman 1870: 60)

Come nota Kienzler (2006), questo atteggiamento è espresso anche nel motto che Newman scelse dagli scritti di Ambrogio da Milano per l'esergo del saggio: *Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*. In altre parole: la salvezza non ha bisogno di teorie.

Spesso nella vita si accettano verità o si formulano giudizi basati su un assenso semplice, che non è necessariamente sostenuto da ragionamenti complessi o prove formali (analogamente a quanto abbiamo visto in Wittgenstein), ma piuttosto da un senso "intuitivo", l'esperienza personale o dall'educazione ricevuta. Come aveva già fatto per mostrare che il grado di certezza morale non dipende dal cumulo di probabilità, Newman presenta diversi esempi, e qui ne vogliamo citare solamente alcuni.

Come primo esempio Newman racconta di un giudice che, ricevuta una carica importante rispetto alla quale non si sentiva preparato, riceve da un amico il consiglio di sentenziare con decisione e senza mai motivare le sentenze: le sue decisioni saranno state probabilmente corrette, ma le sue giustificazioni non convincenti (cf. Newman 1870: 186). Con questo esempio Newman vuole mostrare come a volte le decisioni intuitive, se vogliamo prese "a pancia", possano essere più efficaci di quelle troppo riflessive e teoricamente fondate.

Come secondo esempio, Newman si chiede su quali basi riteniamo con certezza che la Gran Bretagna è un'isola (cf. Newman 1870: 180-181). È ragionevole esserne certi in modo assoluto e incontestabile senza che non ci venga mostrato ogni volta? Il filosofo sceglie appositamente un'isola che sia

sufficientemente grande da non permettere di vedere il confine costiero a occhio nudo. Ovviamente, all'epoca, non si poteva disporre di osservazione dal satellite, e l'unico modo di dimostrare che la Gran Bretagna è un'isola era dimostrare che la si poteva circumnavigare. Questo secondo esempio evidenzia come alcune credenze siano profondamente radicate e accettate senza dubbi, anche in assenza di una giustificazione formale completa: basta notare che gli abitanti agiscono come abitanti di un'isola. Potremmo dire lo stesso oggi della convinzione che la terra non è piatta, e alle conseguenze di questa certezza, anche se oggi alcuni ritengono che non sia così.

Un terzo esempio è quello delle fantasiose speculazioni di Padre Hardouin, il quale sosteneva che molte opere classiche come le commedie di Terenzio, l'*Eneide* di Virgilio, le *Odi* di Orazio, e le storie di Livio e Tacito, fossero falsificazioni dei monaci del XIII secolo (cf. Newman 1870: 181-182). Questo esempio mostra come sia possibile sostenere teorie anche estreme con qualche forma di argomentazione, mettendo in luce il fatto che la forza delle prove a favore delle opinioni comunemente accettate potrebbe non essere schiacciante come si presume. Evidentemente siamo disposti a credere che nella storia ci siano state falsificazioni, ma deve far semplicemente sorridere l'idea che per qualche misterioso complotto una buona parte della letteratura classica su cui si fonda la nostra civiltà possa essere stata contraffatta. L'esempio è evidentemente applicabile al fenomeno delle *conspiracy theories* che, per quanto presentate come indubitabili, sono indifendibili su questa base.

Un quarto e ultimo esempio è quello della certezza della propria morte (cf. Newman 1870: 183-184). Su quali basi uno arriva a credere con certezza assoluta che un giorno morirà, se non è mai morto prima? Anche se la morte è una certezza empirica per l'umanità, la convinzione individuale sulla propria morte imminente è più una questione di assenso che di prova concreta. Il fatto che questo assenso sia difficile da raggiungere è ampiamente dimostrato dalla crisi psicologica che attraversano i malati terminali nell'accogliere la morte, come ampiamente dimostrano gli studi di tanatologia psicologica di Elizabeth Kübler Ross (1976) e Marie De Hennezel (2006).

Newman introduce, infine, il «senso illativo» (cf. Newman 1870: 211-237), ovvero la capacità umana di effettuare giudizi concreti e conclusioni logiche da dati ed esperienze diverse, anche quando questi non seguono un rigoroso metodo formale di inferenza (né formale, né informale, né naturale), come negli esempi precedenti. L'esempio principe, come possiamo immaginare, è quello che porta a considerare come certa e vera l'esperienza che uno fa di Dio (non solo della correttezza della sua nozione).

Il senso illativo è descritto come una sorta di intuizione, un discernimento che permette alle persone di cogliere la verità delle cose e di giungere a conclusioni valide anche in assenza di un processo deduttivo formalizzato. Si tratta di un ingrediente fondamentale per la fede e l'assenso religioso: il senso illativo, infatti, ci permette di integrare esperienze, convinzioni, frammenti di conoscenza in una comprensione integrata, coerente e convincente della realtà anche quando non ci è possibile arrivare a una dimostrazione o a una verifica completa attraverso il metodo scientifico o filosofico tradizionale.

Questo senso ci permette inoltre di vivere e agire con certezza e convinzione nella nostra vita quotidiana e spirituale, e di assumere una parte non trascurabile delle nostre decisioni più importanti, riducendo l'impatto dell'incertezza che regna in molte delle nostre conoscenze umane.

Il senso illativo "dal di dentro" ci suggerisce di fidarci (*trust*), non semplicemente perché abbiamo (o no) fatto esperienza soggettivamente di una certezza, o perché riteniamo oggettivamente ragionevole prestare assenso. A essere "affidabile" (degno di fiducia, *trustworthy*) è sempre un interlocutore, non una proposizione: è infatti una relazione personale a essere caratterizzata dalla fiducia, mentre alla certezza di una proposizione si presta piuttosto assenso. E questo, ci insegna Newman, a sua volta può essere nozionale, quando è basato su inferenze di tipo formale, oppure reale quando è legato al vissuto a inferenze di tipo non-formale come quelle derivanti dall'esperienza vissuta dal soggetto e vagliate dal senso illativo.

La distinzione tra dimensione soggettiva e oggettiva della conoscenza, trasferita sul terreno teologico, è quella che permette di distinguere, nell'unico atto di fede e senza separazione, tra dimensione soggettiva e oggettiva della fede, tra *fides qua* (l'atto con cui il soggetto sotto l'azione della grazia presta l'assenso di fede) e *fides quae* (il contenuto che viene

accolto con l'atto di fede, e che è ritenuto come certo). Il credente non è tale, infatti, solo perché è rimasto convinto della bontà o sublimità di un contenuto che lo vincola moralmente a credere (o ad agire da credente), ma soprattutto perché ha incontrato Qualcuno che gli è venuto incontro (rivelandosi) e a cui egli, in risposta, presta liberamente fede: afferma Benedetto XVI nell'enciclica *Deus Caritas est*: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (Benedetto XVI 2005: 1).

A partire dall'analisi delle credenze quotidiane, Newman è in grado di formulare un modello di conoscenza religiosa strutturato su due livelli. Il primo livello è caratterizzato da un assenso semplice e incondizionato, che rappresenta per molti credenti un'adesione solida e indubitabile alla religione di origine, cioè quella appresa dai genitori e dall'ambiente in cui sono cresciuti. Secondo Newman, se queste convinzioni fondamentali vengono messe in dubbio o si perdono, possono essere rimpiazzate da un nuovo complesso di credenze religiose, costruite su una base razionale e solida. Queste nuove convinzioni permettono di giustificare logicamente ogni credenza adottata, e costituiscono un secondo livello. Questo approccio di Newman, che lega la fede a una giustificazione razionale, è quello che lui definisce 'certezza' (ingl. *certitude*, diverso dalla statistica *certainty*) e può essere descritto come il suo "razionalismo".

3. Conclusioni: certezza, fiducia e fede

Il percorso fin qui svolto ci ha permesso di porre l'uno accanto all'altro Wittgenstein e Newman, limitatamente alla nozione della certezza. Vogliamo ora evidenziare gli aspetti di maggiore interesse che possono emergere da un preliminare confronto tra le due prospettive.

A fronte delle numerose somiglianze tra le riflessioni dei due autori, occorre notare come la terminologia impiegata non sia del tutto sovrapponibile. In particolare, è utile osservare come ciò che Wittgenstein intende con il termine 'certezza', riconducibile a una particolare espressività attraverso cui aderiamo al contenuto di determinate proposizioni, ritenute esenti da dubbio («La certezza è, per così dire, un tono in cui si constatalo stato di cose»; Wittgenstein 1969:§30), non corrisponda a ciò che intende

Newman con il medesimo termine (essenzialmente uno «stato mentale», una «qualità delle proposizioni»; Newman 1870: 212) ma presenti un'affinità con ciò che egli intende con 'assenso'. Wittgenstein, infatti, sostiene che alcune certezze sono al di là del dubbio non perché siano empiricamente indiscutibili, né perché sono il correlato di uno stato mentale peculiare, ma perché fungono da fondamenti incontestati su cui si costruiscono altre conoscenze e pratiche. Di fatto, la certezza di cui parla Wittgenstein costituisce un orientamento pratico globale nei confronti della realtà. «C'è sicuramente giustificazione; ma la giustificazione ha un termine» (Wittgenstein 1969: §192) e tale termine non coincide con la completa verificazione di ciò che è in dubbio – compito di per sé non solo impossibile sul piano pratico ma anche inconsistente (autocontraddittorio) sul piano logico – bensì con l'accettare qualcosa come soddisfacente: «La mia vita consiste in questo: che sono appagato di alcune cose»(Wittgenstein 1969: §344) e, inversamente, l'assenso che riserviamo a determinati orientamenti pratici nel mondo costituisce e qualifica una forma di vita.

Un esempio caratteristico di tale certezza, intesa come fiducioso orientamento pratico, attiene al modo in cui la maggior parte delle persone, non direttamente impegnate in attività sperimentali, si relazionano con i contenuti scientifici e con le informazioni fornite da fonti ritenute attendibili.

> Io credo a quello che gli uomini mi trasmettono in una certa maniera. Così credo a dati di fatto geografici, chimici, storici. Così imparo le scienze. Naturalmente l'imparare riposa sul credere. Chi ha imparato che il Monte Bianco è alto 4000 metri, chi l'ha letto sulla carta geografica dice di saperlo. E ora si può dire: "Accordiamo così la nostra fiducia, perché la cosa ha dato buona prova di sé"? (Wittgenstein 1969: §170).

Come osservato anche da Newman, l'assenso (o, come abbiamo suggerito, in termini wittgensteiniani la certezza) non riguarda tanto dei contenuti proposizionali quanto piuttosto si regge su un rapporto personale di fiducia tra me e gli altri, la cultura a cui appartengo, la tradizione entro cui mi colloco. In questa prospettiva, l'esperienza degli altri e la mia si saldano in un più ampio orizzonte comune:

> Se il fondamento della nostra certezza è l'esperienza, allora, naturalmente, si tratta dell'esperienza passata. E forse non semplicemente dalla mia esperienza, ma anche da quella degli altri, ottengo conoscenza. Ora si potrebbe dire che è ancora l'esperienza a far sì che prestiamo fede agli altri. Ma quale esperienza mi fa credere che i libri di anatomia e di fisiologia non contengono cose false? È sicuramente vero che questa fiducia è sostenuta anche dalla mia esperienza personale (Wittgenstein 1969: §275).

La dimensione personale della fiducia, sottolineata da Newman, porta in primo piano la necessità di una distinzione terminologica e concettuale tra 'fiducia' e 'fede', fra *trust* e *belief*: laddove il primo termine sembra implicare una relazione che ha delle precise ripercussioni sull'orientamento pratico nel mondo, il secondo sembrerebbe limitarsi a registrare – su un piano che potremmo definire probabilistico – l'ammissibilità condizionata di un enunciato.

Nella vita quotidiana, tuttavia, non è facile affermare se 'aver fiducia di' o 'prestar fede a' qualcuno appartengano a due ambiti semantici diversi: fiducia e fede sono legate alla certezza in quanto sperimentata o in quanto attesa. È quando i termini vengono portati nell'ambito della conoscenza religiosa che è possibile operare delle distinzioni.

Nella Sacra Scrittura si legge che «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (Eb 11,1). Questa affermazione suggerisce di distinguere una fede fiduciale, intesa come conoscenza anche in assenza di prove empiriche, e una fede (che comprende la fiducia), da intendersi come atto del soggetto che dice 'io credo' come frutto dell'assenso intellettuale a Qualcuno su cui, poi, si ripone fiducia. È solo in virtù della seconda che possiamo dire: 'io credo (*I believe*): sono certo, perché credo in Dio di cui mi fido; e mi fido (*I trust*) di Lui perché ho sperimentato la sua affidabilità (*trustwhorthiness*) nella storia'.

Il Concilio Vaticano II, mettendo ulteriormente a frutto le istanze gnoseologiche di Newman arricchite da quelle del personalismo (prima Pierre Rousselot, e successivamente Jean Mouroux), ha permesso di evidenziare maggiormente l'aspetto personale della conoscenza religiosa: la fede si dirige a una Persona, e nell'atto di fede non sono separabili, seppur distinguibili, l'aspetto soggettivo (*fides qua*, la fede con cui si crede) e l'aspetto oggettivo (*fides quae*, il contenuto di ciò che si crede).

Il pensiero apologetico di Newman, in risonanza con alcune istanze del tardo pensiero wittgensteiniano, continua a conservare la sua attualità per i credenti (e i non-credenti) di oggi, e consente di spiegare anche i motivi per cui è facile che la fede sia esposta al dubbio e alla fragilità, e offre alla ragione argomenti adeguati per comprendere razionalmente l'assenso di fede, dando il giusto rilievo alla dimensione "personale" della conoscenza in generale, senza soffocarla negli angusti confini di una prova "scientifica", cogente e definitiva per l'intelletto umano.

Bibliografia

Benedetto XVI
(2005) *Enc. Deus Caritas est* (3 marzo 2006), in AAS 98 (2006) 217-252.

Bottone, A.
(2005) "Newman and Wittgenstein after Foundationalism", *New Blackfriars* 86(1001): 62–75.

De Hennezel, M.
(2006) *Morire a occhi aperti*, Lindau 2006.

Kienzler, W.
(2006) "Wittgenstein and John Henry Newman on Certainty", *Grazer PhilosophischeStudien* 71(1): 117–138.

Kübler Ross, E.
(1969) *La morte e il morire*, Assisi, Cittadella, 2015 (17ma edizione).

McCarthy, G.
(1982) "Newman and Wittgenstein: The Problem of Certainty", *Irish Theological Quarterly* 49(2): 98-120.

McHugh, P.
(2021) "Reflections about Newman and Wittgenstein on Knowledge, Certainty and Language", *New Blackfriars* 102(1102): 932-949.

Moore, G.E.
(1924) "A Defence of Common Sense", in *Contemporary British Philosophy, Personal Statements*, serie II, a cura di J. M. Muirhead, London: 193 sgg.
(1939) "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy* XXV: 273-300.
Newman, J.H.
(1864) *Apologia pro vita sua* (=*APVS*), Jaca Book, Milano 1995.
(1870) Grammatica dell'assenso (=*GA*), Jaca Book, Milano 1980.

Virno, P.
(2010) *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
Ward, W.W.
(1912) *The Life of John Henry Cardinal Newman*, Longmans, Green and Co., Londra 1912, 2 voll.
Wittgenstein, L.
(1969) *Della Certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1978.

SReF 1/1 (2024): 107-118

La violenza sulle donne: un problema di natura antropologica

GIORGIA BRAMBILLA *

Quando si parla di violenza sulle donne, spesso si mettono in un calderone unico concetti molto diversi. Questo può dare luogo a equivoci e a giudizi poco adeguati. È importante distinguere il fenomeno sia sotto il profilo concettuale sia sotto quello geografico-culturale, ma soprattutto scendere più in profondità e riflettere sulla considerazione dell'*humanum* da cui questo grave problema scaturisce. In questo contributo, pur senza la pretesa di esaurire l'argomento, proveremo a rispondere ad una domanda: la violenza sulle donne è un problema che affonda le sue radici sulla questione culturale o è di natura antropologica?

1. Indebite e pericolose banalizzazioni

La più globale definizione di violenza è stata presentata alla Conferenza Mondiale sulle donne di Pechino nel 1995 (cfr. Pavone-Brambilla 2022): con il termine violenza contro le donne si intende qualsiasi atto di violenza fondata sul genere che produca o possa provocare sofferenza fisica, sessuale o psicologica o qualsiasi tipo di danno per le donne, incluse le minacce di tali atti, la coercizione, o l'arbitraria privazione della libertà nella vita pubblica e privata.

* giorgia.brambilla@upra.org. Professore Straordinario di *Morale della vita* presso la Facoltà di Teologia dell'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum" e incaricato di *Etica sociale* ed *Etica dell'intelligenza artificiale* presso la LUMSA di Roma.

All'interno di questo fenomeno, vengono inclusi elementi molto diversi: femminicidio[1], mobbing, stalking, abusi (verbali e fisici fino alla violenza sessuale), disprezzo, diversità di trattamento economico.

Alcune campagne contro la violenza cadono nella stessa vaghezza, e questo non può aiutare ad affrontare il problema. Per questo, è importante mantenere un approccio multidisciplinare che comprenda più dati, in particolare quello geografico (cfr. Rodriguez 2015). Facciamo alcuni esempi. La violenza sulle donne in Africa è caratterizzata da una speciale brutalità: contagio voluto dell'AIDS, stupro di donne incinte, natura pubblica dello stupro, uccisione violenta della vittima. In India, invece, continuano ad emarginare, picchiare e uccidere donne per stregoneria; nelle Filippine le donne si vedono costrette a prostituirsi per ottenere permessi di soggiorno o biglietti aerei; in Sudamerica lavora un mercato di donne documentato: reti di donne rapite, schiavizzate e vendute.

Negli stessi Paesi, poi, si consumano forme di violenza contro il sesso femminile rese quasi invisibili da certi profili economici ed ideologici. Si pensi, ad esempio, alle "quote rosa mancanti" per aborto selettivo o infanticidio, oppure alla nuova bioschiavitù femminile (vd. Brambilla-Faggioli 2016) legata al cosiddetto "affitto dell'utero".

Sotto il profilo del diritto internazionale, la denuncia del fenomeno, seppure giusta e doverosa, sembra raggiungere pienamente l'obiettivo. Un breve excursus sulle varie fasi può aiutarci a capire meglio perché. Il 1975 fu un anno di svolta per questo tema, in quanto si misero finalmente all'ordine del giorno i problemi delle donne. Il "Decennio della donna", proclamato dalle Nazioni Unite (1976-1985), avviò uno sforzo globale per esaminare la condizione e i diritti delle donne e per inserire le donne nei processi decisionali a tutti i livelli. Nel 1979 l'Assemblea generale adottò la *Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne* (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*, CEDAW), entrata in vigore nel 1981, in cui sono stabilite le norme internazionali che definiscono la parità tra donne e

[1] La parola "femminicidio" è stata usata la prima volta da Diane Russell nel 1992, per mettere in risalto la particolare categoria criminologica, caratterizzata per una violenza estrema dell'uomo nei confronti della donna.

uomini. Dopo questa convenzione, si creò un Comitato per la applicazione della Convenzione: il cosiddetto CEDAW76.

Il Consiglio d'Europa nel 2002 emanò una *Raccomandazione contro la violenza sulle donne*, nella quale propose agli stati di organizzare programmi di intervento per gli autori della violenza, di organizzare centri specifici per questo e di garantire la collaborazione tra i programmi. Nel 2007, pubblicò le *Linee guida dell'Unione Europea sulla violenza contro le donne* con campagne di sensibilizzazione nei Paesi. Nel 2011, il Consiglio Europeo approvò la cosiddetta *Convenzione di Istambul* e nello stesso anno il Parlamento Europeo pubblicò una *Risoluzione* ad aprile del 2011 sulle priorità e sulla definizione di un nuovo quadro politico dell'Unione Europea in materia di lotta alla violenza contro le donne. Ora è la commissione FEMME a seguire tutte le tematiche in rapporto alle donne.

Come si vede, è stato fatto tanto. Eppure, a livello internazionale sembra che il fenomeno della violenza venga limitato ad una insistente colpevolizzazione maschile di impronta femminista. Questo però non spiegherebbe come mai la violenza è presente purtroppo anche in culture in cui la donna ha raggiunto la parità (culturale, sociale ed economica) con l'uomo. Questa obiezione implica la considerazione di aspetti di cui nelle sedi internazionali e nell'elaborazione dei relativi documenti non si tiene adeguatamente conto, ovvero quelli psicologici.

Da questo punto di vista, la ricerca si è concentrata molto sia sulla figura dell'aggressore sia su quella della vittima e ne emergono, al fine della nostra riflessione, spunti degni di nota. Gli studi (cfr. Rodriguez 2015: 241-244) dimostrano, ad esempio, che l'aggressore (maschile) presenta alcuni tratti caratteristici: una scarsa capacità di stare in intimità, un alto grado di solitudine, difficoltà nelle relazioni sociali, tendenze ossessive, distorsioni cognitive relative alla condotta abusante, scarsa empatia nei confronti della vittima, attaccamento disfunzionale, bassa stima di sé. In pratica, possono essere uomini molto intelligenti e di successo nella vita professionale. La loro disfunzione si dà principalmente nel campo affettivo. La donna vittima, invece, a differenza di ciò che si immagina, non è una donna patologicamente fragile (cfr. Rodriguez 2015: 241-244). A volte diventa vittima in momenti di speciale vulnerabilità, in cui si scatenano meccanismi che le fanno "accettare" in qualche modo la violenza.

Questo elemento conferma ulteriormente la nostra convinzione: se si vuole veramente contrastare la violenza contro le donne, bisogna uscire dai luoghi comuni, dagli stereotipi e dalle visioni ideologizzate; in questo caso, infatti, si vede che la violenza non è un fenomeno che si dà soltanto in situazioni culturali in cui la donna è sottomessa o in dipendenza economica e sociale. Creare semplificazioni, soprattutto a livello mediatico, può essere molto pericoloso, oltre che assai contro-producente.

Un'altra banalizzazione è legata alla differenza sessuale. Nel Programma di Azione di Pechino si legge, per esempio al Paragrafo 118:

> [...] la violenza contro le donne è una manifestazione dei rapporti di forza storicamente inuguali tra uomini e donne, che hanno condotto alla dominazione sulle donne e alla discriminazione da parte degli uomini [...] a questa situazione contribuisce anche l'assenza di leggi che proibiscano in modo efficace la discriminazione contro le donne.

Una visione di questo tipo fa intendere che la violenza sia parte del rapporto uomo-donna, lasciando intravedere una presa di posizione ben precisa, quella tipica del femminismo radicale (cfr. Navarini 2015: 209-221). Si può dire che i rapporti di forza storicamente "inuguali" tra uomini e donne siano causa di violenza? Ed è giusto forzare una sorta di egualitarismo, tramite l'appiattimento della differenza, nella fattispecie quella sessuale, ritenendola pericolosa? Ma soprattutto: dire che due cose diverse sono uguali – in questo caso femminilità e mascolinità – non è già discriminante? Il riconoscimento della diversità non produce disuguaglianza e non nega l'uguaglianza: uguaglianza non significa omologazione neutrale o assimilazione in-differenziata, bensì pari considerazione. Bisogna recuperare filosoficamente il significato originario di uguaglianza, distorto dai femminismi. La categoria dell'uguaglianza sposta il piano del discorso dal livello empirico e fattuale, al livello antropologico e ontologico, con implicazioni etiche e giuridiche (e dunque anche bioetiche e biogiuridiche). Essere uguali non significa non essere diversi; l'uguaglianza indica l'appartenenza ad una comune natura (nel senso dell'essere), con la conseguente pari dignità (sul piano etico) e diritto ad un pari trattamento (sul piano giuridico) (cfr. Brambilla 2018).

Si può dire che il riconoscimento dell'uguaglianza è la condizione di possibilità stessa dell'etica e del diritto: l'uguaglianza è il "quantificatore di universalizzazione" che consente di estendere il riconoscimento della dignità

e dei diritti a tutti gli uomini, a prescindere dalle differenze (anche sessuali). L'assenza di una gerarchia tra uguaglianza e diversità (ove la prima è superiore alla seconda) può portare a due esiti, entrambi pericolosi: l'uguaglianza indifferenziata e la differenza diseguale (cfr. Palazzani 2008). La prima sfocia nell'assimilazione uniformante: la seconda scivola inevitabilmente nell'imposizione unilaterale di una differenza, assunta e posta ingiustificatamente come superiore rispetto alle altre, da cui scaturiscono inevitabilmente violenze e prevaricazioni indebite.

Dunque, evidentemente, non è questa la strada da percorrere per affrontare e combattere radicalmente la violenza contro le donne; bisogna ripartire dai fondamenti: dal valore della persona e dalla sua dignità.

2. Sono il mio corpo: rispettalo!

Il corpo è cifra di cultura e genera cultura. Dal modo con cui una società valuta il corpo si intravede la percezione che essa ha di sé e il valore che attribuisce alla persona umana. Allo stesso tempo, un rapporto negativo con la propria corporeità equivale ad un rapporto negativo, per non dire distruttivo, con se stessi e con gli altri: chi non rispetta il proprio essere-in-un-corpo e la sua propria unità spirituale-corporea difficilmente sarà in grado di rispettare la condizione corporea degli altri.

La nostra società sembra attraversata da una sottile, ma inequivocabile, visione dualistica che ci strappa da quel *Lieb*[2], come corpo

[2] La fenomenologia husserliana ha introdotto nel pensiero contemporaneo la distinzione tra "corpo-oggetto" (*Körper*) e "corpo-vissuto" (*Lieb*). Il primo termine corrisponde al corpo risultante da una considerazione puramente esterna, il secondo al corpo reale in quanto sperimentato dal soggetto. Questa distinzione permette di riflettere sul fatto che, allora, il corpo umano è lontano dall'essere una "cosa", bensì appartiene all'esperienza del nostro io. L'antropologia filosofica attuale riprende questa distinzione coniando due specifiche accezioni: corpo e corporeità. "Corpo" richiama la scissione classica dell'uomo in corpo e anima, indicando, nel linguaggio comune, una 'parte' della persona umana, ovvero la componente corporea in quanto distinta da quella psichica. "Corporeità" indica, invece, l'intera soggettività umana sotto l'aspetto della sua condizione corporea in quanto costitutiva della sua identità personale. È grazie all'esperienza del *Leib* che ci rendiamo conto che il nostro corpo siamo noi stessi, piuttosto che trovarci davanti ad esso come davanti a qualcosa da possedere, da vestire e da sfruttare. Su questo si vedano: Bonhoeffer (1969: 133); Prini (1997:67).

vissuto. Vediamo costantemente un corpo strumentalizzato dai media per veicolare messaggi erotici, violenti o diseducativi. Siamo bombardati di immagini che meccanicizzano il corpo contribuendo a farci pensare l'uomo nei termini di una specie di "macchina" vivente in cui non c'è niente di "misterioso" e il cui valore dipende direttamente dalle sue finalità.

Nel nostro tema, ad esempio, non si tiene adeguatamente conto del fatto che alla base della violenza sulla persona, vi sia la reificazione della corporeità. Applichiamo questa considerazione, a mo' di esempio, ad una particolare strumentalizzazione del corpo femminile: la pornografia[3].

Elementi propri del panorama *hard* si sono fatti strada nel nostro tessuto sociale, nei costumi, nel modo di pensare e ciò ci permette di definire la nostra una società piacere-centrica (cfr. Costantini 2018) se non addirittura "pornificata". Il bombardamento dei media con allusioni di carattere sessuale ha spinto il mondo della psicologia e della pedagogia a esaminarne l'impatto sulla psiche dei più giovani, e nel 2007 *l'American Psychological Association* (APA) ha pubblicato un Report[4] che illustra il forte fenomeno della «sessualizzazione delle ragazze», principali destinatarie dei messaggi subliminali. In esso si analizzano i vari canali di diffusione, quali la TV, i video musicali, i film, i programmi sportivi, i giochi computerizzati, le pubblicità, le riviste, i giocattoli e i cartoni animati; successivamente vengono presentate le conseguenze negative sulla psiche e il comportamento delle giovani e infine vengono delineate alcune vie d'uscita. La costante che emerge è che le donne appaiono sempre meno vestite degli uomini e sono molto di più giudicate in base al loro *sex appeal* che per la loro professionalità[5].

---

[3] In questo contributo, non ci è possibile affrontare un altro fenomeno che svilisce e oggettivizza la donna, ovvero la prostituzione. Ci limitiamo a menzionare la peculiare decisione svedese di diminuire considerevolmente la prostituzione, considerandola proprio una forma di violenza contro le donne.

[4] AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION TASK FORCE, *Report of the APA Task Force on the Sexualization of Girls*, Washington DC, 2007, p. 5, in http://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report-full.pdf [2/2/2022]

[5] Il Report denota una progressiva evoluzione dei personaggi femminili dei cartoni che vengono raffigurate più *sexy* rispetto al passato. Il *look fashion* delle ragazze si ispira ai modelli propinati da questi esempi e stimola l'industria della moda a produrre capi attillati e provocanti (anche per donne di mezza età), favorendo l'associazione tra l'"essere belle" ed l'"essere *sexy*". La docente di storia

Questo rischio era già molto chiaro agli psicologi americani che hanno indagato il grado di sessualizzazione delle ragazze e hanno rilevato in particolare il fenomeno secondo cui una persona è considerata un oggetto sessuale, ovvero destinata ad essere usata da altri come tale, piuttosto che essere stimata per la sua autonomia e capacità gestionale. È il processo dell'auto-oggettificazione, teorizzato per la prima volta da Fredrickson-Roberts (1997), che produce nelle adolescenti una costante preoccupazione per il loro aspetto fisico, tanto da indurle a sviluppare problemi di auto-accettazione di sé, stress, insicurezza, vergogna, ansia e depressione. L'eccessiva attenzione data al fisico può spingere inconsapevolmente molte ragazze verso le trappole patologiche della bulimia e dell'anoressia, oppure, in età avanzata, a ricorrere alla chirurgia estetica per mantenere giovane e bello il loro corpo (cfr. Maine 2009).

I maschi dal canto loro, spesso spinti dai coetanei o solo dalla propria curiosità, piano piano entrano nel mondo della pornografia, che diventa lo strumento per trovare le prime informazioni sul sesso, per conoscere il corpo femminile e per scoprire i segreti dell'erotismo. Considerandola inizialmente un gioco o come "qualcosa da grandi", non si rendono conto che questa prassi si trasforma in una vera schiavitù da cui è difficile uscire che produce degli effetti nefasti sulla concezione della sessualità, sulla visione della donna e sul rapporto di coppia, ma anche sulla loro salute psichica e mentale.

Come conferma il *IV Rapporto sulla Pornografia* stilato da Eurispes, i ragazzi cadono nell'illusione di ritenere reale ciò che vedono in quelle immagini e apprendono che la sessualità può essere sganciata dai sentimenti: la donna è ridotta a mero oggetto di piacere e il suo corpo è lo strumento per conseguirlo[6]. Tra i vari studi sull'argomento, si ricordano lo studio di Valerie Voon, neuroscienziata dell'Università di Cambridge, che parla dei meccanismi di dipendenza condivisi tra porno e droga e quello dei ricercatori del *Max Planck Institute for Human Development* di Berlino, che alla stessa

del teatro e della cultura pop Mardia J. Bishop è arrivata a sostenere che la maggioranza dei disegni di abiti e accessori per bambine e ragazze, compreso lo stile e il colore delle scarpe, provengono non da laboratori stilistici, che disegnano per donne adulte, ma direttamente dall'industria pornografica: cfr. Bishop (2007).

[6] Cfr. ISTITUTO DI STUDI POLITICI ECONOMICI E SOCIALI, *4° Rapporto sulla Pornografia*, Eurispes, Roma 2005.

dipendenza riconducono anche una diminuzione della massa cerebrale in alcune aree del cervello (cfr. Cantelmi-Lambiase 2015).

Venendo più specificatamente al tema di questo contributo, non è un segreto che la maggior parte dei video porno contenga una gran dose di violenza a livello fisico, verbale o un trattamento umiliante riservato alla donna, la quale, molte volte, viene costretta a fare sesso contro la sua volontà oppure viene trattata con forza, percossa e nonostante tutto è presentata come consenziente. Molti video ricostruiscono situazioni di ricatto (del maschio per ottenere una prestazione sessuale), punizione (la donna viene costretta ad un rapporto per riparare ad un torto), istigazione alla prostituzione (la donna viene convinta a fare sesso in cambio di soldi o di favori), sesso estremo (ad es. una donna che fa sesso con più uomini), sadismo, ecc.

Nel 2010 un gruppo di ricercatori ha studiato circa 50 film pornografici molto noti ed è emerso che delle 304 scene presenti nei film, l'88% presentava violenza fisica e il 49% aggressione verbale, e pressoché tutte le donne (il 95%) reagivano alle violenze e agli abusi con soddisfazione e piacere (cfr. Bridges-Wosnitzer 2010). La conseguenza di questa forte presenza di aggressività nella pornografia (anche dai video che non contengono violenza esplicita) è quella di produrre nei consumatori l'effetto di normalizzare la sottomissione femminile e di mettere in atto comportamenti violenti nel rapporto di coppia. Negli ultimi quarant'anni la relazione causale tra pornografia e violenze è stata dimostrata da una grande mole di studi condivisi nel tempo dall'intera comunità scientifica. Nel 2016, un nuovo studio ha concluso che senza dubbio, le persone che consumano più frequentemente pornografia hanno maggiori probabilità di assumere atteggiamenti inclini all'aggressione sessuale e di esserne coinvolti praticamente (cfr. Wright-Tokunaga 2016); ciò porta ad una disumanizzazione delle relazioni, che, se modellate sul sesso pornografico, instaurano dinamiche maschili di potere, di rivendicazione, di sopruso.

Ora, senza entrare nel merito della problematica di stampo etico-sessuale, ciò che ci interessa sottolineare qui è che il problema risiede nella considerazione della persona e del suo corpo: nessuna tutela dell'io, della sua dignità e integrità può avvenire se non si tutela e rispetta anche la propria e l'altrui corporeità. Come scrive la *Veritatis Splendor*, «è alla luce della

dignità della persona umana — da affermarsi per se stessa — che la ragione coglie il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata. E dal momento che la persona umana non è riducibile ad una libertà che si autoprogetta, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata, l'esigenza morale originaria di amare e rispettare la persona come un fine e mai come un semplice mezzo, implica anche, intrinsecamente, il rispetto di alcuni beni fondamentali» (Giovanni Paolo II 1993: § 48). I dati antropologici sono evocati in riferimento alla persona umana, che si manifesta e si esprime attraverso il proprio corpo. Perciò la legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana. Ne deriva che ogni atto o intervento sul corpo, coinvolgendo la persona stessa, comporta un significato morale e deve concorrere al bene integrale della vita umana.

3. Conclusioni

Come contrastare, dunque, un fenomeno così terribile quanto poliedrico come quella della violenza sulle donne? La denuncia non basta. Bisogna ritornare ai fondamenti, attraverso una profonda opera educativa che parta innanzitutto un'autentica riappropriazione del valore della corporeità se non all'interno di una altrettanto autentica riappropriazione di se stessi come persone. Il dato di partenza è, allora, la dignità della donna, ma non della donna rispetto all'uomo, ma della *dignità della donna in quanto persona umana*.

La parola "dignità" rimanda a qualcosa di "sacro", cioè sottratto alla disponibilità manipolatrice dell'individuo. La persona è un valore, quindi, mai subordinabile; essa, richiede per sua stessa natura di essere trattata sempre come fine e mai come mezzo. Di qui la sua inestimabile dignità, che, nell'etimologia originaria (*axiotes*), indica la "somma valorialità", intesa come collocazione al vertice della scala assiologia e, dunque, mai riconducibile all'ordine strumentale. E rispettare la persona significa non solo rispettare il suo pensiero, ma anche il suo corpo, perché la persona è *sinolo*, è un *unicum* di corpo e anima. Quando tocco il corpo, sto toccando tutta la persona, la sua interiorità di cui la corporeità è manifestazione. È quindi dal riconoscimento dell'altro come persona che nasce il vero rispetto, che deve essere incondizionato e dunque anche *transculturale*: l'uomo,

capace di intendere il suo essere, sarà parimenti capace di conoscere le esigenze morali che il suo essere gli impone.

Anche sul piano del diritto, dobbiamo ricordare che la fonte ultima dei diritti umani non si situa nella mera volontà degli esseri umani, nella realtà dello Stato, nei poteri pubblici, ma nell'uomo stesso. I diritti umani si dicono "universali, inviolabili, inalienabili". Universali perché sono presenti in tutti gli esseri umani senza eccezione alcuna di tempo, di luogo e di soggetti. Inviolabili, in quanto inerenti alla persona umana e alla sua dignità e perché sarebbe vano proclamare i diritti, se al tempo stesso non si compisse ogni sforzo affinché sia doverosamente assicurato il loro rispetto da parte di tutti, ovunque e nei confronti di chiunque. Inalienabili, in quanto nessuno può legittimamente privare di questi diritti un suo simile, chiunque egli sia, perché ciò significherebbe fare violenza alla sua natura

La giustizia, infatti, non è una semplice convenzione umana, perché quello che è giusto non lo è in quanto determinato dalla legge, ma in quanto dettato dall'identità profonda dell'essere umano. L'etica muove da un "riconoscimento" dell'uomo: tutto ciò che viene fatto all'uomo deve essere ponderato in base a quello che lui stesso è come uomo. È la sua stessa natura a dettarne il criterio di liceità e a stabilire se qualcosa è bene o è male. È proprio questo a svelarci la verità (*a-letheia*) dell'*humanum* e la giustizia, o meno, di ogni nostro comportamento. E da qui dobbiamo partire se vogliamo difendere la dignità della donna da qualsiasi violenza.

Bibliografia

Bishop M. J.

2007 *The Making of a Pre-Pubescent Porn Star: Contemporary Fashion for Elementary School Girls*, in Hall A.C.-Bishop M. J., *Pop-Porn: Pornography in American Culture*, Praeger, Westport.

Bonhoeffer D.

1969 *Etica*, Bompiani, Milano.

Brambilla G.

2018 *Anthropological Aspects of Same-Sex Attraction: between Bio-Politics and Utopia*, in Brambilla G.-Tham J. (eds.), *Sexuality, Gender and Education*, IF Press, Morolo: 131-142.

Brambilla G.-Faggioli F.

2016 *Uova d'oro. L'eugenetica, il grande affare della salute riproduttiva e la nuova bioschiavitù femminile*, Editori Riuniti University Press, Roma.

Bridges A. J.- Wosnitzer R. *et al.*,

2010 "Aggression and Sexual Behavior in Best Selling Pornography Videos: A Content Analysis Update", in *Violence Against Women* 16 (10/2010): 1065–1085.

Cantelmi T.-Lambiase E. (eds.)

2015 *Schiavi del sesso. Sesso patologico, eccessi, dipendenza e tecnosex*, Alpes, Roma.

Costantini B.

2019 *Una cultura piacere-centrica? Decentrarsi da sé stessi per tornare ad essere umani: dall'egocentrismo naturale all'empatia con la famiglia umana universale*, in Tagliafico A. (ed.), "Giovani, fede e discernimento spirituale. Atti della settimana di formazione per la vita consacrata 2-6 luglio 2018", *Quaderni di Studi* 2/2019: 223-236.

Fredrickson B. L.-Roberts T. A.

1997 "Objectification Theory: Toward Understanding Women's Lived Experiences and Mental Health Risks", in *Psychology of Women Quarterly* 21(2/1997): 173-206.

Giovanni Paolo II

1993 *Lettera enciclica "Veritatis splendor" circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa*, AAS 85/1993:1134-1228.

Maine M.

2009 *Something's Happening Here: Sexualization of Childhood, Image Distress, and Eating Disorder*, in Olfman S., *The Sexualization of Childhood*, Praeger, Westport 2009: 63-74.

Miranda G.- Brambilla G. (eds.)

2015 *La Bioetica dalla prospettiva della donna*, Editori Riuniti University Press, Roma.

Navarini C.

2015 *Donna, partecipazione sociale e lavoro*, in G.Miranda-G.Brambilla, op.cit., pp. 209-221.

Palazzani L.

2008 *Identità di genere? Dalla differenza alla in-differenza sessuale nel diritto*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Pavone P.- Brambilla G.

2022 *Pechino 1995-2020: Giovanni Paolo II e quella "contro-lettera cinese alle donne"*, in https://www.academia.edu/70316033/ Pechino_1995_2020_Giovanni_Paolo_II_e_quella_contro_ lettera_cinese_alle_donne_ [2/2/2022].

Prini P.

1991 *Il corpo che siamo*, SEI, Torino.

Rodriguez M.

2015 *La violenza sulle donne. Spunti di riflessione*, in Miranda-Brambilla (2015: 234-247).

Wright P. J.-Tokunaga R. S.-Kraus A.

2016 "A Meta-Analysis of Pornography Consumption and Actual Acts of Sexual Aggression in General Population Studies", in *Journal of Communication* 66 (1/2016): 183-205.

SReF 1/1 (2024): 71-105

La Festa delle Capanne nella Letteratura Rabbinica

FULVIO DI GIOVAMBATTISTA *

Colpiscono la molteplicità e la complessità delle peculiari celebrazioni, attestate nella Letteratura Giudaica antica, con cui fu abbellita ed arricchita, nel periodo del Secondo Tempio, la già alquanto articolata serie di riti, sacrificali o meno, previsti per la Festa delle Capanne in base alle indicazioni bibliche. Pertanto, in questo studio, dopo una sommaria rassegna dei relativi dati veterotestamentari, si cercherà di mettere in luce il contributo della Letteratura Rabbinica che, oltre a precisare e determinare le disposizioni, non di rado lacunose, dei corrispondenti testi biblici, riporta la presenza di diversi riti non attestati in essi, quali la libagione dell'acqua, la luminaria nel Tempio, i rami di salice posti intorno all'Altare degli olocausti e la processione con il *lûlāb* [לוּלָב] intorno ad esso, solo per citare i più importanti.

1. Le prescrizioni bibliche per la Festa

In modo analogo alla Pasqua, la Festa delle Capanne, l'ultima delle tre Feste di Pellegrinaggio, aveva inizio in un plenilunio, quello del 15 di Tishri (*tišrî* [תִּשְׁרִי]), il settimo mese dell'anno, e si svolgeva nell'arco di 8, o meglio

* fulvio.digiovambattista@ecclesiamater.org. Docente Incaricato di Antico Testamento presso l'I.S.S.R. Ecclesia Mater, Roma.

Per le abbreviazioni adottate nelle citazioni di brani della Letteratura Rabbinica ci si atterrà alle indicazioni contenute in Bazyliński 2009: 127-132, mentre per quelle presenti nei riferimenti delle note si fa ricorso a Schwertner 2016[3]. Tutte le date riportate a riguardo di autorità rabbiniche sono riprese dai rispettivi articoli della *EJ*. Tutte le traduzioni proposte sono personali e le illustrazioni riportate sono state realizzate in proprio al computer.

di 7+1 giorni, nel primo e nell'ottavo dei quali era proibito ogni lavoro (*Lv* 23,35-36.39; *Nm* 29,12.35). Secondo i testi biblici sembrerebbe che ogni adulto maschio fosse tenuto a compiere ogni anno tre pellegrinaggi al Tempio di Gerusalemme, proprio in occasione delle Feste di Pellegrinaggio (*Es* 34,23; *Dt* 16,16), ma in realtà pare meglio intendere che con tale disposizione fosse ordinato a chiunque avesse intenzione di recarsi a Gerusalemme di farlo in occasione di una di queste tre Feste (Petuchowski 1987: 21-22).

Sebbene la designazione classica e tardiva di «Festa delle Capanne»[1], dovuta al comando dato da Dio agli Israeliti di dimorare in capanne per 7 giorni, in ricordo della marcia nel deserto (*Lv* 23,42-43), ne metta in risalto l'aspetto religioso, tale solennità era fortemente caratterizzata da tratti agricoli, quali il fatto di cadere alla fine del tempo del raccolto autunnale (*Lv* 23,39; *Dt* 16,13-15), come altresì attestato dalla denominazione «Festa del Raccolto»[2], con cui era indicata nelle tradizioni più antiche, e la prescrizione di gioire per 7 giorni davanti a YHWH con rami e frutti di vari alberi, recisi il primo giorno della festa (*Lv* 23,40).

Pertanto per alcuni autori in origine tale festa aveva un carattere meramente agricolo, e potrebbe avere avuto un prototipo cananeo, forse testimoniato in *Gdc* 9,27, dove gli abitanti di Sichem celebravano la fine della vendemmia con festeggiamenti che si concludevano nel tempio locale con un banchetto. Così è parimenti attestata una festa israelitica al Santuario di Silo, il primo santuario israelita, dove Giosuè aveva collocato la Tenda del Convegno e i suoi arredi (*Gs* 18,1), caratterizzata da danze nelle vigne da parte delle ragazze (*Gdc* 21,19.21) e poi da pellegrinaggi familiari accompagnati da sacrifici (*1Sam* 1,3.7.21) (Jacobs - Friedmann 1905: 657; MacRae 1960: 251-252).

---

[1] *ḥag ha-sukkôt*/*ḥag ha-sukkōt* [חַג הַסֻּכּוֹת/חַג הַסֻּכֹּת] (*Lv* 23,34; *Dt* 16,16; 31,10; *2Cr* 8,13; *Esd* 3,4; *Zc* 14,16.18.19/*Dt* 16,13).

[2] *ḥag hā-'āsîp* [חַג הָאָסִיף] (*Es* 34,22b [non P])/*ḥag hā-'āsip* [חַג הָאָסִף] (*Es* 23,16b [non P]). Solo alcuni testi presentano delle espressioni generiche per indicarla, come «una festa per YHWH» (*ḥag la-YHWH* [חַג לַיהוָה]: *Lv* 23,41; *Nm* 29,12) e «la festa di YHWH» (*ḥag YHWH* [חַג־יְהוָה]: *Lv* 23,39, cfr. anche *Es* 10,9; *Gdc* 21,19; *Os* 9,5): la prima denominazione ricorre difatti anche in relazione alla Pasqua (*Es* 12,14; 13,6) e addirittura alla festa per il vitello d'oro (*Es* 32,5). Infine si incontra anche semplicemente il nome, poi affermatosi nella Letteratura Rabbinica, «la Festa» (*he-ḥāg* [הֶחָג]: *1Re* 8,2.65; 12,32; *2Cr* 5,3; 7,8; *Ez* 45,25; *Ne* 8,14; cfr. mRHSh 1,2; bShab 45a: «la capanna della Festa» (*sûkkat he-ḥāg* [סוּכַּת הֶחָג])), senza altra specificazione, quindi la festa per antonomasia, da cui traspare l'importanza della stessa (Kutscher 2007²: 647).

L'importanza della Festa delle Capanne si evince poi dal fatto che proprio in occasione di essa il re Salomone consacrò il Tempio (*1Re* 8,2.65; *2Cr* 5,3; 7,8. 10). Per impedire così l'afflusso dei suoi sudditi a Gerusalemme per partecipare ad essa, il primo re del Regno del nord, Geroboamo I (931-910 a.C.), istituì una festa simile nel santuario scismatico di Betel, dove aveva posto un vitello d'oro, che però cadeva il 15 dell'ottavo mese (*1Re* 12,32). Ed ancora la Festa delle Capanne fu la prima solennità ad essere celebrata dagli esiliati non appena ritornati in Palestina sotto la guida del Sacerdote Giosuè e del principe davidico Zorobabele (*Esd* 3,4); ed in seguito sotto il Sacerdote Esdra e Neemia celebrarono di nuovo questa festività (*Ne* 8,14-18), dimorando inoltre in capanne poste addirittura fin dentro i Cortili del Tempio (*Esd* 8,16), ogni giorno leggendo pubblicamente il Libro della Legge (cfr. *Dt* 31,10-13). Infine per il profeta Zaccaria nei tempi messianici tutti i popoli saliranno a Gerusalemme per celebrare la Festa delle Capanne, e a tale pellegrinaggio viene associata la garanzia della pioggia (*Zc* 14.16-19)[3].

Tutte le tradizioni del Pentateuco conoscono e trattano la festa in esame, in quanto le disposizioni concernenti il suo rituale alquanto composito si ritrovano in *Lv* 23,33-36.39-43 [H]; *Nm* 29,12-38 [P]; *Dt* 16,13-15; 31,10-13, ai quali si affiancano i testi più brevi e al riguardo meno importanti, ma certamente più antichi, di *Es* 23,16b [non P]; 34,22b [non P]. Altri passi dei libri storici e profetici fanno poi riferimento alla sua celebrazione (*1Re* 8,2.65; 12,32; *2Cr* 5,3; 7,8; 8,13; *Esd* 3,4; *Ne* 8,14; *1Mac* 10,21; *2Mac* 1,9.18; 10,6; *Ez* 45,25; *Zc* 14,16.18.19; cfr. nel NT *Gv* 7,2).

Gli 8 giorni di celebrazioni erano caratterizzati da una alquanto complessa serie di vitelli offerti in olocausto in numero decrescente ogni giorno, per un totale di 71: 70 per i primi sette giorni, unico caso rispetto a ogni festività ebraica, ed 1 solo nell'ottavo (*Nm* 29,12-38). Va notato che in *Ez* 45,25 è prescritta una differente serie di sacrifici, cui son pure associate oblazioni di accompagnamento che differiscono da quelle previste in *Nm* 15,1-12.

Forse il rituale di *Nm* 28,12-38 riflette un'antica tradizione orientale testimoniata in un testo della città di Emar, fiorita nell'Età del Tardo Bronzo e situata nella regione nord-orientale della Siria, vicino all'Eufrate, abitata da

[3] Interessante è a tal proposito la resa di TPJ a *Lv* 23,36 con: «Per 7 giorni offrirete l'offerta al Nome di YHWH; riuniti sarete per pregare davanti a YHWH per la pioggia (*lᵉ-ṣalā' â qŏdām YY 'al miṭrā'* [לְצַלָּאָה קֳדָם יְיָ עַל מְטָרָא]); ogni lavoro servile non farete».

popolazioni urrite e semitiche e soggetta all'egemonia degli Hittiti. Infatti per la locale Festa del Nuovo Anno venivano offerti 70 agnelli e 70 colombe alle 70 divinità del Pantheon locale.

	Sacrifici della Festa delle Capanne						
	***Nm* 29,12-38**				***Ez* 45,22-25**		
	olocausti			sacrifici per il peccato	olocausti		sacrifici per il peccato
	agnelli	arieti	vitelli	capri	arieti	vitelli	capri
1° giorno	14	2	13	1	7	7	1
2° giorno	14	2	12	1	7	7	1
3° giorno	14	2	11	1	7	7	1
4° giorno	14	2	10	1	7	7	1
5° giorno	14	2	9	1	7	7	1
6° giorno	14	2	8	1	7	7	1
7° giorno	14	2	7	1	7	7	1
8° giorno	7	1	1	1	7	7	1

		oblazioni di accompagnamento				
		***Nm* 15,1-12**			***Ez* 45,24**	
		olocausto e sacrifici pacifici			olocausto	
		agnello o capretto	ariete	vitello o toro	ariete	vitello
oblazione	***semolino*** (in *'ēpâ* [אֵפָה] ≈20 lt)	1/10	2/10	3/10	1	1
	olio (in *hîn* [הִין]≈6 lt)	1/4	1/3	1/2	1	1
libagione	***vino*** (in *hîn* [הִין])	1/4	1/3	1/2	–	–

La tradizione biblica avrebbe in seguito ripreso tale prassi e trasformato i 70 dei nelle 70 nazioni ritenute popolare il mondo conosciuto di allora (*Gen* 10), come viene anche riscontrato nella Tradizione Rabbinica, dove si sostiene che i 70 vitelli dei primi sette giorni corrispondano alle 70 nazioni[4] – essendo 70 il numero tradizionale delle nazioni pagane e essendo i 70 vitelli offerti per espiare per loro –, e il solo vitello dell'ottavo giorno ad Israele (bSuk 55b; BemR 21,24; ShirR 4,2; EkhaR 1,23) (Ayali-Darshan 2015: 9-15).

[4] mSot 7,5 afferma che la Torah venne scritta in 70 lingue sulle pietre dell'altare costruito dopo la distruzione di Ai (*Gs* 8,31-32).

2. *La Festa nella Letteratura Rabbinica*[5]

Il Libro dei Giubilei, un apocrifo giudaico composto verso la metà del II sec. a.C., attribuisce l'origine della Festa addirittura a Abramo (*Giub* 16,16. 20-31; Charles 1902: 115-118), in quanto fu il primo a celebrare tale solennità per 7 giorni dimorando in capanne, ed ogni giorno offrendo sacrifici, bruciando un composto di 7 sostanze aromatiche, corrispondenti a quelle dell'incenso degli aromi offerto in seguito sull'Altare dell'incenso (cfr. *Sir* 25,14; yYom 4,5 [41d]; bKer 6a-b), e al mattino girando 7 volte intorno all'altare con serti (*lwlby* [לולבי]) di rami di palma e frutti, mentre lodava Dio con gioia; inoltre si riferisce la singolare pratica da parte dei fedeli, solo qui riportata, di adornarsi il capo con corone durante la Festa (cfr. *Sap* 2,7-8; *3Mac* 4,8; Giuseppe Flavio: *Ant* 19,354). Tuttavia la Tradizione Rabbinica attribuiva al patriarca Giacobbe l'origine della Festa, insieme alla consuetudine, per l'occasione, di dimorare in capanne e di versare una libagione d'acqua (si veda sotto).

Tra l'altro per rendersi conto dell'importanza della solennità al tempo del NT, basterebbe riportare il giudizio che ne dava Giuseppe Flavio: «il tempo della *Scenopegia* (lett. «[Festa del] piantare una tenda»), [che è] per gli Ebrei una festa santissima ed eminente»[6] (*Ant* 8,100), o l'interesse da essa suscitato sul grande storico Plutarco, che in una sua opera, dopo aver prima discusso se gli Ebrei si astenessero dalla carne di maiale per riverenza o per avversione verso tale animale, presentava un'equiparazione della Festa delle Capanne ai Baccanali in onore di Dioniso/Bacco, in quanto tra i pagani di Roma ed Alessandria si riteneva che il culto di tale divinità greca fosse diffuso tra gli Ebrei (Schalit - Gibson 2007²: 674-675):

> In primo luogo il tempo e il modo della loro festa più grande e più santa si addicono a Dioniso. Infatti celebrano quella festa che chiamano Digiuno [cioè il Giorno dell'Espiazione] intorno alla metà della vendemmia, e imbandiscono tavole con ogni sorta di frutta e siedono pure sotto delle tende intrecciate soprattutto con rami di viti ed edera; ed il primo [giorno] della festa chiamano Tenda (*skēnḗ* [σκηνή]). Pochi giorni dopo

---

[5] Per un alquanto esaustiva rassegna ampiamente commentata di testi rabbinici relativi ai molteplici aspetti della solennità, si veda Strack - Billerbeck 1956²: II, 774-812. Inoltre per conoscerne i numerosi riscontri nella tradizione evangelica, si veda Voltaggio 2017: 85-114.

[6] *ho tês skēnopēgías kairòs heortês sphódra parà toîs Hebraíois hagiōtátēs kaì megístēs* [ὁ τῆς σκηνοπηγίας καιρὸς ἑορτῆς σφόδρα παρὰ τοῖς Ἑβραίοις ἁγιωτάτης καὶ μεγίστης].

> celebrano un'altra festa, non più in modo allusivo bensì direttamente dedicata a Bacco. Vi è poi presso di loro una festa [detta] sia Cradeforia (*kradēphoría* [κραδηφορία], da *krádē* [κράδη], «ramo [di fico]», e *phérō* [φέρω], «portare») sia Tirsoforia (*thyrsophoría* [θυρσοφορία], da *thýrsos* [θύρσος], «tirso»: il bastone delle baccanti, avvolto proprio di rami di vite e di edera e con in cima una pigna), in cui portando il tirso, entrano nel Tempio. Ma entrati dentro non sappiamo cosa facciano: è verosimile che facciano un baccanale; ed infatti usano piccole trombe, come i Greci nelle feste di Bacco, con le quali invocano il dio; ed altri precedono suonando la cetra, i quali loro chiamano Leviti, o da Lisio (*Lýsios* [Λύσιος], «liberatore»: titolo del dio) o piuttosto da Evio (*Éuios* [Εὔιος], da *euái* [εὐαί]: il grido di gioia nelle sue feste), che è diventato un nome [di Dioniso] (*Quaestiones Conviviales*, 4,6,2).

Diverse norme rabbiniche relative alla solennità, e le rispettive prassi sottostanti, come detto, non trovano riscontro nella Scrittura, ma sono giustificate in diverso modo, sia attraverso particolari interpretazioni delle norme bibliche per dimostrarne l'origine biblica (per la libagione dell'acqua: bShab 103b; bTaan 2b; per i rami di salice: bSuk 34a; 44a), sia ritenendo si tratti di comandamenti dati a Mosè al Sinai (*hălākâ l*^{e}*-Mōšeh mi-Sînáy* [הֲלָכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי]) (per la libagione dell'acqua e i rami di salice: bSuk 34a; 44a; bMQ 3b; ySuk 4,1 [54b]), ossia non presenti nella Scrittura ma trasmessi solo oralmente (cfr. bHul 28a): diversi studiosi moderni affermano che tale formulazione si riferisca a disposizioni legali stabilite in tempi molto antichi e veicolate dalla tradizione (Jacobs 2007^{2}: 258).

2.1 La capanna

Dimorare in capanne per 7 giorni non era considerato da parte dei fedeli israeliti una mera commemorazione della marcia nel deserto durante la quale i loro antichi Padri abitarono in tende, quanto una reale partecipazione a quell'esperienza storica di Israele (Gaster 1952: 310-311).

Interessante è inoltre la motivazione addotta da una singolare interpretazione midrashica di *Lv* 23,43: «in capanne ho fatto dimorare i Figli di Israele»: tale permanenza era soprattutto intesa come un atto di riconoscenza verso YHWH per i miracoli da Lui compiuti per Israele durante la marcia nel deserto, in quanto la stessa nube della Gloria (ossia la nube di fuoco che accompagnava Israele nel deserto e che indicava e nascondeva la presenza di

YHWH) lo circondò e coprì per proteggerlo come in una capanna (PesK *piska* 29,52-53 [ed. Buber 188b-189a; ed. Mandelbaum II, 457]; cfr. *Sal* 121,3a.5b-8; *1Cor* 10,1; *Mt* 17,4; *Mc* 9,5; *Lc* 9,33; *Ap* 7,15), come riporta pure la resa del TO dell'espressione «in capanne (*ba-sukkôt* [בַּסֻּכּוֹת])» di *Lv* 23,43:

> TO: «in una capanna di nuvole (*bi-mṭallat*[7] *ʿenānîn* [בְּמָטַלַּת עֲנָנִין]) ho fatto dimorare i Figli d'Israele» – altri manoscritti riportano la lezione: «in una capanna della mia nube» (*bi-mṭalat ʿenānî* [בְּמטַלַּת עֲנָנִי]).

Sulla stessa linea si muovono le rese degli altri Targum:

> TPJ: «in una capanna delle nuvole della Gloria» (*bᵉ-maṭlat ʻănānê yᵉqārāʼ* [בְּמַטְלַת עֲנָנֵי יְקָרָא]).
>
> TN: «nelle nuvole della Gloria della mia *Shekinah* [lett. «residenza reale, reggia», qui indica la Presenza Divina], a immagine di capanne» (*b-ʻnny ʼyqr škynty b-dmwt mṭlyn* [בענני איקר שכינתי בדמות מטלין]).
>
> TN[marg]: «in nuvole come capanne» (*b-ʻnnyn hyk mṭylyn* [בעננין היך מטילין]).

Altri testi targumici riprendono ed esplicitano tale concezione (aggiunte in enfasi):

> TM: *Es* 12,37: «E partirono i Figli d'Israele da Ramses a Sukkot [=Capanne], secondo [il numero di] 600.000 uomini di fanteria [lett. «a piedi»], eccetto i bambini».
>
> TPJ: «E partirono i Figli d'Israele da Pilusin verso Sukkot,+*130 miglia; là furono coperti da 7 nuvole della Gloria: 4 sui loro 4 lati; e 1 sopra di loro, perché non scendesse su di loro la pioggia e la grandine, e non fossero bruciati dal calore del sole; e 1 sotto di loro, perché non li danneggiassero spine e nemmeno serpenti e scorpioni; e 1 si mise davanti a loro, per spianare le valli e per abbassare i monti e per stabilire per loro una casa [=luogo] di riposo* (cfr. *Is* 40,4; *Bar* 5,7). Ed essi [erano] 600.000 uomini + *e camminavano* a piedi [lett. «sui loro piedi»] + *e non cavalcavano cavalli,* tranne i bambini, + *5 per ogni uomo*» (Le Déaut 1979a: 93.95).
>
> TM: *Es* 13,20: «E partirono da Sukkot, e si accamparono in Etam, al limite del deserto».

---

[7] Nei Targum per rendere l'ebraico *sukkâ* [סֻכָּה], «capanna», si usa il termine aramaico *mᵉṭālāʼ* [מְטָלָא], «capanna», da *ṭᵉlal* [טָלַל], «ombra» (cfr. ebr. *ṣēl* [צֵל], «ombra»); «copertura», «schermo», e compare la denominazione *ḥagāʼ di-mṭalayāʼ* [חַגָּא דְמטַלְיָא], «Festa delle Capanne» (TO/TPJ: *Lv* 23,34; *Dt* 16,13.16; 31,10). Parimenti la *Vg* rende *Lv* 23,42a con *et habitabitis in umbraculis septem diebus*, impiegando il termine *umbraculum*, *-i*, «riparo ombroso».

> TPJ: «E partirono da Sukkot, + *il luogo dove erano stati coperti con le nuvole della Gloria*, e si accamparono in Etam, al limite del deserto» (Le Déaut 1979a: 107).

La «capanna» (*sukkâ* [סֻכָּה], da *s^{e}kak* [סְכָךְ], «copertura», es. bSuk 17a), in cui per 7 giorni gli Israeliti dovevano dimorare secondo la disposizione di *Lv* 23,42-43, era pertanto una «dimora temporanea» (*dîrat ʻăraʼy* [דִּירַת עֲרַאי]) (bSuk 2a *quinquies*; 3b; 21b), che doveva poter sopportare soltanto la normale brezza terrestre e non la più veemente brezza marina (bSuk 23a). Diversamente da una «dimora permanente» (*dîrat qĕbaʻ* [דִּירַת קֶבַע]) non era necessario che la capanna avesse una *m^{e}zûzâ* [מְזוּזָה], lett. «stipite», ovvero la striscia di pergamena posta appunto sullo stipite e contenente i passi di *Dt* 6,4-9; 11,13-21 (bYom 10b).

Numerose sono le prescrizioni relative ad essa presenti nella Letteratura Rabbinica. Innanzitutto non si doveva costruire prima di 30 giorni dalla Festa, a meno che non si avesse l'intenzione di farla espressamente in vista di essa. Inoltre non doveva essere posta sotto un albero o all'interno di una casa o sotto un'altra capanna (mSuk 1,2), ma poteva esserlo sopra un carro o sulla coperta di una imbarcazione o su un albero o addirittura sul dorso di un cammello, ma in questi ultimi due casi non si poteva usare nei giorni festivi della solennità (mSuk 2,3).

Poi l'altezza dello spazio interno della capanna, ossia senza calcolare lo spessore della sua copertura (cfr. bEr 3b), non doveva essere maggiore di 20 cubiti (≈10 m: in base all'altezza delle Porte (mMid 2,3) o del Vestibolo del Tempio (mMid 4,1), cfr. ySuk 1,2 [51c]; yEr 1,1 [18b]), in quanto si tratterebbe allora di una dimora permanente, stabile (bSuk 2a), ma soprattutto in quanto l'ombra all'interno sarebbe data dalle pareti e non dalla copertura (bSuk 2a); tale altezza non doveva poi esser minore di 10 palmi (≈0,9 m), in quanto non considerata una abitazione adatta (bSuk 4a).

La capanna doveva inoltre esser dotata di almeno tre pareti (mSuk 1,1), alte almeno 10 palmi (≈0,9 m), se partivano dal terreno, invece se scendevano dalla copertura e rimanevano sospese, dovevano arrivare a meno di 3 palmi (≈0,3 m) dal suolo (mSuk 1,9).

Poiché anticamente durante tale Festa si prendeva il pasto stando sdraiati su un divano, reclinati sulla propria sinistra, e vicino ad esso si poneva un basso tavolo per le vivande (Blackman 1963^{2}: 326; Gornish 2013^{4}: 62), le

opinioni rabbiniche si dividono riguardo la superficie minima di base della capanna, che poteva essere quadrangolare o rotonda (bSuk 7b-8a), e di conseguenza sul fatto che il tavolo stesse o meno dentro la capanna:

1) 6x6 palmi (≈0,3 m²: scuola di Hillel), ossia lo spazio minimo che poteva contenere la testa e la maggior parte del corpo dentro la capanna, mentre il tavolo invece era collocato dentro la propria casa, ossia al di fuori della capanna (mSuk 2,7; bSuk 28a)
2) 7x7 palmi (≈0,4 m²: scuola di Shammai) (ySuk 2,8 [53a]), ossia lo spazio minimo che poteva contenere la testa, la maggior parte del corpo ed il tavolo dentro la capanna (ed è l'opinione che ha prevalso: cfr. Maimonide/Rambam (1135-1204 d.C.), *Mishneh Torah*, *Sefer Zemanim*, Regole sullo *shofar*, la capanna e il *lulav* 4,1)
3) 4x4 cubiti (≈2 m²), ossia le misure minime perché una costruzione sia considerata una casa (Rabbì, ossia Yehuda ha-Nasi) (bSuk 3a) (Di Segni 2022: 17).

Infine la «copertura» (*s^{e}kak* [סְכָךְ]) della capanna doveva far sì che al suo interno la parte assolata del pavimento risultasse minore di quella in ombra (mSuk 1,1).

In modo particolare i Rabbini si concentrano sui materiali impiegabili per la «copertura» (*s^{e}kak* [סְכָךְ]) della capanna, che non dovevano essere tra quelli soggetti a contrarre impurità, e quindi si formula un principio guida:

> Questa è la regola [sulla copertura]: tutto ciò che è «suscettibile di contaminazione» (*m^{e}qabbēl ṭum'â* [מְקַבֵּל טֻמְאָה]) e non cresce dalla terra, non possiamo usare per coprire, e tutto ciò che non è suscettibile di contaminazione e cresce dalla terra possiamo usare per coprire (mSuk 1,4).

Per cui non si potevano impiegare dei teli né sopra la copertura, per impedire al sole di penetrare, né sotto di essa, per impedire a eventuali foglie presenti in essa di cader dentro (mSuk 1,3); né si potevano stendere come copertura dei tralci di piante che crescevano vicino alla capanna, quali edera, zucca o vite, in quanto ciò che era ancora attaccato alla terra non era valido come copertura, mentre erano permessi se tagliati dalla pianta (mSuk 1,4); non si potevano utilizzare fascine di paglia, di legna o di canne fresche se legate, ma erano permesse per formare le pareti, mentre sciolte si potevano impiegare anche per la copertura (mSuk 1,5); ma non era permesso creare uno spazio

all'interno di un mucchio di fieno per ottenere una capanna (mSuk 1,8); si potevano altresì adoperare per la copertura delle tavole di legno solo se larghe meno di 4 palmi (≈1,2 m) (mSuk 1,6; bSuk 14a); invece delle ampie stuoie di canna, a volte usate come giaciglio, si potevano usare solo se si erano espressamente costruite per impiegarle per la copertura, mentre se piccole si potevano sempre adoperare in tal senso (mSuk 1,11).

Una particolare benedizione si doveva recitare appena costruita la propria capanna: «Benedetto [sia YHWH, nostro Dio, Re del mondo], che ci ha dato la vita e ci sostiene [e ci ha portato a questo tempo]», ed un'altra quando si entrava per la prima volta dentro di essa nel primo giorno della solennità: «[Benedetto sia YHWH, nostro Dio, Re del mondo], che ci ha santificato con i Suoi comandamenti e ci ha comandato di dimorare nella capanna» (bSuk 46a).

Similmente, sebbene la Scrittura non lo specifichi nel dettaglio, particolare attenzione viene riservata dai Rabbini al modo in cui si doveva soddisfare il comandamento di dimorare nella capanna, che veniva precipuamente inteso come l'obbligo di mangiare e dormire in essa per sette giorni. Comunque erano esclusi da tale precetto i malati e chi li assisteva (mSuk 2,4), le donne, i minori che necessitavano ancora della madre e gli schiavi (mSuk 2,8). Anche in caso di abbondante pioggia, considerata un segno dell'ira divina durante tale solennità (mTaan 1,1; bTaan 2b), si era dispensati dal dimorare nella capanna (mSuk 2,9).

Così nella capanna non si poteva dormire sotto un letto (mSuk 2,1), e neppure si poteva fare un pisolino al di fuori di essa (bSuk 26a). Ogni pasto doveva essere consumato dentro la capanna (mSuk 2,6). Se si voleva digiunare durante la solennità, si era comunque tenuti almeno a consumare dentro la capanna il pasto della notte del primo giorno di essa[8] (mSuk 2,6): siccome sia in *Lv* 23,6 che in *Lv* 23,34 ricorre l'espressione «il quindicesimo [giorno]» (*ḥămiššâ ʿāśār* [חֲמִשָּׁה עָשָׂר]) in relazione rispettivamente alla Festa degli Azzimi

[8] Per ricavare tale prescrizione si ricorre al principio ermeneutico rabbinico dell'analogia, detto *gᵉzērâ šāwâ* [גְּזֵרָה שָׁוָה], «principio equivalente», la seconda delle 13 «regole», *middôt* [מִדּוֹת], di Rabbì Ysmaèl, avversario di Rabbì Aqiba (c. 50-135 d.C.), che si trovano all'inizio di *Sifra*, in aram. «il libro», un commentario della seconda metà del III sec. d.C. che raccoglie le tradizionali interpretazioni rabbiniche al Levitico, o la settima delle 32 regole di Rabbì Eliézer ben Yosé ha-Gelilì (epoca di Bar Kokba, inizio II sec. d.C.), che in molte edizioni del Talmud seguono il Trattato *Berakot* (Stemberger 2011⁹: 26-42).

e alla Festa delle Capanne, in bSuk 27a si inferisce per analogia che come nella notte della prima festa, cioè la notte di Pasqua, si prescrivere di mangiare pani azzimi, parimenti è obbligatorio mangiare nella capanna la prima notte della Festa delle Capanne. Si poteva mangiare fuori dalla capanna solo «accidentalmente» (*'ăra'y* [עֲרַאי]) (mSuk 2,4): in bSuk 26a si propone di intendere con «pasto accidentale» (*'akylat 'ăra'y* [אֲכִילַת עֲרַאי]), opposto a «pasto normale» (*s^{e}'ûdat qĕba'* [סְעוּדַת קֶבַע]), una quantità di cibo pari al volume di 2 o 3 uova[9], oppure pari a quanto mangiava uno studente prima di recarsi alla *Kallâ* [כַּלָּה], la speciale assemblea degli studenti della Torah che si teneva in Babilonia durante i mesi di *'ĕlûl* [אֱלוּל], e *'ădār* [אֲדָר]; ma in bSuk 27a tali posizioni vengono confutate e in bYom79b si stabilisce che la quantità permessa doveva essere inferiore al volume di un uovo, e che comunque qualsiasi quantità di frutta poteva esser consumata fuori dalla capanna. Tuttavia nella prassi i Rabbini si differenziavano ed alcuni, per mantenere una posizione più severa (bYom 79a), non prendevano nulla fuori dalla capanna (mSuk 2,5).

TPJ – un Targum palestinese del VII o VIII sec. d.C., che per chiarire il TM interpola, in maniera regolare, delle espansioni halakiche, in quanto in genere più interessato alla presentazione delle interpretazioni legali rabbiniche riguardo una determinata prescrizione che al bisogno di operare una vera e propria traduzione (Freedman 1999: 2.51) – in modo interessante riassume le precedenti disposizioni nella resa ampliata di *Lv* 23,42:

---

[9] Diverse e curiose sono le grandezze introdotte dai Rabbini per stabilire se qualcosa fosse delle dimensioni legali o meno per ottemperare un comandamento o un divieto:
– «quanto [la massa di] un uovo» (*ka-bêṣâ* [כַּבֵּיצָה]): per esempio per alcuni Rabbini è la grandezza minima perché sia valido il «cedro» (*'etrôg* del *lûlāb*, la ghirlanda festiva usata durante la Festa delle Capanne, composta di quattro tipi di rami (mSuk 3,7; bShab 81a; bSuk 31b; 34b)
– «quanto [la massa di] una noce» (*ke-'ĕgôz* [כָּאֱגוֹז]): secondo un'altra opinione invece tale è la grandezza minima perché il «cedro» (*'etrôg*) del *lûlāb* sia valido (mSuk 3,7; bShab 81a; bSuk 31b; 34b)
– «quanto [la massa di] un'oliva» (*ka-záyit* [כְּזַיִת]): era per esempio la quantità legale minima riguardo ai cibi proibiti che fosse in grado di conferire impurità, come pure la quantità minima di cibo per cui era obbligatorio fare il rendimento di grazie prima di consumarla (*birkat ha-māzôn* [בִּרְכַּת הַמָּזוֹן], lett. «la benedizione del cibo») (mBer 7,2)
– «quanto [la massa di] una lenticchia» (*kā-'ădāšâ* [כָּעֲדָשָׁה]): bastava toccare la parte della carcassa di un *ḥŏled* [חֹלֶד] (*Lv* 11,29), un animale impuro di dubbia identificazione («talpa» o «donnola» o «riccio» o «porcospino»), delle dimensioni di appena una lenticchia per diventare impuri (mKel 8,5).

> [Dimorerete] in una capanna le cui due pareti laterali [saranno costruite] secondo la loro regola, e la terza [parete sarà] almeno di un palmo, e [=così] la sua ombra [=parte ombreggiata] [sia] maggiore del sole [=di quella assolata]; [sarà] costruita per l'ombra in vista della Festa, da diversi tipi [di materiali] che nascono dalla terra e sono sradicati: la misura [della larghezza sarà] di almeno sette palmi, e lo spazio vuoto dell'altezza [sarà] di dieci palmi. Dimorerete in essa sette giorni; tutti i maschi in Israele e perfino i più giovani che non hanno bisogno della loro madre dimoreranno nelle capanne, benedicendo il loro Creatore ogni volta che vi entrano.

2.2 Le "4 specie" del lûlāb (Lv 23,40)

Il *lûlāb* [לוּלָב], «serto», «mazzo» (propriamente «ramo di palma»), era il mazzo rituale festivo, che ogni maschio israelita adulto (bSuk 43a, ma non le donne, cfr. bSuk 42a) era tenuto a prendere nelle mani («presa del *lûlāb*» (*n^{e}ṭîlat lûlāb* [נְטִילַת לוּלָב]): mMeg 2,5) e ad agitare in segno di gioia durante tutti i primi 7 giorni della Festa delle Capanne, se il primo giorno capitava di Sabato, altrimenti per 6 giorni escluso il Sabato, tranne nel Tempio dove era sempre usato per tutti i primi 7 giorni (mSuk 3,12-14; 4,1-2).

Da quanto traspare dalle testimonianze di antiche autorità rabbiniche, il *lûlāb* aveva primariamente la funzione di impetrare da YHWH il dono delle piogge (bTaan 2b). In seguito esso fu ritenuto simbolo di vittoria sui propri peccati, in quanto otteneva il perdono di essi da parte di YHWH (WaR 30,2), ed anche di ringraziamento e lode verso YHWH per tale perdono ottenuto (WaR 30,3). Poi era anche inteso come simbolo di YHWH, in quanto si interpretavano diversi aspetti dei suoi componenti come riferimenti a Sue qualità, e quindi prendendo il *lûlāb* ogni israelita era invitato a «prendere», ossia a scegliere, accogliere YHWH (PesK *piska* 28,104-105 [ed. Buber 184a; ed. Mandelbaum II, 414]). Infine era ritenuto pure un simbolo di Israele, dato che tutti i suoi componenti venivano riferiti ai Patriarchi o interpretati come particolari gruppi di israeliti (WaR 30,10-12).

Tale mannello era composto di 4 tipi di piante (mMen 3,6: «le 4 [specie] che [sono] nel *lûlāb*» (*ʿarbāʿâ* [*mînîm*] *še-ba-lûlāb* [שֶׁבַּלּוּלָב [מִינִים] עַרְבָּעָה])), in base alle indicazioni di *Lv* 23,40a, le quali essendo in alcuni casi alquanto generiche sono state interpretate dalla tradizione ebraica con le seguenti identificazioni:

– *'etrôg* [אֶתְרוֹג], «cedro», che si fa corrisponde all'indicazione che si prenda il «frutto di un albero da ornamento» (*p^{e}rî 'ēṣ hādār* [פְּרִי עֵץ הָדָר]) (*Lv* 23,40a): ySuk 3,5 [53d] giustifica tale identificazione affermando che la precedente descrizione si applica bene al cedro in quanto ha un bel fusto e dà un bel frutto, diversamente dal melograno, il cui frutto è bello ma non l'albero, e dal carrubo, il cui albero è di bell'aspetto ma non il frutto. Inoltre bBer 57a curiosamente afferma che se uno vedeva in sogno un *'etrôg* (appunto *hādār* [הָדָר], «ornamento/onore/splendore») era onorato (*hādûr* [הָדוּר]) agli occhi di Dio! E se ciò non bastasse, si riteneva che se una donna mangiava dei cedri durante la sua gravidanza, avrebbe avuto dei figli profumati, e si portava ad esempio la figlia di Shapur, re di Persia, la cui madre aveva mangiato proprio tali frutti quando era incinta di lei, ed era presentata al padre come il suo più raffinato profumo (bKet 61a)![10] mBik 2,6 poi afferma che l'*'etrôg* è simile ad un albero in 3 aspetti e in uno alle verdure, ove la differenza legale tra gli alberi e le verdure riguardava l'anno a cui i loro frutti o rispettivamente i loro prodotti erano attribuiti; e così i frutti degli alberi venivano assegnati all'anno in cui essi spuntavano sui rami, mentre i prodotti delle verdure erano assegnati all'anno in cui venivano raccolti o erano pronti per essere raccolti (Rabinovitch 2014^{4}: 82-83). Pertanto l'*'etrôg* era simile ad un albero nei seguenti 3 aspetti:
  1) ogni suo frutto era completamente proibito per i primi tre anni dopo la sua piantagione, in quanto considerato «incirconciso» (*'orlâ* [עָרְלָה], lett. «prepuzio»; cfr. *Lv* 19,23), cioè «proibito» per la sua consumazione
  2) i frutti del quarto anno, detti «frutti del quarto [anno]» (*pêrôt r^{e}bā'î* [פֵּירוֹת רְבָעִי]), o «[frutti di una] pianta del quarto [anno]» (*néṭa' r^{e}bā'î* [נָטַע רְבָעִי]), dovevano esser portati a Gerusalemme e lì mangiati, o esser mangiati sul posto dopo esser stati riscattati mettendone a parte la somma del loro valore più un quinto[11], che si doveva spendere a Gerusalemme per il cibo (mMSh 4,3; 5,4-5; cfr. *Lv* 19,24; 27,30-31; *Dt* 14,22-29)

[10] Si veda pure WaR 37,3 dove si attribuiscono all'*'etrôg* proprietà terapeutiche.

[11] «Come sono riscattati [i frutti di una] pianta del quarto [anno]? [Il proprietario] pone il cestino [pieno di frutti] davanti a tre persone [esperte nel valutare] e dice: "Quanto [di questo prodotto] uno può comprare per 1 *séla'* [סֶלַע] [moneta del valore di 1 *sheqel* del Tempio o di 2 *sheqel* comuni, Jastrow 1903: II, 996], essendo le spese [della coltivazione e della raccolta] a suo carico?". E getta le monete [corrispondenti] e dice: "Quanto è raccolto di questo [prodotto] sia riscattato per queste monete al prezzo di *tot* canestri per *séla'*"» (mMSh 5,4).

3) nell'Anno Sabbatico, detto «Settimo [anno]» (*šᵉbîʿît* [שְׁבִיעִית]), i frutti erano dichiarati «senza possessore» (*hepqēr* [הֶפְקֵר]), per lasciarli a disposizione di chiunque ne volesse e così non erano soggetti a decima (mSheb 4,7-9), e tale anno era quindi anche indicato come «riposo [del suolo]» (*šᵉmiṭṭâ* [שְׁמִטָּה]) (cfr. bMQ 2b).

L'*'etrôg* era invece simile alle verdure in quanto l'anno in cui si doveva pagare la rispettiva decima dei suoi frutti era quello in cui essi venivano raccolti. Per essere ritualmente valido un *'etrôg* doveva esser grande almeno come una noce, secondo un'opinione, o come un uovo, secondo un'altra (mSuk 3,7; bShab 81a; bSuk 31b; 34b), ed inoltre non doveva presentare delle bolle di incrostazione o delle sbucciature o delle lacerazioni sulla sua scorza esterna, né avere la punta rimossa (mSuk 3,6)

– *lûlāb* [לוּלָב], «ramo di palma» (cfr. anche *Ap* 7,9), lett. «germoglio», in base all'espressione «rami [lett. «[larghe fronde a forma di] palmi di mano», Brown - Driver - Briggs 1907: 496] di palme» (*kappôt tᵉmārîm* [כַּפּוֹת תְּמָרִים]) (*Lv* 23,40): la lunghezza minima (*šîʿûr* [שִׁיעוּר], lett. «dimensione») del ramo di palma, come anche di quelli di mirto e di salice (bSuk 3b), doveva esser di 3 palmi (≈0,3 m) e non doveva avere né la punta tagliata, né le sue foglie lacerate (mSuk 3,1), né essere eccessivamente incurvato (bSuk 32a)
– *hādās* [הָדָס], «mirto»[12], in base alla locuzione «ramo di un albero frondoso» (*ʿănap ʿēṣ-ʿābôt* [עֲנַף עֵץ־עָבֹת]) (*Lv* 23,40): parimenti tale ramo non doveva avere né la punta tagliata né le foglie lacerate, ma le sue bacche non dovevano essere preponderanti rispetto alle sue foglie (mSuk 3,2)
– *ʿărābâ* [עֲרָבָה], «salice»[13], che viene dedotto dalla frase «[ramo di] … pioppi di fiume» ([*ʿănap*] … *ʿarbê-nāḥal* [עַרְבֵי־נָחַל … (עֲנַף)]) (*Lv* 23,40): ugualmente tale ramo non doveva avere né la punta tagliata né le foglie lacerate, tuttavia era ancora valido se una parte minoritaria delle sue foglie fosse caduta (mSuk 3,3).

Pertanto il *lûlāb* doveva esser composto di 1 ramo di palma della lunghezza di 4 palmi (≈40 cm), 2 rami di salice e 3 rami di mirto, tutti della lunghezza di 3 palmi (≈30 cm), ed 1 frutto di cedro (mSuk 3,4; tSuk 2,8 [ed.

[12] Compare anche nella Scrittura 6x (*Ne* 8.15; *Is* 41,19; 55,13; *Zc* 1,8.10. 11), e pure il nome ebreo di Ester, donna assai avvenente, era «mirto» (*hădāssâ* [הֲדַסָּה]) (*Est* 2,7).

[13] Ricorre 5 volte nell'AT (*Lv* 23,40; *Gb* 40,22; *Sal* 137,3; *Is* 15,7; 44,4).

Zuckermandel I, 195]), sebbene la Scrittura non dica nulla riguardo al numero di componenti di ciascuna specie. E nessuno di tali componenti poteva esser «secco» (*yābēš* [יָבֵשׁ]: mSuk 3,1.2.3.4), benché potesse essere in parte avvizzito (bSuk 31a). I vari rami erano poi legati tra loro con una loro foglia o rametto (mSuk 3,8; bSuk 33a) e tenuti nella mano destra, mentre il frutto di cedro nella sinistra, in quanto essendo un frutto costituiva un elemento a parte (mSuk 3,8; bSuk 31b; 37b).

Quando si prendeva in mano il *lûlāb* si recitava la seguente benedizione: «Benedetto [YHWH, nostro Dio, Re del mondo] che ci hai santificato con i tuoi comandamenti e ci hai comandato di tenere il *lûlāb*» (bSuk 46a).

Inoltre durante la recita del *Sal* 118, che faceva parte dell'*Hallel*[14] ordinario, proclamato ogni giorno individualmente o comunitariamente durante la Festa (mSuk 3,9; 4,8), il *lûlāb* andava agitato avanti ed indietro (per alcuni rabbini anche a destra e a sinistra, ossia, nel complesso, in direzione di ognuno dei 4 punti cardinali) e poi in alto ed in basso, quando venivano pronunciati i ritornelli «lodate YHWH» (*hôdû la-YHWH* [הוֹדוּ לַיהוָה]: *Sal* 118,1. 29) e «ora YHWH salva ti preghiamo» (*'ānnā' YHWH hôšî'â nā'* [אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא]: *Sal* 118,25), che conteneva l'esclamazione dell'Osanna (mSuk 3,9; bSuk 37b, cfr. mMen 5,6; pSuk 3,8 [53d]).

Mentre quindi durante tutti i 7 giorni della Festa delle Capanne veniva recitato l'Hallel, a Pasqua invece era recitato soltanto il primo dei 7 giorni della Festa. bAr 10a-b spiega tale differenza in base a quella dei sacrifici del *Mûsāp* [מוּסָף], ossia ai sacrifici addizionali da presentarsi nelle due Feste (*Nm* 28,19-25; 29,13-34, cfr. Di Giovambattista 2016: 149-150). Rashi, il grande commentatore ebreo medievale (1040-1105 d.C.), nel commento a bTaan 28,

[14] *hallēl* [הַלֵּל], «lode» (dal verbo *hālal* [הָלַל], «lodare», «celebrare»): si tratta del gruppo dei *Sal* 113–118 che costituivano l'*Hallel ordinario*, che veniva recitato nel primo giorno di Pasqua, a Pentecoste e durante tutti gli 8 giorni della Festa delle Capanne. Nella Tradizione Rabbinica esso viene anche detto l'«Hallel egiziano, d'Egitto» (*hallēlā' miṣrā'â* [הַלֵּלָא מִצְרָאָה]: bBer 56a; cfr. anche mPes 10,7; bPes 118a), in quanto veniva recitato durante il *Seder* pasquale in due parti: i *Sal* 113–114 prima della cena bevendo la seconda coppa di vino, mentre i *Sal* 115–118 dopo la cena bevendo la quarta ed ultima coppa di vino. Invece i *Sal* 135–136 (o il *Sal* 136 da solo) costituivano il «Grande Hallel» (*hallēl ha-gādôl* [הַלֵּל הַגָּדוֹל]: mTaan 3,9; bBer 4b; bPes 118a *quater*), detto forse così in quanto il ritornello «perché eterna è la sua misericordia» ricorre 26x di seguito, ed in seguito anche i *Sal* 119–136 vennero lo stesso chiamati «Grande Hallel» (Skolnik - Berenbaum 2007²a: 279-280; Adler - Dembitz 1904: 176-177).

deduce che tale diversità di sacrifici durante i giorni della Festa delle Capanne dimostra che essa era ritenuta come l'insieme di 7 giorni festivi, mentre tutti i 7 giorni di Pasqua dovevano essere considerati come un'unica festa che si prolungava per 7 giorni (Gornish 2013[4]: 122). L'Hallel era recitato anche nell'ottavo giorno conclusivo della solennità, detto «l'ottavo [giorno] della Festa» (*š[e]mînî šel ha-ḥag* [שְׁמִינִי שֶׁל חַג]: es. bSuk 47a).

Inoltre, come detto, in base a *Lv* 23,40, il *lûlāb* era portato nel Tempio durante tutti i 7 giorni della Festa (mSuk 3,12; mRHSh 4,3), e dopo i sacrifici del *Mûsāp* [מוּסָף], ossia le «[offerte] addizionali» da presentare secondo la Tradizione Rabbinica in occasione della Festa (*Nm* 29,12-38), il *lûlāb* veniva portato in processione intorno all'Altare degli olocausti nel Cortile, ma ovviamente solo da parte dei Sacerdoti, sempre mentre veniva cantato il ritornello di *Sal* 118,25, e nel frattempo i fedeli presenti nel Tempio egualmente lo agitavano dal loro posto (mSuk 4,5).

2.3 Il rituale dei rami di salice (mSuk 4,5-6)

Il settimo giorno della Festa delle Capanne si fregiava di molteplici denominazioni, in ragione dei numerosi riti peculiari espletati in esso.

In base a *Sal* 118,27, interpretato come: «cingete durante la Festa [delle Capanne] con rami frondosi fino ai corni dell'Altare», durante tutti i primi 7 giorni della Festa delle Capanne, se il settimo giorno capitava di Sabato, altrimenti per 6 giorni escluso il Sabato, dei rami di salice, numerosi e lunghi, prelevati per l'occasione dagli alberi di Moza[15], e lunghi ben 10 (ySuk 4,3 [54c]) o 11 cubiti, erano appoggiati dai Sacerdoti tutt'intorno ai lati dell'Altare degli olocausti, alto 9 cubiti, in modo che le loro cime penzolassero sulla sua sommità (bSuk 45a), e quindi una tromba emetteva la successione «squillo» (*t[e]qî'â* [תְּקִיעָה]), «trillo» (*t[e]rû'â* [תְּרוּעָה]), «squillo» (*t[e]qî'â* [תְּקִיעָה]) (mSuk 4,5). Se il settimo giorno capitava di Sabato, i rami di salice erano tagliati alla sera della vigilia e posti in vasche[16] d'oro ripiene d'acqua per evitare che avvizzissero (mSuk 4,6), e perciò il precedente rito era ritenuto così importante da

[15] *môṣa'* [מוֹצָא], località nota nell'AT (*Gs* 18,26), situata sotto Gerusalemme, corrispondente alla romana Colonia (bSuk 45a; ySuk 4,3[54c]), il cui nome significa «esente», in quanto gli abitanti erano esonerati dalla tassa reale (bSuk 45a), un privilegio proprio delle colonie (Schwab 1883: 33 n. 2).

[16] *gîggît* [גִּיגִּית], pl. *gîggîyôt* [גִּיגִּיּוֹת], da *gag* [גַּג], «tetto», forse per il fatto che erano poste sul tetto per raccogliere e fare da riserve dell'acqua piovana.

soprassedere il Sabato. Pertanto tale settimo giorno era detto il «Settimo giorno del salice» (*yôm šᵉbîʿî šel ʿărābâ* [יוֹם שְׁבִיעִי שֶׁל עֲרָבָה]) (mSuk 4,3), o semplicemente *ʿărabtā'* [עֲרַבְתָּא], il «[Giorno del] Salice» (bSuk 34a). Sull'origine di tale rito i Rabbini si dividono: per alcuni deriva da un comandamento biblico, in quanto ritengono che il plurale «salici di torrente» (*ʿarbê nāhal* [עַרְבֵי נָחַל]) di *Lv* 23,40 indichi 2 tipi di salici, quello per il *lûlāb* e quello per l'Altare, mentre per altri si tratta di una tradizione data a Mosè al Sinai (bSuk 34a; 44a).

Nel settimo giorno aveva parimenti luogo nel Tempio da parte dei soli Sacerdoti (secondo una tradizione anche quelli affetti da difetti fisici, i quali normalmente non potevano accedere alla zona del Cortile tra il Vestibolo e l'Altare, cfr. ySuk 4,5 [53c]; mSuk 44a; per alcuni studiosi addirittura anche tutto il popolo, Riehm 1884: I, 893b) una processione con rami di salice (ma secondo un'altra tradizione con il *lûlāb*) (bSuk 43b), durante la quale si eseguivano sette giri[17] intorno all'Altare, invece di un solo giro come accadeva negli altri giorni della solennità. Secondo ySuk 4,3 [54c] ciò era in ricordo dell'assedio di Gerico, quando gli Israeliti preceduti dall'Arca fecero un giro per sei giorni e sette giri nel settimo giorno intorno alle mura della città (*Gs* 6,3-4.11.14.15). Durante tali giri i Sacerdoti acclamavano: «Signore, ti preghiamo, salvaci (*hôšîʿâ nā'* [הוֹשִׁיעָה נָא]), Signore, ti preghiamo, dacci prosperità» (mSuk 4,5). Così tal giorno era pure chiamato «Giorno dell'Osanna» (*yôm hôšaʿnâ* [יוֹם הוֹשַׁעְנָה] (WaR 37,2 *ter*) o *yômā' dᵉ-hôšaʿnâ* [יוֹמָא דְהוֹשַׁעְנָה]) (WaR 37,2)), ed attualmente è popolarmente detto il «Grande Osanna» (*hôšaʿnâ rabbā'* [הוֹשַׁעְנָה רַבָּא]). Di per sé *Osanna* (*hôšaʿnâ* [הוֹשַׁעְנָה], lett. «per favore, salva») era un'invocazione liturgica per lodare Dio (compare solo nel NT: *Mt* 21,9.9.25; *Mc* 11,9.10; *Gv* 12,13), ma in alcuni casi indicava anche l'intero *lûlāb* (bSuk 33a; 33b; 34a; 37a *ter*; 37b; 46b), o suoi elementi, quali il mirto (bSuk 30b; 31a *bis*; 37b) o il salice (Jastrow 1903: I, 357): tale trasposizione si deve al fatto che l'Osanna, come visto, era un *refrain* cantato dai fedeli mentre agitavano il *lûlāb* o rami di salice, come traspare anche dal NT.

[17] detti nella Letteratura Rabbinica *haqqāpôt* [הַקָּפוֹת], «giri», pl. di *haqqāpâ* [הַקָּפָה], «giro» (cfr. Pesiqta Rabbati sezione 41: *haqqāpat ha-mizbḥaḥ* [הַקָּפַת הַמִּזְבֵּחַ], «giro dell'Altare»: si tratta di una raccolta, probabilmente di origine palestinese e del sec. VI o VII d.C., di omelie sinagogali per le Feste ed i Sabati speciali, composta di 47 sezioni – da cui il nome *pᵉsîqtā'* [פְּסִיקְתָּא], «sezione» appunto – appartenenti a periodi storici diversi, compresi nell'arco dei sec. III-VI d.C., Stemberger 2011⁹: 328-335; Sperber 2007²: 12-13).

Quando i Sacerdoti, terminato il rito, lasciavano l'Altare esclamavano: «Tua è la bellezza, Altare! Tua è la bellezza, Altare!» (mSuk 4,5).

Infine, in base alla tradizione riportata da Rabbì Yohanan ben Beroqah (*tannà* dell'inizio del II sec. d.C.), che affermava che nel settimo giorno dei rami di palma, e non di salice, venissero portati dai Sacerdoti e fossero da loro disposti man mano intorno all'Altare dopo averli battuti prima sulla cima dell'Altare (ySuk 4,4 [54c]) o sul pavimento del Cortile vicino ai suoi lati durante i giri intorno ad esso, tale giorno veniva altresì denominato «Giorno della battitura dei rami secchi [di palma]» (*yôm ḥibbûṭ ḥŏroyôt* [יוֹם חִבּוּט חֲרָיוֹת]) (mSuk 4,6; bSuk 45b).

Poi nel settimo giorno, appena erano terminati i precedenti due riti, i bambini scioglievano i loro *lûlāb* e ne mangiavano i cedri (mSuk 4.7) o, secondo un'altra tradizione e traduzione, gli adulti prendevano i *lûlāb* dalle mani dei bambini e ne mangiavano i cedri (bSuk 46b).

2.4 La libagione d'acqua (mSuk 4,9-10).

Durante tutti i primi 7 giorni della Festa delle Capanne aveva luogo una singolare «libagione d'acqua» (*nissûk ha-mayim* [נִסּוּךְ הַמַּיִם]) (mSuk 4,9-10) prelevata dalla sorgente di Siloe, che era versata sull'Altare degli olocausti unitamente alla libagione di vino associata all'olocausto mattutino del *Tāmîd* [תָּמִיד], l'olocausto quotidiano perpetuo (tSuk 3,16 [ed. Zuckermandel I, 197]; mSuk 4,9; bSuk 48a-50a; bYom 26b; cfr. mYom 2,5).

Sembra si debba cercare un antecedente a tale particolare libagione nel culto egiziano (Schwab 1883: 36 n. 3). Tuttavia la Tradizione Rabbinica attribuiva al patriarca Giacobbe l'origine della Festa, insieme alla consuetudine, per l'occasione, di dimorare in capanne e di versare una libagione d'acqua. Ciò è testimoniato tra l'altro anche in TPJ *Gen* 35,14, dove si fa cenno a una libagione d'acqua offerta da Giacobbe a Betel:

> Ed eresse [Giacobbe] [là] una stele, nel luogo dove [Egli] aveva parlato con lui, una stele di pietra, e versò su di essa una libazione + *di vino e una libazione d'acqua, perché così i suoi figli avrebbero fatto* [lett. *i suoi futuri figli per passare*] *nella Festa delle Capanne*, e versò su di essa olio + *d'oliva* (Le Déaut 1978: 327).

Sulla stessa linea procedono anche *Giub* 31,3; 32,4-7.27-29 (Giacobbe offrì a Betel sacrifici e libagioni proprio negli 8 giorni corrispondenti alla Festa delle

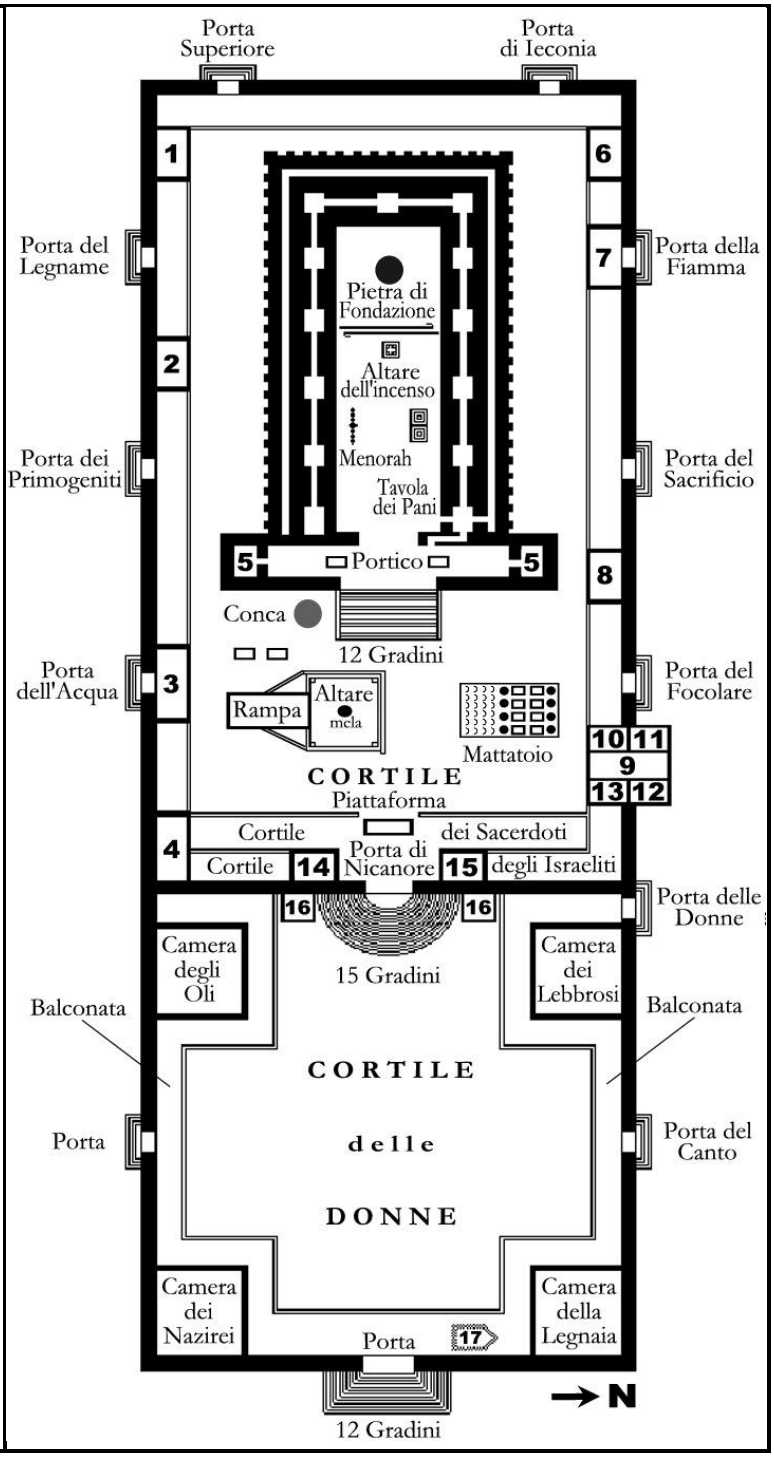
Capanne, Charles 1902: 185.193.195) e BerR 78,6 (durante i 6 mesi che Giacobbe rimase a Betel offrì continuamente libagioni di acqua, per una quantità equivalente nientemeno che alle acque del Lago di Tiberiade! Ginzberg 1968: 414-415; 1998: 317).

Lo scopo di tale libagione era quello di impetrare il dono delle piogge, la cui stagione aveva inizio proprio alla fine della solennità (tSuk 3,18 [ed. Zuckermandel I, 197-198]; bRHSh 16a). Tale tradizione è ripresa nell'interpolazione *halakica* (in enfasi) che TPJ e TN, alla fine di *Nm* 29,31 che conclude l'elenco dei sacrifici del sesto giorno della Festa, pongono proprio in relazione alla libagione di vino dell'olocausto quotidiano perpetuo:

> TPJ: «e un capro per il [sacrificio per il] peccato, + *da* [offrire da parte di] *una* [sola] *classe* [*maṭṭartā'* [מַטַּרְתָּא]: corrisponde all'ebr. *mišmār* [מִשְׁמָר], «guardia» (Jastrow 1903: II, 770; cfr. TPJ 29,29-30; m Suk 5,6-8), ossia una delle 24 classi in cui eran divisi i Sacerdoti (bTaan 27a; cfr. *1Cr* 24), Di Giovambattista 2016: 71] oltre l'olocausto perpetuo [lett. «regolare»], e + *il semolino di frumento per* l'oblazione e + *il vino del*la sua libagione + *e la beuta* [*ṣ[e]lûḥîtā'* [צלוּחִיתָא]: sorta di fiaschetta fusiforme, Sokoloff 1992: 465] *dell'acqua che versano il* <sesto> *giorno della Festa delle Capanne come buon ricordo* [o *memoriale favorevole*] *per le precipitazioni* [o *fecondazione*] *della pioggia*» (Freedman 1999: 82-83; Le Déaut 1979b: 281; Clarke - McNamara 1995: 275; Etheridge 1865: 447-448).
>
> TN: «e un capro per il [sacrificio per il] peccato, oltre l'olocausto perpetuo + *e la beuta d'acqua che è offerta nel giorno sesto sopra l'Altare, come memoriale propizio della fecondazione* [TN[marg]: + *della pioggia e dell'acqua*, la sua oblazione] e la sua libagione + *e la libagione dell'acqua*» (Le Déaut 1979b: 278.280; Díez Macho 1974: 276-277; Clarke - McNamara 1995: 158).

A partire dalla fine del primo giorno della solennità, una festosa celebrazione aveva luogo nel Tempio per 5 o 6 notti, ossia tranne il Sabato, detta «la gioia [=celebrazione gioiosa] della casa [=luogo] del prelievo [dell'acqua della libagione]» (*śimḥat bêt ha-šô'ēbâ* [שִׂמְחַת בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה], dal verbo *šā'ab* [שָׁאַב], «attingere, prelevare acqua», già presente 19x nell'AT, es. *Gen* 24,11) (mSuk 5,1-4; cfr. bSuk 50b). I commentatori discutono sulla sua natura e funzione: in effetti la sua denominazione risulta alquanto oscura e soggetta già dall'antichità a varie lezioni alternative e perciò essa viene pure interpretata in svariati modi:

1 Camera della Legna o Camera dei Consiglieri
2 Camera della Diaspora
3 Camera di Abtinas
4 Camera della Pietra Intagliata
5 Camera dei Coltelli
6 Camera del Sale
7 Camera del Risciacquo e Camera della Fiamma (sopra)
8 Camera di Parvah
9 Salone del Focolare
10 Camera degli Agnelli dell'Offerta
11 Camera del Salone del Focolare
12 Camera delle Pietre dell'Altare Contaminato o Camera dei Sigilli
13 Camera del Pane dell'Esposizione
14 Camera dei Confezionatori di Focacce
15 Camera di Pincas
16 Camera delle Cetre
17 Camera del Sinedrio



1) sebbene la Mishna non associ esplicitamente tale celebrazione al prelievo dell'acqua della libagione, l'opinione generale è che si tratterebbe della cerimonia celebrata mentre alla sorgente della piscina di Siloe[18] era attinta l'acqua per la libagione prevista durante la Festa delle Capanne (mSuk 4,9): «il luogo del prelievo dell'acqua» (*bêt ha-šô'ēbâ* [בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה]), sarebbe allora il pozzo a Siloe da cui si attingeva l'acqua per la libagione della Festa delle Capanne, e «la celebrazione gioiosa della luogo del prelievo dell'acqua» (*śimḥat bêt ha-šô'ēbâ*) sarebbe la gioiosa processione che andava e ritornava dal pozzo (Jastrow 1903: II, 1528).
2) Maimonide/Rambam la mette in relazione all'ingiunzione, specifica per la Festa, di «gioire» (*śāmaḥ* [שָׂמַח]) davanti a YHWH, ossia nel Tempio, di *Lv* 23,40, intesa come peculiare amplificazione per questa Festa del comandamento generale di gioire nelle Feste di *Dt* 16,11.14 (*Mishneh Torah*, *Sefer Zemanim*, Regole sullo *shofar*, la capanna e il *lulav* 8,12); inoltre egli spiega che la sua implementazione includeva il far festa con strumenti musicali (cfr. mSuk 5,1) e in particolare il danzare nel Tempio, e per lui proprio tale celebrazione festosa è quanto è indicato come «la gioia del luogo dell'attinzione» (*śimḥat bêt ha-šô'ēbâ*) (*Sefer HaMitzvot*, Comandamenti Positivi 54,1); così infine, nel suo commento su mSuk 5,1, intende l'espressione *bêt ha-šô'ēbâ* meramente come il luogo all'interno del Tempio dove essa si svolgeva, e riprende l'interpretazione di ySuk 5,1 [55a], che mette l'origine del suo nome in relazione con *Is* 12,3: «e attingerete acqua con gioia» (*û-še'abtem-máyim be-śāśôn* [וּשְׁאַבְתֶּם־מַיִם בְּשָׂשׂוֹן]), poiché durante tale celebrazione ciò che in modo figurato si poteva attingere era lo Spirito Santo (*rûaḥ ha-qṓdeš* [רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ]), ossia il sacro entusiasmo e l'ispirazione profetica, in quanto esso riposa solo su uno spirito contento (Baneth 1927: 353 n. 2; Levy 1889: IV, 490).
3) altri autori curiosamente propongono che *bêt ha-šô'ēbâ* fosse un pozzo situato nel Cortile delle Donne [*sic*!], da cui si attingeva l'acqua per tale libagione (Blackman 1963²: II, 341).

[18] Secondo una tradizione attribuita a Rabbì Shimon ben Gamliel (I sec. d.C.) l'apertura da cui sgorgava l'acqua della sorgente di Siloe era larga appena come una moneta di *'îsār* [אִיסָר] (bAr 10b), ossia la moneta di rame romana di valore minimo, detta *as* o *assarius*, larga c. 2,3-2,7 cm e del peso di c. 10-12 g. Inoltre ARN 35,5 le attribuisce proprietà terapeutiche: quando i Sacerdoti mangiavano una quantità eccessiva di carni sacrificali erano soliti bere dell'acqua di Siloe, in quanto li aiutava a digerire normalmente.

4) un'interpretazione suggestiva propone d'intendere *bêt ha-šô'ēbâ* come «il luogo dell'illuminazione», che, in base a mSuk 5,2-3, sarebbe lo spazio del Tempio fortemente illuminato per l'occasione, facendo derivare il termine *šô'ēbâ* [שׁוֹאֵבָה] da una radice **šbb* [שׁבב], «ardere», come per l'ebr. *šābîb* [שָׁבִיב], «fiamma» (*Gb* 18,5), e per l'aram. *š^{e}bîbā'* [שְׁבִיבָא], «scintilla» (TPJ *Gen* 15,17) (Baneth 1927: 353 n. 2).

Ad ogni modo tale celebrazione durava tutta la notte e si componeva di diversi momenti.

2.4.1 La luminaria nel Cortile delle Donne (mSuk 5,2-3)

Alla sera i Sacerdoti e i Leviti scendevano dal Cortile del Tempio nel Cortile delle Donne, dove era stata approntata all'uopo una «balconata» (*g^{e}zûzṭrā'* [גְּזוּזְטְרָא]) lungo tutto il perimetro delle sue mura su cui salivano solo le donne, mentre in basso stazionavano gli uomini, in modo da evitare possibili frivolezze provocate dalla promiscuità (mMid 2,5; bSuk 51b). Nel Cortile delle Donne dunque venivano accesi dei candelabri d'oro, appositamente realizzati per l'occasione (bShab 21a), alti 50 cubiti (≈25 m: bSuk 52b; invece 100 cubiti (≈50 m) per ySuk 5,2 [55b]) e dotati ciascuno di 4 lampade d'oro, e ai quali erano appoggiate 4 scale su ciascuno, una per ogni lampada, su cui salivano 4 giovani Sacerdoti con recipienti in totale pieni di 120 *lūgîm* [לֻגִּים][19] d'olio (≈60 lt), ossia 30 (≈15 lt) per ogni recipiente (bSuk 52b), che essi versavano in ciascuna lampada[20]; le lampade erano poi accese con degli stoppini ricavati dai pantaloni e dalle cinture logore dei paramenti sacerdotali (mSuk 5,3; bShab 21a; bYom 23a; yYom 2,2 [39d]; yPea 8,7 [21a])[21]; la luce così

[19] Termine metrologico biblico che compare solo 5x, solo in P, solo in relazione all'olio del rito di purificazione del lebbroso (*Lv* 14,10.12.15.21.24), e corrisponde alla più piccola unità di misura di liquidi menzionata nella Torah, come rileva anche Rashi, ed è pari a circa mezzo litro (Di Giovambattista 2016: 298; Kiuchi 2007: 249).

[20] Per delle immagini esplicative della situazione (Di Segni 2022: 473).

[21] bShab 21a riferisce che invece gli stoppini della *Menôrâ* [מְנוֹרָה], il Candelabro d'oro ospitato all'interno del Santo (*Es* 26,35; 40,3-4.24), erano ottenuti solo dalle tuniche di lino logore dei paramenti sacerdotali, in quanto le cinture erano tessute con lana colorata, non adatta per ottenere stoppini che garantissero una combustione regolare dell'olio come richiesto per l'illuminazione notturna del Candelabro (*Es* 27,20). Secondo una tradizione Ben Bebai (mSheq 5,1) era addetto nel servizio del Tempio alla «striscia [di panno, di tessuto]» (*peqîa'* [פְּקִיעַ]), ossia era incaricato di ricavare gli stoppini delle lucerne delle varie luminarie del Tempio attorcigliando brandelli di stoffa delle vesti sacerdotali consunte, e per il Candelabro adattava gli stoppini proporzionandoli alla stagione, e quindi più sottili in inverno, dovendo

prodotta era tanto intensa da illuminare tutti i cortili delle case di Gerusalemme, cosicché una donna avrebbero potuto cernere del grano (bSuk 53a).

Nel frattempo addirittura uomini dotti ed eminenti, portando torce nelle loro mani, che alcuni di loro, come giocolieri, facevano roteare per aria, si abbandonavano alla danza e a canti di lode a YHWH davanti al popolo lì riunito (mSuk 5,4; bSuk 53a). Nel frattempo per incrementare l'atmosfera di gioia, sui 15 gradini della gradinata, che scendeva dal Cortile degli Israeliti al Cortile delle Donne, stazionavano i Leviti ed intonavano canti con l'accompagnamento della musica di lire, arpe, cembali, trombe ed altri strumenti musicali, soprattutto flauti, per cui tale manifestazione festosa era indicata come «il [suono del] flauto del luogo dell'attinzione» (*he-ḥālîl šel bêt ha-šô'ēbâ* [הֶחָלִיל שֶׁל בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה]) (mSuk 5,1.4; bSuk 50b; 51a): alla luce di tutto ciò TPJ amplia la sua resa di *Dt* 16,14a: «e gioirete nella gioia delle vostre feste + *durante l'attinzione* [dell'acqua (*b^{e}-šā'ûbtā'* [בְּשָׁאוּבְתָּא])] *e* [al suono de] *il flauto*» (Le Déaut 1980: 145; Clarke 1998: 48). Tale cerimonia era talmente gioiosa che la Mishna arriva ad affermare che chi non aveva assistito ad essa mai aveva assistito a una manifestazione gioiosa nella sua vita (mSuk 5,1).

2.4.2. La processione dell'attinzione dell'acqua (mSuk 5,4)

Presso la Porta di Nicanore 2 Sacerdoti stavano con trombe d'argento nelle loro mani (cfr. *Nm* 10,2) e quando all'alba il gallo cantava suonavano la sequenza squillo, trillo, squillo, per indicare alla gente che ci si doveva recare in processione alla piscina di Siloe per attingere l'acqua (Rashi su bSuk 51b[22]), e quando essi arrivavano al decimo gradino suonavano ancora la sequenza squillo, trillo, squillo, e lo stesso quando essi raggiungevano il suolo del Cortile delle Donne, e continuavano a suonare finché si perveniva alla Porta Orientale, ed allora essi, insieme a tutta la gente, si rivolgevano verso occidente, ossia verso il Santuario vero e proprio, e proclamavano: «I nostri antenati quando erano in questo luogo voltarono le spalle al Tempio e la faccia verso oriente e si prostrarono verso oriente, verso il sole [per adorarlo, *Ez* 8,16], ma quanto a noi i nostri occhi sono rivolti all'Eterno» (mSuk 5,4).

---

bruciare più lentamente, essendo più lunghe le notti, che in estate (bYom 23a, che riprende mSuk 5,3; yYom 2,2 [39d]; yPea 8,7 [21a]) (Di Giovambattista 2016: 72-73).

[22] «"suonavano uno squillo e un trillo": questo [era] il segnale per andare ad attingere l'acqua per la libagione da Siloe» (Blackman, 1963^{2}: 342-343).

2.4.3. L'attinzione dell'acqua (mSuk 4,9-10)

Poi, una volta giunti alla sorgente di Siloe, un Sacerdote riempiva una ampolla[23] d'oro della capacità di 3 *lūgîm*[24] con dell'acqua ivi attinta. Tuttavia nel giorno di Sabato l'acqua non era attinta, ma la vigilia si riempiva un barile d'oro, non consacrato, con l'acqua prelevata da Siloe e si riponeva, avendo cura di non lasciarlo scoperto, in una stanza del Tempio, in quanto non erano utilizzabili per i vari servizi all'Altare del vino e dell'acqua che erano rimasti esposti all'aria durante la notte (mSuk 4,10; bSuk 50a)

2.4.4. La libagione dell'acqua sull'Altare (mSuk 4,9)

Quindi il Sacerdote con l'ampolla dell'acqua attinta a Siloe attraversava la Porta dell'Acqua, che doveva il suo nome proprio a tale cerimonia e che era situata nella parte meridionale del Cortile del Tempio (mMid 1,4; 2,6; mSheq 6,3), ed entrava in esso mentre due Sacerdoti con due trombe d'argento e situati presso la Tavola dei Grassi, ad ovest della Rampa dell'Altare (mTam 7,3; mSheq 6,4), in segno di gioia emettevano la successione squillo, trillo, squillo (mSuk 4,9).

Il Sacerdote con l'ampolla dell'acqua saliva allora sulla Rampa dell'Altare e si volgeva alla sua sinistra, ossia verso occidente (cfr. mZeb 6,2), dove erano collocati 2 recipienti (*s^{e}pālîn* [סְפָלִים]) d'argento della stessa capienza di 3 *lūgîm* (bSuk 48b), quello verso oriente per la libagione del vino e quello verso occidente per quella dell'acqua. Ciascuno dei 2 vasi aveva alla propria base un piccolo beccuccio forato, con calibro di diverso spessore per ciascun recipiente, in base alla viscosità dei 2 liquidi in essi versati (bSuk 48b): più largo per il vaso del vino e più stretto per quello dell'acqua, così che il deflusso dei 2 liquidi delle libagioni si concludesse simultaneamente (mSuk 4,9).

Tutto ciò fa ritenere che le 2 libagioni del vino e dell'acqua fossero espletate nello stesso momento da 2 Sacerdoti. Quindi al momento della libagione del vino associata all'offerta dell'olocausto del *Tāmîd* [תָּמִיד] del mattino, che avveniva all'ora quarta, cioè verso le 10 antimeridiane (mEd 6,1), ciascun Sacerdote contemporaneamente versava la propria libagione nella bocca del

---

[23] *ṣ^{e}lôḥît* [צְלוֹחִית]: una sorta di bottiglia con il collo stretto e la pancia ampia (Jastrow 1903: II, 1282).

[24] 3 *lūgîm* (≈1,5 lt) corrispondono a ¼ di *hîn*, cioè la più piccola quantità di vino prevista per una libagione (cfr. *Nm* 15,1-12; mMen 13,5).

rispettivo recipiente presso il corno sud-occidentale dell'Altare (cfr. mYom 2,5)[25]. Secondo tSuk 3,16 [ed. Zuckermandel I, 197] un po' d'acqua era mescolata con il vino e un po' di vino con l'acqua. I liquidi delle 2 libagioni, attraverso il beccuccio del rispettivo vaso, si riversavano sopra l'Altare, dove c'erano 2 fori (detti *šîtîn* [שִׁיתִין]) attraverso i quali l'acqua e il vino scendevano, lungo delle condotte presenti all'interno dell'Altare, in una cavità (detta *šît* [שִׁית]) al disotto di esso, la quale sfociava nella Valle del Cedron, o per altre autorità rabbiniche addirittura nell'Abisso (mMid 3,2-3; mTam 7,3; tSuk 3,14-15 [ed. Zuckermandel I, 197]; bSuk 49a; ySuk 4,6 [54d]; Rashi su bSuk 48b; per la non poco intricata questione, cfr. Baneth 1927: 352 nn. 51-53; Cohn 1925: 424 n. 21 ; 495 n. 31; Elan 2014[3]: 93-95; Gornish 2013[4]: 149).

Al corno sud-occidentale stava poi anche il Prefetto con delle bandiere nelle mani e le sventolava appena effettuate le libagioni. A quel segnale i 2 Sacerdoti con le 2 trombe d'argento situati presso la Tavola dei Grassi emettevano la successione squillo, trillo, squillo. Allora il funzionario addetto ai cembali (mSheq 5,1), con questi, indicava ai Leviti sulla Pedana di cantare, e quando terminavano di intonare una strofa era emesso un trillo di tromba e tutto il popolo presente nel Tempio si prostrava (mTam 7,3). Secondo Rabbì Yonatan (*tannà* del II sec. d.C.) nel culto i canti erano intonati solo in relazione alla libagione di vino (*šîrâ 'ellā' 'al ha-yāyin* [שִׁירָה אֶלָּא עַל הַיָּיִן]) (bAr 11a).

2.5 L'ottavo giorno della Festa

L'ultimo e ottavo giorno della Festa viene indicato nel Giudaismo come «ottavo [giorno] della chiusura» (*šᵉmînî 'ăṣéret* [שְׁמִינִי עֲצֶרֶת]), sulla scorta di *Lv* 23,36b; *Nm* 29,35; *2Cr* 7,9; *Ne* 8,18, abbreviazione della denominazione estesa «giorno ottavo della Festa della chiusura» (*yôm ha-šᵉmînî hag hā-'ăṣéret* [יוֹם הַשְּׁמִינִי הַג הָעֲצֶרֶת]). In effetti tale giorno festivo si differenziava dai 7 precedenti sia per i sacrifici offerti nel Tempio sia perché non si dimorava più nella capanna, non si prendeva il *lûlāb* e non aveva luogo la libagione dell'acqua.

[25] Assai differente tuttavia sembra essere stata la prassi attestata al tempo del Secondo Tempio: *Sir* 50,15: «spargeva [il vino] alle basi dell'Altare» (*exécheen eis themélia thysiastēríu* [ἐξέχεεν εἰς θεμέλια θυσιαστηρίου]); Giuseppe Flavio in *Ant* 3,234: «versano poi il vino intorno all'Altare» (*spéndusi dè perì tòn bōmòn tòn oînon* [σπένδουσι δὲ περὶ τὸν βωμὸν τὸν οἶνον]) (Di Giovambattista 2023: 20 n. 41).

Propriamente *ʿăṣéret* [עֲצֶרֶת] significa «assemblea [sacra, festiva]» (*Lv* 23,36b; *Dt* 16,8; *2Re* 10,20; *Is* 1,13; *Ger* 9,1; *Gio* 1,14; 2,15; *Am* 5,21), ma in seguito, trovandosi associato anche al settimo giorno degli Azzimi (*Dt* 16,8), fu inteso come «festa conclusiva» (Kohler - Dembitz 1905: 269; Joseph 1930: 180). Inoltre al tempo del Secondo Tempio anche la Pentecoste venne indicata come *ʿăṣéret* (es. mHal 4,10) o *ʿăṣartā'* [עֲצַרְתָּא], nel senso di «[Festa di] Chiusura [della Pasqua]», (Flavio Giuseppe: *Ant* 3,252 (*asarthà* [ἀσαρθὰ]); bShab 110a; 129b; 147b; bEr 49a; bPes 42b; 68b *bis*; QohR 8,4), in quanto considerata dai Rabbini appunto la festa conclusiva della Pasqua (Skolnik – Berenbaum 2007²b: 767; Braude - Kapstein 2002²: 575.589 n. 60).

Assai interessante è allora considerare la struttura del Calendario delle Feste bibliche che risulta dalle precedenti concezioni rabbiniche, proprio in base alla disposizione delle 3 Feste di Pellegrinaggio, in quanto l'anno liturgico risultava in tal modo esser diviso in 2 metà, 2 semestri tra loro corrispondenti, in modo tale da formare 2 cicli festivi, ognuno dei quali cadeva nel primo mese della relativa metà, del relativo semestre, e si apriva con una festa introduttiva di 1 giorno, cui seguiva una festa di 7 giorni e si concludeva con una festa conclusiva di 1 giorno:

	I metà dell'anno			**II metà dell'anno**		
	I ciclo di Feste			**II ciclo di Feste**		
	I mese		**III mese**	**VII mese**		
Festa	Pasqua	Festa degli Azzimi	Festa delle Settimane/Pentecoste	Giorno dell'Espiazione	Festa delle Capanne	Ottavo giorno
data	14 *Nisan*	15-21 *Nisan*	6 *Siwan*	10 *Tishri*	15-21 *Tishri*	22 *Tishri*
durata	**1**	7	**1**	**1**	7	**1**

Così nel primo semestre dell'anno, dopo la festa introduttiva della Pasqua, che cadeva nel plenilunio del I mese, si aveva la Festa degli Azzimi che durava 7 giorni, nel primo e nel settimo dei quali era proibito ogni lavoro (*Lv* 23,7-8; *Nm* 28,18.25), cui seguiva come ottavo e conclusivo giorno di festa la Pentecoste/Festa delle Settimane, che celebrava il dono della Legge al Sinai (bPes 68b) e in cui tra l'altro si dovevano portare al Tempio le primizie dei frutti (*Es* 23,16.19; 34,22; *Nm* 28,26; *Dt* 26). In modo analogo nel secondo semestre dell'anno, dopo la festa introduttiva del Giorno dell'Espiazione, corrispondente alla Pasqua e che cadeva il 10 di *Tišrî*, il VII mese dell'anno, seguiva la Festa delle Capanne, l'ultima delle tre Feste di Pellegrinaggio, che,

come visto, aveva ugualmente inizio in un plenilunio, quello del 15 di *Tišrî*, al tempo del raccolto (*Es* 23,16b; 34,22b; *Lv* 23,3; *Dt* 16,13), e si svolgeva sull'arco di 7 giorni, seguiti da un distinto e conclusivo ottavo giorno, nel primo e nell'ottavo dei quali era proibito ogni lavoro (*Lv* 23,35-36.39; *Nm* 29,12.35; Keil - Delitzsch 1865: 218-219).

Dunque il ciclo liturgico annuale, basato sulle tre Feste di Pellegrinaggio, aveva in effetti lo scopo di far memoriale dei grandi eventi salvifici dell'esperienza esodale: la liberazione dall'Egitto con la Pasqua, il dono della Legge al Sinai con la Pentecoste, la marcia di 40 anni nel deserto e il dono della terra e dei suoi prodotti con la Festa delle Capanne.

2.6 I sacrifici individuali

Nelle tre Feste di Pellegrinaggio ogni ebreo maschio aveva l'obbligo di presentarsi davanti al Signore nel Tempio, detto «[obbligo di] comparizione» (*rᵉ'iyyâ* [רְאִיָּה], in base a *Es* 23,14.17; 34,23; *Dt* 16,16). Ne erano esentate diverse categorie particolari di persone:

- coloro che non erano in pieno possesso delle loro facoltà mentali, ossia il ritardato mentale, il minore e il sordo (*ḥērēš* [חֵרֵשׁ]): in genere tale termine nei passi halakici indica propriamente un «sordomuto», ritenuto non sufficientemente cosciente delle proprie azioni (Di Segni 2020: 7 n. 4) in base a mTer 1,2: «Il *ḥērēš* [חֵרֵשׁ] di cui hanno parlato i Saggi in ogni luogo [è] chi non ode e non parla»; tuttavia per bHag 3a qui esso include anche il sordo che non sia pure muto ma sia in grado di parlare, in base a *Dt* 31,12 dove Mosè ingiunge di radunare tutto il popolo ogni 7 anni, alla fine dell'«Anno del Condono» (*šᵉnat ha-šᵉmiṭṭâ* [שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה]), alla Festa delle Capanne, per leggere il libro della Legge affinché gli Israeliti "ascoltino"
- chi non era maschio, ossia: 1) chi era di sesso indefinito (*ṭumṭûm* [טֻמְטוּם]), cioè una persona le cui parti genitali sono nascoste da una membrana o non sono sviluppate, per cui il suo sesso è ignoto (bHag 4a; Jastrow 1903: I, 524; Rosenberg 2013⁴: 7); 2) l'ermafrodito (*'andrôgînôs* [אַנְדְּרוֹגִינוֹס], termine ripreso dal gr. *andrógynos* [ἀνδρόγυνος], lett. «uomo-donna») si tratta di una persona che presenta insieme attributi sessuali maschili e femminili (mBik 4,1-5); 3) le donne, in quanto di per sé esse sono esentate da ogni comandamento positivo legato al tempo, come in questo caso: «E [a] tutti i comandamenti 'fai' [=positivi] in cui il tempo [è] sua causa [=la cui osservanza dipende da un certo momento del giorno o della stagione dell'anno], gli uomini [sono] obbligati e [=ma] le donne [sono] esentate]» (mKid 1,7; bHag 4a); 4) quindi gli schiavi, in quanto per essi valgono le stesse obbligazioni e esenzioni relative alle donne (bHag 4a)
- lo zoppo, il cieco, chi era malato, il vecchio e chi non poteva salire a piedi al Tempio (mHag 1,1).

Si era tenuti ad offrire 2 particolari sacrifici preferibilmente nel primo giorno di ognuna delle tre Feste, a meno che non cadesse di Sabato (mHag 2,3), ma anche negli altri giorni in caso ciò non fosse avvenuto per negligenza o necessità (mHag 1,6):

1) l'«olocausto della comparizione» (*ʿôlat reʾiyyâ* [עוֹלַת רְאִיָּה]), in quanto, in base alla prescrizione di *Es* 23,15 e *Dt* 16,16, si ingiunge di non comparire davanti a YHWH a mani vuote durante queste Feste. Anche per Pentecoste, che di per sé durava un solo giorno, era permesso portare tale sacrificio per un periodo di 7 giorni a partire dalla Festa (bMQ 24b)
2) il «sacrificio pacifico festivo» (*šalmê ḥăgîgâ* [שַׁלְמֵי חֲגִיגָה], indicato pure semplicemente come *ḥăgîgâ* [חֲגִיגָה]), in quanto in *Es* 23,14 si ha il comandamento di «far festa» (*tāḥōg* [תָּחֹג], «celebrerai una festa», «farai festa»), e ciò si adempiva offrendo un sacrificio pacifico (bHag 10b), in cui la vittima era consumata dall'offerente, tranne le parti grasse bruciate sull'Altare e le parti assegnate ai Sacerdoti. Il sangue e il grasso della vittima del sacrificio pacifico erano dedicati a Dio, mentre la carne era consumata dai Sacerdoti e dai fedeli. In particolare il sangue era effuso sull'Altare, il grasso era bruciato su di esso, il petto e la coscia destra spettavano al Sacerdote, il resto della carne all'offerente, la quale veniva cotta e consumata da chi si trovava in stato di purità, in un festoso banchetto familiare, cui erano invitati anche i Leviti appartenenti alla propria città (cfr. *Dt* 12,12.18-19). Tuttavia, se tale «sacrificio pacifico festivo» non era sufficiente per assicurare una porzione adeguata di carne a tutti i partecipanti del gruppo di familiari ed amici, si poteva offrire:
3) il «sacrificio pacifico di gioia» (*šalmê śimḥâ* [שַׁלְמֵי שִׂמְחָה]), indicato semplicemente anche come *śimḥâ* [שִׂמְחָה]), in quanto in *Dt* 16,11.14.15 si prescrive di «gioire» davanti a YHWH (*wᵉ-śāmaḥtā* [וְשָׂמַחְתָּ], «e gioirai»), e da *Dt* 27,7 si evince che ciò avveniva attraverso l'offerta e la consumazione di sacrifici pacifici, come evidenzia bPes 109a: «È stato insegnato che Rabbì Yudà ben Bathyrà (I sec. d.C.) disse: "Quando il Tempio era in esistenza non vi poteva esser alcuna gioia se non con della carne, come è detto: 'E tu immolerai sacrifici pacifici e mangerai là e gioirai davanti a YHWH tuo Dio' (*Dt* 27,7). Ma ora che il Tempio non è più in esistenza, non c'è alcuna gioia se non con del vino, come è detto: 'ed il vino che dà gioia al cuore dell'uomo' (*Sal* 104,15)"». Diversamente dai precedenti 2 sacrifici obbligatori, le vittime di questo sacrificio potevano essere acquistate con i proventi della vendita di grano, vino ed olio della «seconda decima» (*maʿăśēr šēnî* [מַעֲשַׂר שֵׁנִי]), che dovevano essere impiegati a Gerusalemme per comperare qualsiasi tipo di cibo, e quindi anche caprovini e bovini, per gioire davanti al Signore (cfr. *Dt* 14,22-27, insieme a *Dt* 12,11-18 e 26,12).

3. Conclusione

Lo scopo di tutta la varietà di riti e cerimonie, con cui la tradizione ebraica ha arricchito la Festa delle Capanne durante il periodo del Secondo Tempio, era quello di adempiere l'ingiunzione di gioire davanti a YHWH (*Lv* 23,40; *Dt* 16,14.15), fino a raggiungere addirittura «la completa gioia» (*Sal* 16,11) sia attraverso i 7 comandamenti specifici riguardanti la Festa, ossia le 4 specie del *lûlāb*, la capanna, il sacrificio pacifico festivo e il sacrificio pacifico di gioia (WaR 30,2), sia con la libagione dell'acqua, la luminaria, i rami di salice e la processione intorno all'Altare ad essi affiancati. E proprio la gioia, nel riconoscimento da parte del fedele israelita dei benefici ricevuti da YHWH, in particolare del dono della terra e dei suoi prodotti, e la sua manifestazione ed espressione, appare essere il cuore della solennità nel suo insieme e nelle sue componenti peculiari.

Bibliografia

Adler, Cyrus - Dembitz, Lewis Naphtali

(1904) "Hallel", *JE* VI, Funk and Wagnalls Company, New York - London: 176-177.

Ayali-Darshan, Noga

(2015) "The Seventy Bulls Sacrificed at Sukkot (Num 29:12-34) in Light of a Ritual Text from Emar (*Emar 6, 373*)", *VT* 65: 9-19.

Baneth, Eduard

(1927) *Ordnung Festzeit*, in *Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna: Hebräischer Text mit Punktation*, II, Itzkowski & Co., Berlin.

Bazyliński, Stanisław

(2009) *Guida alla ricerca biblica*, Gregorian & Biblical Press - San Paolo, Roma - Cinisello Balsamo.

Blackman, Philip

(1951) *Order Moed*, in *Mishnayoth*, II, The Judaica Press, New York 1963[2].

Braude, William Gordon (Gershon Zev) - Kapstein, Israel James

(1975) *Pĕsiḳta dĕ-Raḇ Kahăna: R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 2002².

Brown, Francis - Driver, Samuel Rolles - Briggs, Charles Augustus

(1907) An *Hebrew and English lexicon of the Old Testament: With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Houghton Mifflin Company, Boston - New York.

Buber, Salomon

(1868) *Pesikta, die älteste Hagada, redigiert in Palästina von Rab Kahana*/ פסיקתא, Selbtsverlag des Vereins Mekize Nirdamim, Lyck.

Clarke, Ernest George

(1998) *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy. Translated, with Apparatus and Notes*, The Aramaic Bible 5B, T & T Clark, Edinburgh.

Clarke, Ernest George - McNamara, Martin Joseph

(1995) *Targum Neofiti 1: Numbers. Translated, with Apparatus and Notes*, The Aramaic Bible 4, T & T Clark, Edinburgh.

Cohn, John

(1925) *Ordnung Kadaschim*, in *Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna: Hebräischer Text mit Punktation*, V, Itzkowski & Co., Berlin.

Di Giovambattista, Fulvio

(2016) *Il sistema sacrificale israelitico alla luce della Pasqua e nella Tradizione Rabbinica*, Lateran University Press, Roma.

(2023) "La Pasqua centro del culto israelitico nella fonte P", *Lateranum* 89/1: 9-30.

Di Segni, Riccardo Shemuel

(2020) (a cura di) *Trattato Chaghigà (Sacrificio festivo)*, *Talmud babilonese*. 12, תלמוד בבלי, Giuntina, Firenze.

(2022) (a cura di) *Trattato Sukkà (Capanna)*, *Talmud babilonese*. תלמוד 7, בבלי, Giuntina, Firenze.

Díez Macho, Alejandro

(1974) *Neophyti 1: Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*, IV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Elan, Yoav

(2008) *Tractate Middos*, in *The Mishnah*, ASMS.PSE, Mesorah Publications, Ltd., Brooklyn NY 2014[3].

Freedman, Harris Samuel

(1999) *The Halacha in the Targum to the Torah attributed to Yonatan Ben Uzziel*, University College London, London.

Gaster, Theodor Herzl

(1952) "What the Feast of Booths Celebrates. The Meaning of Succoth for Moderns", *Commentary* 14/10: 308-314.

Ginzberg, Louis

(1909) *The Legends of the Jews. Bible Times and Characters. From the Creation to Exodus*, I, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1968 rist.

(1925) *The Legends of the Jews. Notes to Volumes 1 and 2. From the Creation to Exodus*, V, The Johns Hopkins University Press, Baltimore - London 1998[3].

Gornish, Yisroel

(2006) *Tractate Succah*, in *The Mishnah*, ASMS.PSE, Mesorah Publications, Ltd., Brooklyn NY 2013[4].

Jacobs, Louis

(1971) “Halakhah le-Moshe mi-Sinai”, *EJ* VIII, Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit - Jerusalem 2007[2]: 258.

Jacobs, Joseph - Friedmann, H. G.

(1905) “Tabernacles, Feast of”, *JE* XI, Funk and Wagnalls Company, New York - London: 656-662.

Jastrow, Marcus

(1903) *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, Luzac & Co., London - G. P. Putnam's Sons, New York.

Joseph, Max

(1930) "Schĕmini Azeret", *Jüdisches Lexikon* IV/2, Jüdischer Verlag, Berlin: 180-181.

Keil, Carl Friedrich - Delitzsch, Franz Julius

(1865) *The Pentateuch*, Biblical Commentary on the Old Testament III, T. & T. Clark, Edinburgh.

Kiuchi, Nobuyoshi

(2007) *Leviticus*, Apollos Old Testament commentary 3, Apollos, Nottingham, England - InterVarsity Press, Downers Grove Ill.

Kohler, Kaufmann - Dembitz, Lewis Naphtali

(1905) "Shemini 'Aẓeret", *JE* XI, Funk and Wagnalls Company, New York - London: 269-270.

Kutscher, Eduard Yecheskel

(1971) "Hebrew Language. Mishnaic", *EJ* VIII, Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit - Jerusalem 2007²: 639-649.

Le Déaut, Roger

(1978) *Targum du Pentateuque*. *Genèse*, I, Cerf, Paris.

(1979a) *Targum du Pentateuque*. *Exode et Lévitique*, II, Cerf, Paris.

(1979b) *Targum du Pentateuque*. *Nombres*, III, Cerf, Paris.

(1980) *Targum du Pentateuque*. *Deutéronome*, IV, Cerf, Paris.

Levy, Jacob

(1889) *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, IV, Brockhaus, Leipzig.

MacRae, George Winsor

(1960) "The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles", *CBQ* 22/3: 251–276.

Mandelbaum, Bernard

(1962) *Pesikta de-Rav Kahana according to an Oxford Manuscript with variants from all known Manuscripts and Genizoth Fragments and Parallel Passages*, I-II, The Jewish Theological Seminary of America, New York.

Petuchowski, Jakob Josef

(1987) *Le feste del Signore. Le tradizioni ebraiche*, Dehoniane, Napoli.

Rabinovitch, Mordechai

(2006) *Tractate Bikkurim*, in *The Mishnah*, ASMS.PSE, Mesorah Publications, Ltd., Brooklyn NY 2014[4].

Riehm, Eduard Karl August

(1884) *Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser*, I-II, Bielefeld - Leipzig, Velhagen & Klasing.

Rosenberg, Avrohom Yoseif

(2006) *Tractate Chagigah*, in *The Mishnah*, ASMS.PSE, Mesorah Publications, Ltd., Brooklyn NY 2013[4].

Schalit, Abraham - Gibson, Shimon

(1971) "Dionysus, Cult of", *EJ* V, Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit - Jerusalem 2007[2]: 674-675.

Schwab, Moïse

(1883) *Traités Soucca, Rosch ha-schana, Taanith, Meghilla, Ḥaghiga, Moëd qaton*, in *Le Talmud de Jérusalem*, VI, G.P. Maisonneuve, Paris.

Schwertner, Siegfried Manfred

(1974) *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, de Gruyter, Berlin - New York 2016[3].

Skolnik, Fred - Berenbaum, Michael

(1971a) "Hallel", *EJ* VIII, Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit - Jerusalem 2007²: 279-280.

(1971b) "Aẓeret", *EJ* II, Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit - Jerusalem 2007²: 767.

Sokoloff, Michael

(1990) *A dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period*, Bar Ilan University Press, Ramat-Gan, 1992² rist.

Sperber, Daniel

(1972) "Pesikta Rabbati", *EJ* XVI, Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, Detroit - Jerusalem 2007²: 12-13.

Stemberger, Günter

(1982) *Einleitung in Talmud und Midrash*, Beck, München 2011⁹.

Strack, Hermann Leberecht - Billerbeck, Paul

(1924) *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, in *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II, C.H. Beck, München 1956².

Voltaggio, Francesco Giosuè

(2017) *Alle sorgenti della fede nella Terra Santa. Le feste ebraiche e il Messia*, Edizioni Cantagalli e Chirico Editore, Siena - Napoli.

Zuckermandel, Moses Samuel

(1880) *Tosephta*/תוספתה, I-II, Defûs R. Yisaḵar be-rabbî Yiṣḥaq Meʾîr be-Halberstadt, Pasewalk.

Riassunto

In questo studio si vuol mettere in luce il contributo sulla Festa delle Capanne della Letteratura Rabbinica, che, oltre a precisare e determinare le disposizioni, non di rado lacunose, dei corrispondenti testi biblici, riporta la presenza di diversi riti non attestati in essi, il cui scopo pare esser quello di poter arrivare a ottemperare in pienezza il comandamento di gioire durante tale solennità: quindi dai testi rabbinici, proprio la gioia, nel riconoscimento da parte del fedele israelita dei benefici ricevuti da YHWH, in particolare del dono della terra e dei suoi prodotti, e la sua manifestazione ed espressione, appare essere il cuore della Festa nel suo insieme e nelle sue componenti peculiari.

Parole chiave

Festa delle Capanne; *lulav*; oblazione dell'acqua; interpretazione rabbinica

SReF 1/1 (2024): 107-118

La violenza sulle donne: un problema di natura antropologica

GIORGIA BRAMBILLA *

Quando si parla di violenza sulle donne, spesso si mettono in un calderone unico concetti molto diversi. Questo può dare luogo a equivoci e a giudizi poco adeguati. È importante distinguere il fenomeno sia sotto il profilo concettuale sia sotto quello geografico-culturale, ma soprattutto scendere più in profondità e riflettere sulla considerazione dell'*humanum* da cui questo grave problema scaturisce. In questo contributo, pur senza la pretesa di esaurire l'argomento, proveremo a rispondere ad una domanda: la violenza sulle donne è un problema che affonda le sue radici sulla questione culturale o è di natura antropologica?

1. Indebite e pericolose banalizzazioni

La più globale definizione di violenza è stata presentata alla Conferenza Mondiale sulle donne di Pechino nel 1995 (cfr. Pavone-Brambilla 2022): con il termine violenza contro le donne si intende qualsiasi atto di violenza fondata sul genere che produca o possa provocare sofferenza fisica, sessuale o psicologica o qualsiasi tipo di danno per le donne, incluse le minacce di tali atti, la coercizione, o l'arbitraria privazione della libertà nella vita pubblica e privata.

* giorgia.brambilla@upra.org. Professore Straordinario di *Morale della vita* presso la Facoltà di Teologia dell'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum" e incaricato di *Etica sociale* ed *Etica dell'intelligenza artificiale* presso la LUMSA di Roma.

All'interno di questo fenomeno, vengono inclusi elementi molto diversi: femminicidio[1], mobbing, stalking, abusi (verbali e fisici fino alla violenza sessuale), disprezzo, diversità di trattamento economico.

Alcune campagne contro la violenza cadono nella stessa vaghezza, e questo non può aiutare ad affrontare il problema. Per questo, è importante mantenere un approccio multidisciplinare che comprenda più dati, in particolare quello geografico (cfr. Rodriguez 2015). Facciamo alcuni esempi. La violenza sulle donne in Africa è caratterizzata da una speciale brutalità: contagio voluto dell'AIDS, stupro di donne incinte, natura pubblica dello stupro, uccisione violenta della vittima. In India, invece, continuano ad emarginare, picchiare e uccidere donne per stregoneria; nelle Filippine le donne si vedono costrette a prostituirsi per ottenere permessi di soggiorno o biglietti aerei; in Sudamerica lavora un mercato di donne documentato: reti di donne rapite, schiavizzate e vendute.

Negli stessi Paesi, poi, si consumano forme di violenza contro il sesso femminile rese quasi invisibili da certi profili economici ed ideologici. Si pensi, ad esempio, alle "quote rosa mancanti" per aborto selettivo o infanticidio, oppure alla nuova bioschiavitù femminile (vd. Brambilla-Faggioli 2016) legata al cosiddetto "affitto dell'utero".

Sotto il profilo del diritto internazionale, la denuncia del fenomeno, seppure giusta e doverosa, sembra raggiungere pienamente l'obiettivo. Un breve excursus sulle varie fasi può aiutarci a capire meglio perché. Il 1975 fu un anno di svolta per questo tema, in quanto si misero finalmente all'ordine del giorno i problemi delle donne. Il "Decennio della donna", proclamato dalle Nazioni Unite (1976-1985), avviò uno sforzo globale per esaminare la condizione e i diritti delle donne e per inserire le donne nei processi decisionali a tutti i livelli. Nel 1979 l'Assemblea generale adottò la *Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione nei confronti delle donne* (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*, CEDAW), entrata in vigore nel 1981, in cui sono stabilite le norme internazionali che definiscono la parità tra donne e

[1] La parola "femminicidio" è stata usata la prima volta da Diane Russell nel 1992, per mettere in risalto la particolare categoria criminologica, caratterizzata per una violenza estrema dell'uomo nei confronti della donna.

uomini. Dopo questa convenzione, si creò un Comitato per la applicazione della Convenzione: il cosiddetto CEDAW76.

Il Consiglio d'Europa nel 2002 emanò una *Raccomandazione contro la violenza sulle donne*, nella quale propose agli stati di organizzare programmi di intervento per gli autori della violenza, di organizzare centri specifici per questo e di garantire la collaborazione tra i programmi. Nel 2007, pubblicò le *Linee guida dell'Unione Europea sulla violenza contro le donne* con campagne di sensibilizzazione nei Paesi. Nel 2011, il Consiglio Europeo approvò la cosiddetta *Convenzione di Istambul* e nello stesso anno il Parlamento Europeo pubblicò una *Risoluzione* ad aprile del 2011 sulle priorità e sulla definizione di un nuovo quadro politico dell'Unione Europea in materia di lotta alla violenza contro le donne. Ora è la commissione FEMME a seguire tutte le tematiche in rapporto alle donne.

Come si vede, è stato fatto tanto. Eppure, a livello internazionale sembra che il fenomeno della violenza venga limitato ad una insistente colpevolizzazione maschile di impronta femminista. Questo però non spiegherebbe come mai la violenza è presente purtroppo anche in culture in cui la donna ha raggiunto la parità (culturale, sociale ed economica) con l'uomo. Questa obiezione implica la considerazione di aspetti di cui nelle sedi internazionali e nell'elaborazione dei relativi documenti non si tiene adeguatamente conto, ovvero quelli psicologici.

Da questo punto di vista, la ricerca si è concentrata molto sia sulla figura dell'aggressore sia su quella della vittima e ne emergono, al fine della nostra riflessione, spunti degni di nota. Gli studi (cfr. Rodriguez 2015: 241-244) dimostrano, ad esempio, che l'aggressore (maschile) presenta alcuni tratti caratteristici: una scarsa capacità di stare in intimità, un alto grado di solitudine, difficoltà nelle relazioni sociali, tendenze ossessive, distorsioni cognitive relative alla condotta abusante, scarsa empatia nei confronti della vittima, attaccamento disfunzionale, bassa stima di sé. In pratica, possono essere uomini molto intelligenti e di successo nella vita professionale. La loro disfunzione si dà principalmente nel campo affettivo. La donna vittima, invece, a differenza di ciò che si immagina, non è una donna patologicamente fragile (cfr. Rodriguez 2015: 241-244). A volte diventa vittima in momenti di speciale vulnerabilità, in cui si scatenano meccanismi che le fanno "accettare" in qualche modo la violenza.

Questo elemento conferma ulteriormente la nostra convinzione: se si vuole veramente contrastare la violenza contro le donne, bisogna uscire dai luoghi comuni, dagli stereotipi e dalle visioni ideologizzate; in questo caso, infatti, si vede che la violenza non è un fenomeno che si dà soltanto in situazioni culturali in cui la donna è sottomessa o in dipendenza economica e sociale. Creare semplificazioni, soprattutto a livello mediatico, può essere molto pericoloso, oltre che assai contro-producente.

Un'altra banalizzazione è legata alla differenza sessuale. Nel Programma di Azione di Pechino si legge, per esempio al Paragrafo 118:

> [...] la violenza contro le donne è una manifestazione dei rapporti di forza storicamente inuguali tra uomini e donne, che hanno condotto alla dominazione sulle donne e alla discriminazione da parte degli uomini [...] a questa situazione contribuisce anche l'assenza di leggi che proibiscano in modo efficace la discriminazione contro le donne.

Una visione di questo tipo fa intendere che la violenza sia parte del rapporto uomo-donna, lasciando intravedere una presa di posizione ben precisa, quella tipica del femminismo radicale (cfr. Navarini 2015: 209-221). Si può dire che i rapporti di forza storicamente "inuguali" tra uomini e donne siano causa di violenza? Ed è giusto forzare una sorta di egualitarismo, tramite l'appiattimento della differenza, nella fattispecie quella sessuale, ritenendola pericolosa? Ma soprattutto: dire che due cose diverse sono uguali – in questo caso femminilità e mascolinità – non è già discriminante? Il riconoscimento della diversità non produce disuguaglianza e non nega l'uguaglianza: uguaglianza non significa omologazione neutrale o assimilazione in-differenziata, bensì pari considerazione. Bisogna recuperare filosoficamente il significato originario di uguaglianza, distorto dai femminismi. La categoria dell'uguaglianza sposta il piano del discorso dal livello empirico e fattuale, al livello antropologico e ontologico, con implicazioni etiche e giuridiche (e dunque anche bioetiche e biogiuridiche). Essere uguali non significa non essere diversi; l'uguaglianza indica l'appartenenza ad una comune natura (nel senso dell'essere), con la conseguente pari dignità (sul piano etico) e diritto ad un pari trattamento (sul piano giuridico) (cfr. Brambilla 2018).

Si può dire che il riconoscimento dell'uguaglianza è la condizione di possibilità stessa dell'etica e del diritto: l'uguaglianza è il "quantificatore di universalizzazione" che consente di estendere il riconoscimento della dignità

e dei diritti a tutti gli uomini, a prescindere dalle differenze (anche sessuali). L'assenza di una gerarchia tra uguaglianza e diversità (ove la prima è superiore alla seconda) può portare a due esiti, entrambi pericolosi: l'uguaglianza indifferenziata e la differenza diseguale (cfr. Palazzani 2008). La prima sfocia nell'assimilazione uniformante: la seconda scivola inevitabilmente nell'imposizione unilaterale di una differenza, assunta e posta ingiustificatamente come superiore rispetto alle altre, da cui scaturiscono inevitabilmente violenze e prevaricazioni indebite.

Dunque, evidentemente, non è questa la strada da percorrere per affrontare e combattere radicalmente la violenza contro le donne; bisogna ripartire dai fondamenti: dal valore della persona e dalla sua dignità.

2. Sono il mio corpo: rispettalo!

Il corpo è cifra di cultura e genera cultura. Dal modo con cui una società valuta il corpo si intravede la percezione che essa ha di sé e il valore che attribuisce alla persona umana. Allo stesso tempo, un rapporto negativo con la propria corporeità equivale ad un rapporto negativo, per non dire distruttivo, con se stessi e con gli altri: chi non rispetta il proprio essere-in-un-corpo e la sua propria unità spirituale-corporea difficilmente sarà in grado di rispettare la condizione corporea degli altri.

La nostra società sembra attraversata da una sottile, ma inequivocabile, visione dualistica che ci strappa da quel *Lieb*[2], come corpo

[2] La fenomenologia husserliana ha introdotto nel pensiero contemporaneo la distinzione tra "corpo-oggetto" (*Körper*) e "corpo-vissuto" (*Lieb*). Il primo termine corrisponde al corpo risultante da una considerazione puramente esterna, il secondo al corpo reale in quanto sperimentato dal soggetto. Questa distinzione permette di riflettere sul fatto che, allora, il corpo umano è lontano dall'essere una "cosa", bensì appartiene all'esperienza del nostro io. L'antropologia filosofica attuale riprende questa distinzione coniando due specifiche accezioni: corpo e corporeità. "Corpo" richiama la scissione classica dell'uomo in corpo e anima, indicando, nel linguaggio comune, una 'parte' della persona umana, ovvero la componente corporea in quanto distinta da quella psichica. "Corporeità" indica, invece, l'intera soggettività umana sotto l'aspetto della sua condizione corporea in quanto costitutiva della sua identità personale. È grazie all'esperienza del *Leib* che ci rendiamo conto che il nostro corpo siamo noi stessi, piuttosto che trovarci davanti ad esso come davanti a qualcosa da possedere, da vestire e da sfruttare. Su questo si vedano: Bonhoeffer (1969: 133); Prini (1997:67).

vissuto. Vediamo costantemente un corpo strumentalizzato dai media per veicolare messaggi erotici, violenti o diseducativi. Siamo bombardati di immagini che meccanicizzano il corpo contribuendo a farci pensare l'uomo nei termini di una specie di "macchina" vivente in cui non c'è niente di "misterioso" e il cui valore dipende direttamente dalle sue finalità.

Nel nostro tema, ad esempio, non si tiene adeguatamente conto del fatto che alla base della violenza sulla persona, vi sia la reificazione della corporeità. Applichiamo questa considerazione, a mo' di esempio, ad una particolare strumentalizzazione del corpo femminile: la pornografia[3].

Elementi propri del panorama *hard* si sono fatti strada nel nostro tessuto sociale, nei costumi, nel modo di pensare e ciò ci permette di definire la nostra una società piacere-centrica (cfr. Costantini 2018) se non addirittura "pornificata". Il bombardamento dei media con allusioni di carattere sessuale ha spinto il mondo della psicologia e della pedagogia a esaminarne l'impatto sulla psiche dei più giovani, e nel 2007 *l'American Psychological Association* (APA) ha pubblicato un Report[4] che illustra il forte fenomeno della «sessualizzazione delle ragazze», principali destinatarie dei messaggi subliminali. In esso si analizzano i vari canali di diffusione, quali la TV, i video musicali, i film, i programmi sportivi, i giochi computerizzati, le pubblicità, le riviste, i giocattoli e i cartoni animati; successivamente vengono presentate le conseguenze negative sulla psiche e il comportamento delle giovani e infine vengono delineate alcune vie d'uscita. La costante che emerge è che le donne appaiono sempre meno vestite degli uomini e sono molto di più giudicate in base al loro *sex appeal* che per la loro professionalità[5].

---

[3] In questo contributo, non ci è possibile affrontare un altro fenomeno che svilisce e oggettivizza la donna, ovvero la prostituzione. Ci limitiamo a menzionare la peculiare decisione svedese di diminuire considerevolmente la prostituzione, considerandola proprio una forma di violenza contro le donne.

[4] AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION TASK FORCE, *Report of the APA Task Force on the Sexualization of Girls*, Washington DC, 2007, p. 5, in http://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report-full.pdf [2/2/2022]

[5] Il Report denota una progressiva evoluzione dei personaggi femminili dei cartoni che vengono raffigurate più *sexy* rispetto al passato. Il *look fashion* delle ragazze si ispira ai modelli propinati da questi esempi e stimola l'industria della moda a produrre capi attillati e provocanti (anche per donne di mezza età), favorendo l'associazione tra l'"essere belle" ed l'"essere *sexy*". La docente di storia

Questo rischio era già molto chiaro agli psicologi americani che hanno indagato il grado di sessualizzazione delle ragazze e hanno rilevato in particolare il fenomeno secondo cui una persona è considerata un oggetto sessuale, ovvero destinata ad essere usata da altri come tale, piuttosto che essere stimata per la sua autonomia e capacità gestionale. È il processo dell'auto-oggettificazione, teorizzato per la prima volta da Fredrickson-Roberts (1997), che produce nelle adolescenti una costante preoccupazione per il loro aspetto fisico, tanto da indurle a sviluppare problemi di auto-accettazione di sé, stress, insicurezza, vergogna, ansia e depressione. L'eccessiva attenzione data al fisico può spingere inconsapevolmente molte ragazze verso le trappole patologiche della bulimia e dell'anoressia, oppure, in età avanzata, a ricorrere alla chirurgia estetica per mantenere giovane e bello il loro corpo (cfr. Maine 2009).

I maschi dal canto loro, spesso spinti dai coetanei o solo dalla propria curiosità, piano piano entrano nel mondo della pornografia, che diventa lo strumento per trovare le prime informazioni sul sesso, per conoscere il corpo femminile e per scoprire i segreti dell'erotismo. Considerandola inizialmente un gioco o come "qualcosa da grandi", non si rendono conto che questa prassi si trasforma in una vera schiavitù da cui è difficile uscire che produce degli effetti nefasti sulla concezione della sessualità, sulla visione della donna e sul rapporto di coppia, ma anche sulla loro salute psichica e mentale.

Come conferma il *IV Rapporto sulla Pornografia* stilato da Eurispes, i ragazzi cadono nell'illusione di ritenere reale ciò che vedono in quelle immagini e apprendono che la sessualità può essere sganciata dai sentimenti: la donna è ridotta a mero oggetto di piacere e il suo corpo è lo strumento per conseguirlo[6]. Tra i vari studi sull'argomento, si ricordano lo studio di Valerie Voon, neuroscienziata dell'Università di Cambridge, che parla dei meccanismi di dipendenza condivisi tra porno e droga e quello dei ricercatori del *Max Planck Institute for Human Development* di Berlino, che alla stessa

del teatro e della cultura pop Mardia J. Bishop è arrivata a sostenere che la maggioranza dei disegni di abiti e accessori per bambine e ragazze, compreso lo stile e il colore delle scarpe, provengono non da laboratori stilistici, che disegnano per donne adulte, ma direttamente dall'industria pornografica: cfr. Bishop (2007).

[6] Cfr. ISTITUTO DI STUDI POLITICI ECONOMICI E SOCIALI, *4° Rapporto sulla Pornografia*, Eurispes, Roma 2005.

dipendenza riconducono anche una diminuzione della massa cerebrale in alcune aree del cervello (cfr. Cantelmi-Lambiase 2015).

Venendo più specificatamente al tema di questo contributo, non è un segreto che la maggior parte dei video porno contenga una gran dose di violenza a livello fisico, verbale o un trattamento umiliante riservato alla donna, la quale, molte volte, viene costretta a fare sesso contro la sua volontà oppure viene trattata con forza, percossa e nonostante tutto è presentata come consenziente. Molti video ricostruiscono situazioni di ricatto (del maschio per ottenere una prestazione sessuale), punizione (la donna viene costretta ad un rapporto per riparare ad un torto), istigazione alla prostituzione (la donna viene convinta a fare sesso in cambio di soldi o di favori), sesso estremo (ad es. una donna che fa sesso con più uomini), sadismo, ecc.

Nel 2010 un gruppo di ricercatori ha studiato circa 50 film pornografici molto noti ed è emerso che delle 304 scene presenti nei film, l'88% presentava violenza fisica e il 49% aggressione verbale, e pressoché tutte le donne (il 95%) reagivano alle violenze e agli abusi con soddisfazione e piacere (cfr. Bridges-Wosnitzer 2010). La conseguenza di questa forte presenza di aggressività nella pornografia (anche dai video che non contengono violenza esplicita) è quella di produrre nei consumatori l'effetto di normalizzare la sottomissione femminile e di mettere in atto comportamenti violenti nel rapporto di coppia. Negli ultimi quarant'anni la relazione causale tra pornografia e violenze è stata dimostrata da una grande mole di studi condivisi nel tempo dall'intera comunità scientifica. Nel 2016, un nuovo studio ha concluso che senza dubbio, le persone che consumano più frequentemente pornografia hanno maggiori probabilità di assumere atteggiamenti inclini all'aggressione sessuale e di esserne coinvolti praticamente (cfr. Wright-Tokunaga 2016); ciò porta ad una disumanizzazione delle relazioni, che, se modellate sul sesso pornografico, instaurano dinamiche maschili di potere, di rivendicazione, di sopruso.

Ora, senza entrare nel merito della problematica di stampo etico-sessuale, ciò che ci interessa sottolineare qui è che il problema risiede nella considerazione della persona e del suo corpo: nessuna tutela dell'io, della sua dignità e integrità può avvenire se non si tutela e rispetta anche la propria e l'altrui corporeità. Come scrive la *Veritatis Splendor*, «è alla luce della

dignità della persona umana — da affermarsi per se stessa — che la ragione coglie il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata. E dal momento che la persona umana non è riducibile ad una libertà che si autoprogetta, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata, l'esigenza morale originaria di amare e rispettare la persona come un fine e mai come un semplice mezzo, implica anche, intrinsecamente, il rispetto di alcuni beni fondamentali» (Giovanni Paolo II 1993: § 48). I dati antropologici sono evocati in riferimento alla persona umana, che si manifesta e si esprime attraverso il proprio corpo. Perciò la legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana. Ne deriva che ogni atto o intervento sul corpo, coinvolgendo la persona stessa, comporta un significato morale e deve concorrere al bene integrale della vita umana.

3. Conclusioni

Come contrastare, dunque, un fenomeno così terribile quanto poliedrico come quella della violenza sulle donne? La denuncia non basta. Bisogna ritornare ai fondamenti, attraverso una profonda opera educativa che parta innanzitutto un'autentica riappropriazione del valore della corporeità se non all'interno di una altrettanto autentica riappropriazione di se stessi come persone. Il dato di partenza è, allora, la dignità della donna, ma non della donna rispetto all'uomo, ma della *dignità della donna in quanto persona umana*.

La parola "dignità" rimanda a qualcosa di "sacro", cioè sottratto alla disponibilità manipolatrice dell'individuo. La persona è un valore, quindi, mai subordinabile; essa, richiede per sua stessa natura di essere trattata sempre come fine e mai come mezzo. Di qui la sua inestimabile dignità, che, nell'etimologia originaria (*axiotes*), indica la "somma valorialità", intesa come collocazione al vertice della scala assiologia e, dunque, mai riconducibile all'ordine strumentale. E rispettare la persona significa non solo rispettare il suo pensiero, ma anche il suo corpo, perché la persona è *sinolo*, è un *unicum* di corpo e anima. Quando tocco il corpo, sto toccando tutta la persona, la sua interiorità di cui la corporeità è manifestazione. È quindi dal riconoscimento dell'altro come persona che nasce il vero rispetto, che deve essere incondizionato e dunque anche *transculturale*: l'uomo,

capace di intendere il suo essere, sarà parimenti capace di conoscere le esigenze morali che il suo essere gli impone.

Anche sul piano del diritto, dobbiamo ricordare che la fonte ultima dei diritti umani non si situa nella mera volontà degli esseri umani, nella realtà dello Stato, nei poteri pubblici, ma nell'uomo stesso. I diritti umani si dicono "universali, inviolabili, inalienabili". Universali perché sono presenti in tutti gli esseri umani senza eccezione alcuna di tempo, di luogo e di soggetti. Inviolabili, in quanto inerenti alla persona umana e alla sua dignità e perché sarebbe vano proclamare i diritti, se al tempo stesso non si compisse ogni sforzo affinché sia doverosamente assicurato il loro rispetto da parte di tutti, ovunque e nei confronti di chiunque. Inalienabili, in quanto nessuno può legittimamente privare di questi diritti un suo simile, chiunque egli sia, perché ciò significherebbe fare violenza alla sua natura

La giustizia, infatti, non è una semplice convenzione umana, perché quello che è giusto non lo è in quanto determinato dalla legge, ma in quanto dettato dall'identità profonda dell'essere umano. L'etica muove da un "riconoscimento" dell'uomo: tutto ciò che viene fatto all'uomo deve essere ponderato in base a quello che lui stesso è come uomo. È la sua stessa natura a dettarne il criterio di liceità e a stabilire se qualcosa è bene o è male. È proprio questo a svelarci la verità (*a-letheia*) dell'*humanum* e la giustizia, o meno, di ogni nostro comportamento. E da qui dobbiamo partire se vogliamo difendere la dignità della donna da qualsiasi violenza.

Bibliografia

Bishop M. J.

2007 *The Making of a Pre-Pubescent Porn Star: Contemporary Fashion for Elementary School Girls*, in Hall A.C.-Bishop M. J., *Pop-Porn: Pornography in American Culture*, Praeger, Westport.

Bonhoeffer D.

1969 *Etica*, Bompiani, Milano.

Brambilla G.

2018 *Anthropological Aspects of Same-Sex Attraction: between Bio-Politics and Utopia*, in Brambilla G.-Tham J. (eds.), *Sexuality, Gender and Education*, IF Press, Morolo: 131-142.

Brambilla G.-Faggioli F.

2016 *Uova d'oro. L'eugenetica, il grande affare della salute riproduttiva e la nuova bioschiavitù femminile*, Editori Riuniti University Press, Roma.

Bridges A. J.- Wosnitzer R. *et al.*,

2010 "Aggression and Sexual Behavior in Best Selling Pornography Videos: A Content Analysis Update", in *Violence Against Women* 16 (10/2010): 1065–1085.

Cantelmi T.-Lambiase E. (eds.)

2015 *Schiavi del sesso. Sesso patologico, eccessi, dipendenza e tecnosex*, Alpes, Roma.

Costantini B.

2019 *Una cultura piacere-centrica? Decentrarsi da sé stessi per tornare ad essere umani: dall'egocentrismo naturale all'empatia con la famiglia umana universale*, in Tagliafico A. (ed.), "Giovani, fede e discernimento spirituale. Atti della settimana di formazione per la vita consacrata 2-6 luglio 2018", *Quaderni di Studi* 2/2019: 223-236.

Fredrickson B. L.-Roberts T. A.

1997 "Objectification Theory: Toward Understanding Women's Lived Experiences and Mental Health Risks", in *Psychology of Women Quarterly* 21(2/1997): 173-206.

Giovanni Paolo II

1993 *Lettera enciclica "Veritatis splendor" circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa*, AAS 85/1993:1134-1228.

Maine M.

2009 *Something's Happening Here: Sexualization of Childhood, Image Distress, and Eating Disorder*, in Olfman S., *The Sexualization of Childhood*, Praeger, Westport 2009: 63-74.

Miranda G.- Brambilla G. (eds.)

2015 *La Bioetica dalla prospettiva della donna*, Editori Riuniti University Press, Roma.

Navarini C.

2015 *Donna, partecipazione sociale e lavoro*, in G.Miranda-G.Brambilla, op.cit., pp. 209-221.

Palazzani L.

2008 *Identità di genere? Dalla differenza alla in-differenza sessuale nel diritto*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Pavone P.- Brambilla G.

2022 *Pechino 1995-2020: Giovanni Paolo II e quella "contro-lettera cinese alle donne"*, in https://www.academia.edu/70316033/ Pechino_1995_2020_Giovanni_Paolo_II_e_quella_contro_ lettera_cinese_alle_donne_ [2/2/2022].

Prini P.

1991 *Il corpo che siamo*, SEI, Torino.

Rodriguez M.

2015 *La violenza sulle donne. Spunti di riflessione*, in Miranda-Brambilla (2015: 234-247).

Wright P. J.-Tokunaga R. S.-Kraus A.

2016 "A Meta-Analysis of Pornography Consumption and Actual Acts of Sexual Aggression in General Population Studies", in *Journal of Communication* 66 (1/2016): 183-205.

SReF 1/1 (2024): 119-126

Recensione a

Michel-Yves Bolloré - Olivier Bonnassies, *Dio. La scienza. Le prove. L'alba di una rivoluzione*, Sonda, Milano 2024

FRANCESCO PANIZZOLI *

Tu attieniti al *poiché*, e *perché?* non domandare
(Goethe, *Sprüche* 1815)

Grande successo e scalpore sta accompagnano la pubblicazione in lingua francese (2021), poi tradotto in oltre dieci lingue, del libro di Michel-Yves Bolloré e Olivier Bonnassies (ingegnere informatico, docente dell'Università Paris-Dauphine e fondatore del gruppo metallurgico *France Essor*; il primo; teologo e imprenditore, tra i fondatori della piattaforma internazionale *Aleteia*, il secondo), del testo in oggetto: *Dio. La scienza. Le prove. L'alba di una rivoluzione* (d'ora in poi *DSP*).

Successo testimoniato anzitutto dal numero di vendite (che denotano a tutti gli effetti un "fenomeno" culturale-editoriale[1]) e, nel merito dei contenuti, successo raccontatoci dai medesimi autori intervistati da AGI il 29 aprile scorso:

* francesco.panizzoli@ecclesiamater.org. Docente di Filosofia I e II presso l'ISSR ""Eccleisa Mater" – Roma.

[1] Ben analizzato da Tanzella-Nitti G., "Dio: provare per credere?", in Vita e pensiero (06/04/2024).

> Uno dei miei migliori amici a Londra, un uomo d'affari, assolutamente ateo – racconta Bollorè – mi ha confidato di aver cambiato idea: "Credo che Dio esista", mi ha detto. Ma non è l'unico. Molte persone hanno cambiato la propria posizione. Abbiamo ricevuto diverse testimonianze. Tra gli scienziati con i quali abbiamo lavorato, c'è un ateo, dirigente del *Cnr* francese che ha accettato di rileggere il libro in modo critico dal punto di vista scientifico e alla fine ha ammesso che quello che scriviamo è giusto. Però non voleva essere citato per non compromettere la sua carriera… La stessa cosa, alcuni membri dell'*Accademia delle scienze*: ci hanno confermato di aver cambiato la propria posizione ma non volevano essere citati nel volume[2].

Come è evidente da queste testimonianze, il libro argomenta a favore di una nuova «alleanza» tra la scienza e Dio a scapito dell'«approccio materialista, che è una credenza come un'altra, [e che] vacilla ogni giorno di più» (*DSP*: 14) e, ovviamente, a favore di Dio.

La mole del testo è imponente: 600 pagine, 616 note a piè di pagina, 500 riferimenti, 20 specialisti collaboratori, 62 Premi Nobel che "parlano" nel libro, 2.853 numeri («e nessuno di essi è falso», ribadiscono gli autori nell'intervista), 30 persone che hanno riletto tutte le bozze.

La sensazione che sia un'immensa operazione ideologica e commerciale non è peregrina: la avvalorano proprio questi numeri e la magniloquente grafica del testo, l'inusuale *editing* (almeno della edizione italiana: cambi di carattere, citazioni in altro colore, una intera sezione antologica di frasi, aforismi, pensieri di autori noti - un "principio di autorità" manifesto), la pubblicazione, nello stesso libro, di tanti commenti a favore da parte di personalità in ambito culturale; i toni dell'"argomentazione", purtroppo poco scientifici e molto apologetici, ossia inclini a concludere nella direzione della tesi da sostenere.

1. La tesi di fondo del libro

Secondo gli autori: 1) la morte termica dell'Universo, 2) il Big Bang, 3) la messa a punto (*fine tuning*) dell'Universo, 4) il principio antropico e 5) la transizione della materia inerte alla vita sono le principali scoperte

[2] https://www.agi.it/cronaca/news/2024-04-29/libri-dio-scienza-prove-intervista-autori-26210219/

scientifiche del XX secolo che non possono che convergere verso l'ipotesi del dio creatore[3] e non certamente su un 'caso' ateo e materialista. «L'acquisizione di una grande quantità di prove convergenti, allo stesso tempo numerose e da ambiti del sapere diversi e indipendenti, gatta una luce nuova e probabilmente decisiva sulla questione» dell'esistenza di Dio, «la cui risposta può essere soltanto binaria e non dipende da noi: è un sì o un no» (*DSP*: 27).

Per cinque secoli e «fino alla prima metà del XX secolo, la ragione umana era così chiusa tra le griglie analitiche che la isolavano da ogni aspirazione spirituale: il marxismo, il freudismo, e lo scientismo» (*DSP*: 21). Un grafico (cfr. *DSP*: 28-29) mostra proprio la parabola delle grandi scoperte scientifiche di questo lasso di tempo, evidenziando il «grande ribaltamento» avvenuto nell'ultimo secolo a vantaggio della fede, della spiritualità, della questione di Dio.

Gli autori si propongono di studiare, argomentare e provare le implicazioni di due tesi contrarie:

1. l'Universo è esclusivamente materiale
2. esiste un dio creatore che ha generato l'Universo.

Eccone la tabella riassuntiva (*DSP*: 48).

Se vale Tesi 1, allora:	Se vale Tesi 2, allore:
1. l'Universo non può aver avuto un inizio	1. si può presumere che l'Universo abbia una **finalità**
2. l'Universo non può avere una fine come la morte termica, poiché una fine del genere implica un inizio	2. si può presumere che sia ordinato e intellegibile
3. le leggi della natura sono solo frutto del caso e, di conseguenza, è	3. si può presumere che abbia avuto un **inizio**

[3] «Noi scriviamo sempre dio creatore con la d minuscola perché ci rivolgiamo a tutti, in primo luogo ai non credenti, ma anche ai credenti di tutte le religioni» (*ivi*).

estremamente improbabile che siano **favorevoli alla vita**	
4. non possono esistere i **miracoli**	4. i **miracoli** sono possibili
5. non possono esistere né **profezie** né **rivelazioni**	5. le **profezie** e le **rivelazioni** sono possibili
6. si può scegliere in modo democratico tra il **bene** e il **male**, senza vincolo alcuno	
7. gli **spiriti** non esistono	

Le conseguenze di Tesi 2 sono "provate" dagli autori coinvolgendo, come detto, una serie di scoperte scientifiche che hanno un grado di forza probativa riportato in una ulteriore tabella (cfr. *DSP*: 43) ma anche tramite prove di altri «campi della filosofia e della morale, oltre ad alcuni dilemmi storici per i quali non esiste alcuna spiegazione accettabile nell'ambito materialista […], questioni riguardanti al storia, la Bibbia, l'esistenza di Gesù Cristo e un miracolo avvenuto in Portogallo» (*DSP*: 44-45).

Il tipo di argomentazione è la seguente – la estrapoliamo dal capitolo sul *principio antropico* o della *regolazione fine* (cfr. *DSP*: 185-220):

a) l'Universo, la sua origine, la sua evoluzione e il suo funzionamento si fondano su una ventina di numeri definiti sin dal primo istante della sua comparsa, invariabili nel tempo e nello spazio.
b) Da dove vengono questi numeri?
c) Ci sono solo due possibili risposte: o sono frutto del caso, o derivano da calcoli complessi di un dio creatore onnisciente.
d) Poiché è «sbalorditivo» (*DSP*: 191) che tali valori siano così finemente regolati,
e) allora non può essere stato il caso.

L'argomentazione non aggiunge nulla di più. Mira a sorprendere, a meravigliare, a sbalordire il lettore e a corroborare questa indebita conclusione con una raffica di citazioni di scienziati, premi Nobel e affini

(opportuno ricordare che l'opinione, filosofica o meno, persino di un premio Nobel, *non è* una prova scientifica).

Sappiamo che si possono portare una serie di obiezioni ai punti sopra citati: come poter affermare che i numeri sono stati definiti *in anticipo*?; chi dice che sono *invarianti*, se è accertato che l'universo è evolutivo?; cosa intendono con il termine 'caso', gli autori? (il 'caso' è un fattore che la scienza ingloba perché è studiato e regolato da una… scienza: la statistica; è un fattore intrinseco del reale, non uno Spauracchio); e così via. Il punto è che il testo non lascia la minima impressione di voler discutere di questi argomenti, se non di affermare, in maniera ideologica, quello che intende affermare.

Facciamo un esempio di "ideologia". Gli autori riportano, a sostegno della regolazione fine da parte di Dio, una (ovvia) affermazione di Feynman, premio Nobel per la fisica 1965: «Utilizziamo i numeri in tutte le nostre teorie, ma non li comprendiamo, né nella loro natura né nella loro provenienza» (*DSP*: 191). Giusto, vero, affermazione condivisibile probabilmente dall'intera comunità scientifica: ma questo *non* tira in ballo direttamente Dio. Farlo è pura ideologia e, si conceda, ignoranza scientifica. Il fatto che abbiamo dei vuoti o dei "buchi" nella conoscenza non autorizza a chiamare in causa Dio come, appunto, un "tappabuchi". Non è amore per la conoscenza, questo, ma solo una mossa, una presa di posizione religiosa o politica (forse per difendere Dio o le proprie convinzioni, o una sorta di rivalsa storica, dopo secoli di attacchi alla fede[4]), cose del tutto legittime, ma da non presentare sotto il manto della evidenza scientifica. Purtroppo *questo* è il tenore che attraversa tutto il libro, ogni pretesa "argomentazione" a favore della Tesi 2.

[4] Purtroppo questi procedimenti culturali mischiano e confondono tra loro piani diversi, come fanno anche gli autori, nell'Introduzione: *Dio creatore*, *fede*, *spiritualità*, non sono sullo stesso piano, non riguardano lo stesso livello del reale o non richiedono lo stesso atteggiamento epistemologico. Un conto è credere nel Dio creatore, un conto è soppesare la forza probativa, esplicativa o descrittiva dell'ipotesi filosofico-metafisica di un dio creatore. Si può sostenere la seconda, senza aderire esistenzialmente ad essa, ossia senza *fede* in essa, né tanto meno con una incidenza sulla *spiritualità* soggettiva che abbia ricadute sul vissuto. E quindi: se la scienza, con le sue scoperte, propende verso l'ipotesi metafisica della creazione, ciò non porta ad alcun aumento o presupposto di *fede* nell'uomo, né sono prove, in senso stringente, del Dio biblico (semmai, del cosiddetto "dio dei filosofi").

2. Critiche

Dicevamo all'inizio dello *scalpore* che la pubblicazione ha suscitato:

> Si. Ci sono stati degli attacchi – conferma Bollorè – ma molto pochi. Erano soprattutto attacchi personali oppure delle prese in giro. Ci hanno apostrofati come cattolici troppo rigidi, bigotti. Ci sono state manifestazioni di sarcasmo ma sul contenuto, nessuna critica. […] Le persone che criticano lo fanno sul piano passionale.
>
> Si, ma sono prese in giro, è sarcasmo, non sono argomentazioni serie – aggiunge Bonassies. Noi riflettiamo su questi argomenti da 30 anni e siamo degli scienziati. Ci abbiamo messo 3 anni e mezzo per scrivere questo libro.

Tutt'altra idea lascia una anche rapida ricerca in rete delle reazioni al testo, sia in ambito internazionale[5] che italiano, dove rimaniamo.

Segnaliamo la recezione fortemente positiva e consonante da parte della casa editrice *Fede e Cultura*[6] (e c'è da obiettare che «le implicazioni che gli autori snocciolano con fare logico e scientifico, dalla prima all'ultima pagina, lasciano, come dire, fede e ragione in una situazione quasi di contemplazione reciproca, l'una di fronte all'altra, a guardarsi e quasi specchiarsi vicendevolmente: *fides quaerens intellectum*») mentre di tutt'altro tenore – sebbene molto più corta e giornalistica – quella di Rovelli-Tanzella Nitti (2004): «cercare prove per le verità della Fede nella scienza è una sciocchezza» e «le sciocchezze tendono a ripetersi»[7]. Interessante lo studio sul "fenomeno" del successo di un libro del genere, condotto da Tanzella Nitti[8]. Cauto, invece, nel prendere posizioni, è il prof. Zichichi che firma una Prefazione al testo (cfr. *DSP*: 11-12).

Insomma, in Italia c'è, e ci sarà, un bel po' di fermento.

---

[5] *La Croix* prende in giro gli autori di voler "ricristianizzare la Francia" (https://www.la-croix.com/religion/1-000-raisons-de-croire-qui-est-olivier-bonnassies-l-entrepreneur-qui-veut-rechristianiser-la-france-20240514).

[6] Cfr. la recensione sul canale YouTube della casa editrice: https://www.youtube.com/watch?v=LGe7crbm50M&t=3723s.

[7] Rovelli.C. - Tanzella-Nitti, G., "Universo, un disegno poco intelligente: la scienza non può dimostrare l'esistenza di Dio", in Corriere della sera (21/03/2024).

[8] Tanzella-Nitti G., "Dio: provare per credere?", in Vita e Pensiero (06/04/2024).

3. Alcune considerazioni

Ribadiamo il punto teoretico fondamentale della filosofia (metafisica e della scienza) cristiano/cattolica (e in generale di una posizione teista che tenga presente la separazione immanenza/trascendenza specifica di buona parte della metafisica occidentale): *qualsiasi* teoria o ipotesi *scientifica*, proprio in quanto tale, ossia scientifica – dunque sperimentale, ipotetica, matematica – non prova nulla riguardo a Dio, perché Dio *non* è oggetto di scienza intesa in questi termini. Essa comunque lascerebbe sospesa la risposta alla questione meta-fisica del "perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?" o, nelle parole di Hawking, "perché l'universo si dà la pena di esistere?", in quanto il *perché* cui essa risponde non è ultimativo (è un *poiché*, come nella citazione di Goethe in esergo). La scienza presuppone l'esistenza della materia, di un "qualcosa" che si sviluppa, che esplode, che si inflaziona, etc… Tutti questi processi *non sono identificabili*, tout court, al *modo* con cui Dio ha posto quel "qualcosa" in essere (cioè Creazione ≠ Big Bang), né, tantomeno, al *perché* Egli lo abbia fatto (perché accessibile sono per *grazia*). La creazione è quell'attività divina che *pone* un "qualcosa", *qualsiasi cosa esso sia*, e che solo in seconda battuta le scienze (tutte) esplorano e studiano dal loro particolare punto di osservazione. Ma lo "spazio" che questo atto creativo costituisce – proprio con il suo essere un atto costitutivo e che la filosofia chiama *differenza ontologica* o *salto* – tra Creatore e creatura è incolmabile dal basso verso l'altro. Non si giunge a Dio – nemmeno con le tradizionali *vie a posteriori*[9] – altrimenti si potrebbe pensare e riempire la *differenza* assoluta, cosa ormai sancita come strutturalmente impossibile all'intelletto umano.

Gli autori giustamente sostengono che «ideologia e passioni possono […] ostacolare l'accettazione della verità e l'esame sereno di prove suscettibili di rivoluzionare la nostra concezione del mondo» (*DSP*: 25) ma è esattamente la principale critica che si deve fare a questa operazione apologetica. Volendo postulare la loro buona fede e le buone intenzioni,

[9] Tommaso d'Aquino, nelle sue celebri *viae*, sostiene che si giunge razionalmente e con una necessità intrinseca (non solo del pensiero logico-formale, ma anche del pensiero reale) al Motore primo, alla Causa prima… e «questo chiamiamo Dio», ossia Dio è *almeno* questo, ma molto di più (cfr. *S. Theologiae* I, q. 2, a. 3).

possiamo evidenziare proprio un tale atteggiamento emotivo, ingenuo e anche sottilmente imbarazzante: quello per cui, lì dove non sappiamo spiegarci dei fenomeni, dei dati, degli eventi…, tiriamo in ballo Dio. "Deve essere stato Dio, chi altrimenti?", è una efficace sintesi dell'argomentazione del testo.

Come se un eccesso di emozione[10], di meraviglia, di sorpresa per la grandiosità dell'Universo e delle sue fini regolazioni… spinga più del dovuto gli autori a concludere su Dio. Ripeto: un atteggiamento anche comprensibile, infantile, motivato da una buona intenzione e forse da una dosa di ignoranza. La citazione di Voltaire è emblematica: «l'Universo mi imbarazza e non posso credere che un tale orologio esista ma che non vi sia un orologiaio» (*DSP*: 186). Questa, ripetiamo, la struttura logica delle argomentazioni del libro. Ma: vi è un abisso tra il *non poter credere che* e l'affermazione di *esistenza*.

Niente altro da aggiungere.

Il libro è buono e utile solo perché dà una rassegna di citazioni di autorevoli scienziati, da utilizzare come aforismi o esergo qua e là, e perché riporta tanti numeri, dati e valori in forma sintetica.

Il resto è da buttare.

[10] «A tratti è persino un libro commovente», conferma il commentatore di *Fede e cultura*.

SReF 1/1 (2024): 127-136

Insegnanti sulla/della soglia

ALESSANDRO ROMELLI *

Questa raccolta di pensieri che riguardano l'insegnamento si basa sulla mia personale esperienza di docente IRC nella Diocesi di Roma. Un'esperienza vissuta in gran parte a Ostia, per dodici anni, in un territorio bellissimo e insieme complesso, dove si intrecciano S. Agostino, la struggente bellezza di Ostia Antica, l'Idroscalo di Pasolini, le sfide di quartieri con bisogni fortissimi, così come esperienze di impegno civile ed ecclesiale pionieristiche, sorprendenti. Il tutto tenuto insieme dall'abbraccio del mare, dall'orizzonte di questa piattaforma di luce mai uguale a se stessa eppure sempre lì, a rappresentare l'infinito verso il quale lo sguardo vuole sempre tornare.

Questa nota introduttiva mi serve per anticipare che quanto troverete fra queste righe non ambisce a una presunta oggettività o a porsi come esperienza paradigmatica. Piuttosto, vorrei condividere alcune traiettorie, sapendo che il loro scopo risiede esclusivamente nel voler indicare qualcosa che le supera e che è al cuore dell'esperienza dell'insegnamento. Nucleo

* alessandroromelli@yahoo.it.

Nato in provincia di Bergamo il 22 Settembre 1974. Ottiene il Baccalaureato in Filosofia e Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Docente di IRC nella Diocesi di Roma a partire dal 2000, dal 2011 al 2023 ha insegnato presso l'ITI M. Faraday di Ostia. Ha collaborato per diversi anni con la *Fondazione Internazionale Don Luigi Di Liegro onlus*, seguendo progetti di formazione, cooperazione e volontariato. Per la stessa Fondazione è oggi responsabile dell'*Archivio Storico Don Luigi Di Liegro*. Ha collaborato con diverse associazioni in campo educativo. Attualmente segue progetti di sviluppo territoriale e di comunità.

incandescente che chiede la massima cura ma il cui accadimento rimane sempre misterioso, sorprendente.

1. «La forza di un "manca"»

Qualcosa di personale, dicevo, lontano dall'intenzione di proporre una teoria dell'insegnamento. Parto col dire che ogni anno - pur insegnando in un istituto tecnico industriale che come tale non prevede la materia di Filosofia - ho sempre condiviso con gli studenti il racconto del *Mito della caverna* di Platone (cfr. *Repubblica* VII, 514a-517c). Senza preoccuparmi di anticipare loro troppe informazioni che riguardino l'autore o i temi del suo pensiero. Ho sempre e solo chiesto loro di ascoltare, provando a immaginare di *cosa* e di *chi* parlasse quella metafora straordinaria. Chi legge qui non ha certo bisogno che ne rievochi il contenuto. Ma scelgo di partire anche ora dal medesimo testo perché infondo ogni volta che l'ho raccontato, ho sempre sentito - da capo, come fosse la prima volta - che contenesse molto di ciò che è in gioco nel nostro lavoro. La sfida, il compito e insieme la bellezza dell'essere insegnanti.

Platone descrive anzitutto una condizione originaria di prigionia, quell'essere trattenuti sul fondo della caverna che annuncia la necessità di una liberazione, di un'emersione, di un cammino verso la luce. Educare: condurre fuori. L'insegnante non conosce quale sia la promessa custodita in quegli sguardi che sono lì, rivolti a lui, mentre parla, mentre spiega. Promessa diversa per ciascuno dei suoi allievi, ciascuno mai identico all'altro. Ma è certo - deve essere certo! - che ognuno di loro sia portatore del seme di una promessa, di qualcosa che chiede di sbocciare, di uscire fuori. O di una pietra preziosa che attende di essere scoperta, con inciso il nome di colui che ne è custode e che solo a lui sarà dato scoprire, come detto nell'*Apocalisse*: *«e sulla pietruzza sta scritto un nuovo nome che nessuno conosce, se non colui che lo riceve»* (Ap 2, 17).

Ho avuto alcuni anni fa la possibilità di prendere parte ad alcuni incontri proposti dalla *Fondazione Internazionale Don Luigi Di Liegro* sul tema della salute mentale. Ricordo l'insistenza con cui alcuni psichiatri sottolineavano come non vi sia persona - nemmeno fra coloro che soffrono di patologie psichiche importanti - che non abbia in sé anzitutto delle risorse, una capacità nel senso più profondo del termine. E che il processo di cura

dovrebbe anzitutto basarsi sull'individuazione di quelle risorse, sul portarle alla luce, anziché concentrarsi esclusivamente sulla codificazione della malattia. Vi è dunque qualcosa che attende di sbocciare dentro ciascuno dei ragazzi che osserviamo mentre tentiamo con tutta la nostra precarietà e il nostro entusiasmo di porgere loro qualcosa che possa essere minimamente significativo. Negli anni ho via via associato queste riflessioni al grande tema del desiderio. Quel che ci è chiesto è anzitutto di accompagnare gli studenti che abbiamo difronte, affinché possano scoprire e riporre fiducia nel desiderio di cui sono portatori. Nella promessa di cui il desiderio è voce, testimone. Che possano credere e tendere verso la luce che il desiderio segnala oltre[1] lo schermo della parete di fondo. Ecco una prima, possibile declinazione della nostra missione di insegnanti. Sostenere in chi ci è affidato la meravigliosa e vertiginosa esperienza di quell'essere attratti fuori dalle catene. Esperienza controcorrente, oggi più che mai. In un tempo fortemente segnato dal soffocamento del desiderio, spesso e non per caso confuso o barattato con la soddisfazione immediata dei bisogni. In cui la promessa di cui ogni uomo è custode finisce con l'essere presa nelle maglie multiformi della dipendenza, attratta dall'incantesimo dei consumi (di beni, di affetti, di corpi, di sostanze). Pensiero che mi riporta a un breve, personale dialogo che anni fa, proprio a Ostia, ebbi con don Luigi Ciotti, quando mi disse: "Il punto non è se liberalizzare o meno le droghe leggere. Il punto è come educare i ragazzi a essere liberi".

Ebbene, a noi compete proprio di rendere credibile la forza del seme che si fa strada lentamente e che per poter raggiungere l'aperto esige che vi sia un *vuoto* fra le pietre che compongono il terreno. Evidenzio la parola *vuoto* perché la considero una grande riserva di significato, mentre per molti dei nostri studenti - in linea con i modelli che vengono loro dettati, non per caso - è spesso il fantasma dal quale fuggire. Perdendosi spesso dentro lo schermo del proprio smartphone, nel frullatore delle immagini che scorrono velocissime al tatto. Farci noi testimoni della ricchezza del vuoto come silenzio, come saper stare con se stessi. Il vuoto dell'abitare le domande, il

[1] O forse sarebbe meglio dire *dietro le spalle*. Che rimanda già alla necessità di una conversione nel senso proprio del termine. Forse che il cammino dell'apprendimento non consista già da sempre proprio in questo esercizio della conversione?

vuoto anche di quella noia senza la quale la capacità di creazione o di immaginazione non trova lo spunto. Il vuoto come lo spazio in cui verificare le motivazioni, mettere a fuoco che cosa ci spinge davvero e verso dove. Soprattutto il vuoto come lo spazio dell'altro. Fondamentale, dunque, che il nostro lavoro sia anzitutto il tentativo di aprire una breccia, una fenditura nel pieno (di parole, di immagini, di cose) da cui diventi possibile scorgere il fuori, l'oltre irriducibile al quale gli studenti - come tutti - sono chiamati. Ecco perché credo che l'insegnamento debba anzitutto allenare la capacità di porre domande, di provare stupore, di votarsi alla ricerca. Mi è capitato negli anni di Ostia di proporre in questo senso esperienze di contatto con la natura, ispirato anche dai metodi dell'apprendimento esperienziale o dell'educazione *outodoor*. Portare gli studenti al cospetto del mare, sulla cima di una montagna, magari per assistere all'evento dell'alba. Fermarci lì a guardare, in silenzio. Per poi condividere emozioni e pensieri. Così come per due anni ho proposto un *Laboratorio di filosofia* che, attraverso una pluralità di approcci e linguaggi, permettesse agli studenti di sostare presso le grandi domande della storia del pensiero. E che rappresentava per me anche il tentativo molto provvisorio di compensare quella separazione così netta fra scuole a vocazione umanistica e scuole a vocazione tecnica che trovo sia fortemente limitante. Infine, l'esperienza di una settimana di cammino, fra Toscana e Lazio, lungo la Via Francigena: la ricerca non solo come esperienza della mente, ma anche del corpo. Mettersi in viaggio insieme, fare fatica insieme, riflettere insieme, condividere insieme la festa della meta raggiunta.

Segnalo su questi temi due passaggi illuminanti del Vangelo. Il primo, in Giovanni: «Gesù allora si voltò e osservando che essi lo seguivano, disse loro: "Che cosa cercate?» (Gv 1, 36). Ecco, verificare il diametro del nostro desiderio, fino a dove e che cosa siamo disposti a cercare? Il secondo passaggio, nell'incontro con il giovane ricco, in quella splendida giustapposizione fra la domanda «Che cosa mi manca» e la risposta che ne capovolge la prospettiva: «… vendi». Molti anni fa, il professore che presso l'Università Gregoriana sottopose questo testo alla nostra attenzione di studenti, vi accostò una citazione di J. Lacan (che riporto a memoria): «Quel che difetta è la forza di un "manca"». L'allievo chiede come poter *colmare* ciò che ancora gli manca; Gesù replica proponendogli non di colmare ma di

vendere, svuotare. L'insegnamento testimonia anzitutto la potenza della mancanza, raccomandando a chi ci ascolta di non evadere da quel vuoto, piuttosto di frequentarlo con fiducia! Come quando da piccoli accostavamo le conchiglie all'orecchio per riconoscere dentro quel vuoto il rumore del mare.

Farci testimoni dell'urgenza e della bellezza del domandare non significa nascondere agli studenti il travaglio che questa avventura comporta e comporterà. Come Platone ricorda nel suo racconto. L'uscita impone infatti la fatica di salire e di misurarsi con la resistenza del corpo e della mente, con la tenacia con cui dentro di noi insistono il carattere confortante dello *status quo* e la tentazione delle nostre tante scorciatoie. Ma la promessa della quale siamo testimoni non concede assuefazioni. Nel testo sopra citato di Giovanni, Gesù chiarisce infatti: «Venite e vedrete». La promessa garantisce che valga la pena mettersi in gioco, non vi si sostituisce rendendolo superfluo. Tutt'altro. Lo ricorda anche Italo Calvino, nella finale de *Le città invisibili*, quando - riferendosi al secondo modo di porsi di fronte all'*inferno* - scrive: «Il secondo è rischioso» (Calvino 1972: 164). Il percorso è sempre esigente.

E, forse, per rendere tutto questo credibile agli occhi dei nostri interlocutori in aula, occorre che noi stessi per primi prestiamo fede al valore del domandare, sapendo porgere il nostro contributo non con arroganza, ma col senso della testimonianza. Di chi condivide di sé anzitutto il proprio essere in cammino, il proprio porsi dalla parte del viaggio. Lo sottolineava molti anni fa Massimo Cacciari, commentando un intervento di Enzo Bianchi presso la *Cattedra dei non credenti* voluta dal Card. Martini, nella VI edizione che titolava *Chi è come te fra i muti* (Cfr. Martini 1993). Il filosofo evidenziava come la costruzione greca del verbo *credere* nel vangelo di Marco fosse *pistis eis*, *credere-verso*, e mai o quasi mai *pistis en*. La postura del discepolo è quella di colui che tende senza posa, di chi è chiamato ad *andare*. Credo che la prima condizione per essere buoni insegnanti sia quella di sapere sempre da capo imparare. Proprio di questo possiamo e dobbiamo essere anzitutto testimoni: che sapere significa anzitutto tenersi lontani dall'arroganza di sapere. O dall'idea di sapere come presa paralizzante sulle cose. Che sapiente è piuttosto colui che sa di dover imparare sempre, di studiare senza posa. Testimoniare come sia vitale farlo. Tutt'uno con la vita.

Può essere la scuola all'altezza di questa sfida, che ho sempre trovato complessa e insieme appassionante? Nonostante tutto, credo di sì. Sicuramente è in questa missione il suo compito principale e anche la sua straordinaria bellezza. Oggi più che mai. Semmai una domanda che mi ha spesso accompagnato in questi anni è: *quale scuola*? Di quale scuola abbiamo bisogno per cogliere e indicare il *kairos,* la promessa? Dove la domanda interroga anzitutto i processi educativi/formativi prima che il contenuto dei programmi. Credo che qualcosa in questo senso vada fatto, anche se non è l'oggetto principale di questa riflessione. Mi sono però spesso trovato a desiderare una scuola che incoraggi maggiormente al mare aperto. Meno preoccupata di mettersi al sicuro dai possibili ricorsi (per quanto sia chiaro come essa viva sempre più spesso in una condizione di trincea), meno mortificata da infiniti dispositivi legislativi, più attenta a come generare, liberare, sostenere la crescita di coloro che le sono affidati. Garantendo maggiori spazi in cui esercitare quella libertà che può essere appresa solo a condizione di essere esperita. Certo, non è pensabile che la scuola sia lasciata sola in questa missione. O che venga invocata continuamente come áncora di salvezza dentro una società che spesso si volta dall'altra parte rispetto a quegli stessi temi - definiti spesso *emergenze*, dove l'altisonanza del termine è inversamente proporzionale al reale interesse che riscuotono - che le si vorrebbero delegare.

2. *Educare alla dimensione politica della libertà*

Il riferimento al tempo che stiamo attraversando e la riflessione sull'educazione come educazione alla *difficile libertà* (cfr. Lévinas 1976) si salda necessariamente - già nel racconto di Platone - al tema della dimensione *politica* del suo esercizio. La parabola del prigioniero che infine perviene all'uscita della caverna e dunque alla visione delle cose *per come sono* non si conclude infatti con un'euforia tutta al singolare per il traguardo raggiunto, ma con la decisione di farsi carico della sorte degli altri. E dunque di tornare indietro, di tornare da loro. Ancora Cacciari, commentando la *Divina Commedia*, afferma che la *libertà-liberata* come la immagina Dante è quella che si compie quando sente di essere a sua volta chiamata a *liberare*. È solo lì che l'uomo realizza il proprio essere *imago Dei*, perché come Dio capace di una libertà che diventa libertà-per l'altro. Credo che proprio oggi il

progetto di vita che siamo chiamati a incoraggiare in ciascuno degli studenti che ci sono affidati si compia se saremo capaci di riscattare il valore della dimensione politica delle nostre esistenze. Indicando il nesso che lega ogni uomo al destino degli altri. E forse, oggi più che mai, direi al destino non solo degli altri ma anche della Terra alla quale apparteniamo. Ecco, credo che questo riferimento al profilo sempre comunitario ed "ecosistemico" della libertà debba oggi essere posto al centro della nostra attenzione e del nostro lavoro. Occorre fare tutto quanto è nelle nostre possibilità per restituire ai nostri allievi il desiderio profondo della libertà ma al tempo stesso la capacità di superarne ogni comprensione solo individuale, "slegata dai legami". È il grande tema della cittadinanza che, secondo le direttive ministeriali, dovrebbe attraversare per intero il percorso di apprendimento e che invece, talvolta, viene percepito come un intralcio allo svolgimento delle materie; oppure risolvibile con l'apprendimento solo mnemonico di qualche passaggio della Costituzione. Mentre significa comprenderci finalmente come *parte* di un ecosistema sociale e naturale in cui ogni cosa vive *in rapporto* al suo altro. Senza intenderci dentro questa totalità straordinaria, dentro il tessuto dei legami che rappresenta la condizione stessa della nostra possibilità, ogni tentativo di essere finalmente liberi manca l'obiettivo. Viviamo un tempo in cui non possiamo più permetterci di portare a termine un ciclo come quello della scuola dell'obbligo senza avere reso tangibile, desiderabile, urgente questo orizzonte. Ce lo chiedono fenomeni di straordinaria complessità e concretezza quali i cambiamenti climatici, i diffusi scenari della guerra, i flussi migratori, le povertà crescenti, una certa crisi della democrazia, l'evoluzione tecnologica e tanto altro ancora. Nella mia personale - e dunque parziale - esperienza di insegnante, ho cercato di incoraggiare percorsi che avessero questo sapore. Fra queste iniziative, mi piace ricordare quella di un progetto dedicato alla cittadinanza europea in cui ci muovemmo - con un gruppo di circa venti studenti - fra l'isola di Ventotene e il Parlamento di Strasburgo. Ma soprattutto ci spingemmo fino a Lampedusa, per vedere con i nostri occhi quanto avveniva e avviene fra le due sponde del Mediterraneo. Per ascoltare di persona, per toccare con mano, per vedere da vicino, per prenderci a cuore. Ecco, forse è stato lì, alla cosiddetta *Porta d'Europa* di Mimmo Paladino, che ho sentito che l'idea di scuola che avevo in testa si stava in qualche modo realizzando. E mi ha anche

sempre colpito il fatto che sul finire di ogni anno scolastico, mentre mi ritrovavo alle prese col tentativo di tirare le somme di tanti discorsi, di tante domande, di tante esperienze avvenuti nei mesi precedenti, arrivasse l'anniversario della strage di Capaci (23 Maggio). Allora ho spesso riletto in classe le parole che Paolo Borsellino dedicò all'amico Giovanni Falcone (nella chiesa di Sant'Ernesto, a Palermo, il 23 giugno 1992) a un mese dalla morte di lui e pochi giorni prima del proprio personale sacrificio:

> Giovanni Falcone lavorava con perfetta coscienza che la forza del male, la mafia, lo avrebbe un giorno ucciso. (…). Perché non è fuggito, perché ha accettato questa tremenda situazione, perché mai si è turbato, perché è sempre stato pronto a rispondere della speranza che è in lui? Per amore! La sua vita è stata un atto d'amore verso questa città, verso questa terra che lo ha generato, che tanto non gli piaceva. Perché se l'amore è soprattutto ed essenzialmente dare, per lui, e per coloro che gli siamo stati accanto in questa meravigliosa avventura, amore verso Palermo e la sua gente ha avuto e ha il significato di dare a questa terra qualcosa, tutto ciò che era ed è possibile dare[2] (Mascali 2012).

3. Tutto avviene nello spazio della relazione

Prima di concludere, vi è almeno un'altra dimensione che non considero semplicemente parallela alle altre, ma la condizione della loro possibilità. Ed è quella della relazione umana, del rapporto umano che un insegnante deve saper instaurare con i propri allievi. Non intendo la dimensione del "fare all'amico", come talvolta viene sbrigativamente liquidata da chi ritiene che l'evento dell'insegnamento debba accadere al di fuori di ogni legame. E nemmeno del fingerci gli psicologi che non siamo. Intendo piuttosto la capacità di esprimere un reale interesse da parte di noi che siamo chiamati a prenderci cura per un tempo prolungato di queste persone, in una fase delicata e insieme straordinaria della loro vita. Offrire loro la possibilità di incontrare sul proprio cammino qualcuno che abbia a cuore la loro sorte. Che nella gratuità dell'attenzione che esprime, dia loro la prova del valore irriducibile della loro esistenza, soprattutto in stagioni in cui

[2] Discorso di Paolo Borsellino.

non sempre quel valore è chiaro nemmeno a loro stessi. Provati da esperienze di relazioni precarie, provvisorie, a volte solo interessate - relazioni "di scambio" senza nome - altre volte spezzate, non più ricucite. Lì occorre che entriamo in punta di piedi e ci poniamo semplicemente ma profondamente dalla parte dell'ascolto. Serve che viviamo il mestiere dell'insegnamento non semplicemente come un modo onesto di conseguire uno stipendio o di dare conto di alcune nozioni; tanto meno come l'esercizio di potere che colmi bisogni troppo nostri di riconoscimento che - per quanto umani - non dovrebbero occupare lo spazio di chi ci è affidato. Nemmeno dovremmo essere troppo preoccupati di affermare il nostro punto di vista sul mondo, sulla vita, sul suo significato. Nemmeno da insegnanti di religione. Rendere testimonianza è altro dall'esibizione di una verità posseduta. E non significa coltivare militanti. Essere piuttosto capaci di incontrare, di guardare negli occhi, di conoscere il nome, di intercettare le domande, di condividerne il peso. Da adulti, certamente! Perché di adulti hanno spesso bisogno i ragazzi molto più di quanto crediamo. Di testimoni affidabili, di posizioni solide non perché urlate, ma perché testimoniate, vissute. Gli studenti non chiedono che siamo perfetti, ma che siamo autentici sì, specie nei loro confronti. L'imperfezione paradossalmente ci rende al loro sguardo vicini, uomini come loro; mentre l'essere ambigui, doppi, poco trasparenti - oppure saturi, appagati - ci rende invece meno credibili, distanti, incomprensibili.

Chiudo esprimendo la convinzione che all'insegnante spetti di dare soprattutto conto della bellezza dell'esistenza, della sua irriducibilità. Credo rappresenti per noi un dovere. Dare conto della bellezza, dare conto del mistero di tutte le cose e di ogni uomo. Di cui la cultura non è altro che la traccia, parola dell'indicibile. Mistero non come il buco nero che risucchia in sé la possibilità di ogni sapere, ma come il cuore irriducibile di cui ogni sapere è testimone nel suo porsi, nel suo farsi. Ogni volta che raggiungiamo la cattedra credo ci competa di rendere ragione del perché valga assolutamente la pena essere lì. Per quale ragione ciascuno dei nostri studenti abbia diritto alla speranza e di credere che valga assolutamente la pena compiere ogni giorno un nuovo passo.

Bibliografia

Calvino I.

1972 *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1993.

Derrida J.

2015 *Il maestro o il supplemento di infinito*, Genova 2015.

Levinas E.

1976 *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di Silvano Facioni, Milano, Jaca Book, 2004

Martini C. M.

1993 *Chi è come te fra i muti - L'uomo di fronte al silenzio di Dio*, Milano.

Mascali A. (ed)

2012 *Le ultime parole di Falcone e Borsellino*, Ed. Chiare lettere, Milano.

Recalcati M.

2014 *L'ora di lezione*, Feltrinelli, Torino.

Sequeri P.

1988 *L'oro e la paglia*, Glossa, Milano.

al corso di alta formazione *Complexity soft skills Specialist*, progettato e tenuto da Marinella De Simone[2] e Dario Simoncini[3], presidente e vicepresidente del *Complexity Institute*[4], che hanno sviluppato un modello di competenze destinato al mondo delle organizzazioni e del *change management* (cfr. Simoncini-De Simone 2012). In questa sede, ci si pone la domanda se tale modello possa essere pedagogicamente valido e mutuato anche in altri contesti.

1. Il paradigma di complessità

Per *complessità* si intende il paradigma attraverso cui interpretare la realtà nel suo manifestarsi in intrecci di relazioni. Dal punto di vista fenomenologico, significa cogliere il *complexus*, «ciò che è legato insieme, ciò che è tessuto insieme»[5] (Morin 1999: 455). Edgar Morin, *maître à penser* della complessità, sostiene che

> c'è complessità quando sono inseparabili le differenti componenti che costituiscono un tutto [...] e quando c'è un tessuto interdipendente, interattivo e inter-retroattivo fra le parti e il tutto e il tutto e le parti (Morin 2000: 6).

I sistemi complessi sussistono per via di una continua *auto-organizzazione*: qualunque aggregato caratterizzato da collegamenti fitti esibisce proprietà emergenti, ossia proprietà con un carattere di novità rispetto a quelle dei

[2] Marinella De Simone è *Founder & CEO* di *Texture* srl Società Benefit e di *Nested* srl Società Benefit, Presidente e Direttore Scientifico del *Complexity Institute*, ideatrice e coordinatrice del Francisco Varela *Project*, docente in Master Universitari di II livello e presso la Scuola Nazionale dell'Amministrazione Pubblica (SNA) e inoltre docente e formatrice sui temi della complessità. Autrice di monografie e articoli scientifici, scrive sul *Wall Street International*.

[3] Dario Simoncini è Professore di Organizzazione Aziendale e di *Management* della Complessità presso il DEA, Dipartimento di Economia Aziendale all'Università degli Studi G. D'Annunzio di Pescara. *Founder* di *Texture* SB e di *Nested* SB. Docente presso la Scuola Nazionale dell'Amministrazione Pubblica (SNA). È anche Docente presso la Scuola di Dottorato, Master di I e II livello e corsi di alta formazione.

[4] Il *Complexity Institute* è un'associazione di promozione sociale finalizzata a diffondere la cultura della complessità e l'etica nei comportamenti. Il Comitato Scientifico è formato da personalità che hanno scritto numerose pagine di complessità, tra cui Edgar Morin. Cfr. in URL < https://www.complexityinstitute.it/ > (in data 24/05/2024).

[5] Definizione in lingua originale: "*ce qui est lié ensemble, ce qui est tissé ensemble*".

componenti considerati in forma isolata, generando il «passaggio da regole locali a una coerenza globale» (Varela et al. 1991: 115). L'*emergenza* si qualifica come indeducibile sul piano logico, vale a dire che non si può dedurre da elementi previ, e irriducibile sul piano fenomenico, ovverosia che si pone come fatto o evento da constatare intellettivamente (cfr. Morin 2001: 123). Tale fenomeno trova riscontro anche nelle strutture biologiche (cfr. Di Bernardo 2011).

A fronte di quanto esposto, il principio di causalità lineare (A causa B e B è causato da A) non risulta idoneo a spiegare la trama di relazioni. Subentra una forma di causalità circolare e multireferenziale, data da anelli di retroattività e ricorsività, secondo cui l'effetto di un'azione retro-agisce circolarmente sulla stessa e la produce (cfr. Morin 2000: 97-98)[6].

2. *Dalle soft skills alle intelligenze relazionali*

Le competenze, sono il mezzo per la partecipazione attiva alla vita sociale, si determinano nell'articolazione dinamica di conoscenze, capacità e attitudini toccando le dimensioni del sapere, sapere fare e saper essere[7].

Si distinguono in competenze tecnico-operative e competenze trasversali, ovvero risorse dell'individuo trasversalmente trasferibili e non assimilabili ad uno specifico compito o contesto (cfr. Di Francesco 2004). Tale ripartizione trova una nuova formulazione linguistica data dall'ibridazione tra la tradizione francofona ed anglofona, da cui il ricorso

[6] Secondo il principio dell'anello retroattivo, la causa agisce sull'effetto e l'effetto sulla causa, ad esempio, in un sistema di riscaldamento: il termostato modula l'attività della caldaia. Secondo il principio dell'anello ricorsivo, l'effetto produce ciò che lo ha causato: ad esempio, la scuola genera la società che a sua volta genera la scuola.

[7] Si riporta la definizione di competenze e la chiarificazione terminologica dei suoi elementi pubblicate nella Raccomandazione del Consiglio Europeo del 22 maggio 2018, ad oggi, riferimento normativo in materia di competenze. «Ai fini della presente raccomandazione le competenze sono definite come una combinazione di conoscenze, abilità e atteggiamenti, in cui: d) la conoscenza si compone di fatti e cifre, concetti, idee e teorie che sono già stabiliti e che forniscono le basi per comprendere un certo settore o argomento; e) per abilità si intende sapere ed essere capaci di eseguire processi ed applicare le conoscenze esistenti al fine di ottenere risultati; f) gli atteggiamenti descrivono la disposizione e la mentalità per agire o reagire a idee, persone o situazioni» (Consiglio dell'Unione Europea 2018: 7) in https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604 (01) (in data 31/05/2024).

alle espressioni *hard skills* e *soft skills*. Generalmente le *soft skills* sono considerate alla stregua delle competenze trasversali ed è la posizione assunta in questa sede[8].

In una società complessa, dunque, caratterizzata da una rapida mutevolezza in termini di prodotti e di processi, limitati margini previsionali, alti livelli di interdipendenza funzionale, le competenze su cui investire e capitalizzare sono le *soft skills* in forza della loro insita «policontestualità» (cfr. Bay-Grzadziel-Pellerey 2010). Ci si riferisce quindi alle abilità di carattere generale relative ai processi cognitivi, strategici e di apprendimento che consentono di esprimere le potenzialità umane nell'incontro tra risorse interne ed esterne.

In una società complessa, accumulare competenze potrebbe non rivelarsi del tutto decisivo. È importante agirle in forma integrata ad opera delle meta-competenze, capacità cognitive riflessive che si esplicitano nell'utilizzare, combinare e padroneggiare le competenze acquisite, a livello contestuale, e nel coordinare la propria attività cognitiva, emotiva ed esperienziale.

Accogliendo i paradigmi di complessità, Marinella De Simone e Dario Simoncini, riconfigurano il concetto di *soft skills* e di metacompetenze in quello di *intelligenza relazionale*. L'intelligenza relazionale è

> il sistema di capacità relazionali che la persona attiva sia a livello interpersonale che a livello eco-sistemico [...] si manifesta attivando delle qualità intangibili dell'essere di cui è dotata ogni persona e che vengono esercitate e praticate per esprimere e valorizzare con la

[8] La corrispondenza tra competenze trasversali e *soft skills* ha generato qualche perplessità tra gli addetti ai lavori. Un approccio di studio sostiene la distinzione tra le competenze trasversali e le *soft skills*, le quali sono definite come «abilità apprese per svolgere una o più funzioni lavorative» (Magnoler 2018: 112-113) in https://oaj.fupress.net/index.php/formare/article/view/3720/3720 (in data 31/05/2024). Un altro approccio opta per inserire le *soft skills* nell'alveo delle competenze trasversali qualificandole come «le modalità con le quali il soggetto agisce in situazione» (Magnoler 2018: 113) in *ibidem*. Un terzo approccio ritiene l'identificazione tra le due. Il problema è di natura terminologica: «*skill*» in inglese non significa competenza (*competence*) bensì abilità/capacità; quindi, una delle tre parti che la costituisce. La Raccomandazione del 2018 specifica il senso di «*skills*» come «capacità cognitive procedurali (saper fare)» (Ciappei, Cinque 2014: 138-9). In effetti, la competenza riconduce ad un maggiore grado di complessità.

> modalità ritenuta più adeguata al contesto le proprie attitudini, abilità e finalità relazionali (Simoncini-De Simone 2016: 97).

Il concetto di intelligenza relazionale si pone come sintesi integrata tra recenti studi sull'intelligenza umana[9] e importanti costrutti teorici afferenti alla complessità. Si parte dal presupposto che l'intelligenza umana non si identifica *tout court* come risultante del Q.I.[10], ma come insieme di capacità. Si accoglie l'approccio *enattivo*[11], che trascende il dualismo cartesiano, e sostiene che i processi cognitivi non sono avulsi dalla dimensione corporea, anzi si plasmano attraverso le interazioni del corpo con l'ambiente dando vita alla cognizione incarnata (*embodied cognition*, cfr. Varela et al. 1991: 204-212), la cognizione come azione che prende corpo. In ultima istanza, l'intelligenza si svela come manifestazione poliedrica di capacità, o di *capacitazioni*, capacità effettivamente agibili. Le *capabilities*[12] sono spazi di possibilità che si incardinano nella concezione della persona come *tèlos*, come un fine in sé (cfr. Alessandrini 2014: 30).

Dire intelligenza relazionale, dunque, non equivale a dire *soft skills*: l'intelligenza relazionale è una rete di metacompetenze da agire in modo consapevole, situazionale e sinergico in un processo continuo e costante di apprendimento, disapprendimento e *deuteroapprendimento* (cfr. Bateson 2001: 199-217)[13]. Sviluppare le intelligenze relazionali richiede di rivolgere lo sguardo verso l'interno, scoprire le proprie rappresentazioni del mondo (cfr. Senge 1990: 201-203) e imparare a distinguere i dati dell'esperienza dalle generalizzazioni e dalle astrazioni, costruite e sedimentate sulla scorta delle esperienze passate (cfr. *ivi*: 429). Per comprendere il mondo nella sua interezza occorre coltivare ed esercitare la nostra *intelligenza sistemica*

---

[9] Ci si riferisce agli studi sull'intelligenza sociale di E. L. Thorndike, sull'intelligenza emotiva di P. Salowey-J. D. Mayer e D. Goleman, sulle intelligenze multiple di H. Gardner.

[10] Q.I. è l'abbreviazione di Quoziente di Intelligenza o Quoziente Intellettivo utilizzato come unità di misura dello sviluppo cognitivo, ottenuto a seguito della somministrazione di test standardizzati.

[11] Da *enazione* (*enaction*), sostantivo che denota il rendere attivo qualcosa a seguito di un'azione. Cfr. Varela et al. (1991: 243-247).

[12] Neologismo del *Capability approach* di Amartya Sen e Martha Nussbaum che coniuga i concetti di 'capacità' e 'agibilità'.

[13] Il deutero-apprendimento è l'*apprendere ad apprendere*, processo contestuale all'apprendimento attraverso cui mentre si apprende, si apprende ad apprendere.

innata intesa come «capacità innata di comprendere se stessi e gli altri» (Goleman-Senge 2019: 48) e di cogliere le relazioni nella natura.

In ultima analisi, le intelligenze relazionali si erigono su tre principi:

- il modo di agire delle persone non è una caratteristica intrinseca e immutabile, ma un *pattern* relazionale generato da risposte specifiche ed emergenti alle condizioni di contesto;
- la situazione e l'azione personale si influenzano vicendevolmente dando vita a processi di condizionamenti reciproci;
- le organizzazioni sociali emergono in base alle relazioni tra i membri.

In definitiva, le intelligenze relazionali sono leve di trasformazione, cooperazione e generazione di possibilità che incidono a più livelli: personale, relazionale, professionale ed organizzativo.

3. Il modello delle intelligenze relazionali

Il modello nasce da un'approfondita ricerca sulle organizzazioni, nella prospettiva di delineare coordinate di azione efficaci nei sistemi complessi, volte a perseguire specifiche finalità e a stimolare, ad un livello più profondo, una riflessione consapevole circa il proprio modo di agire. I sistemi complessi, a differenza di quelli complicati, sono dati da relazioni tra variabili non note, non stabili e non lineari[14], precondizioni che possono apportare confusione e disorientamento, pertanto, reagire agli stimoli in modo istintivo, meccanico e inintenzionale può incidere negativamente sui propri percorsi. A tal proposito, il modello interviene nell'esplicitare le dinamiche relazionali promuovendo l'attivazione di quelle capacità che potenzialmente

[14] I sistemi possono essere ordinati o non ordinati. Sono definiti ordinati, quando le relazioni tra variabili sono lineari e stabili, come nel caso dei sistemi complicati, e non ordinati, quando esse sono non lineari e instabili, come nel caso dei sistemi complessi. Tale differenziazione genera alcune ripercussioni sul piano procedurale. Nei sistemi complicati, la strategia è costruita a partire dall'*output* atteso (risultato finale) e si esplica in tre fasi consequenziali: analisi, pianificazione, implementazione. Nei sistemi complessi, la strategia è guidata dalle condizioni di partenza e le tre fasi sono: azione, apprendimento, adattamento. La natura altamente dinamica e mutevole, non consente di soffermarsi sulla fase di analisi e richiede pertanto di agire con rapidità (azione esplorativa). L'apprendimento gioca un ruolo chiave. L'osservazione e il monitoraggio dei *feedback* offrono informazioni sui *pattern* emergenti da cui la possibilità di riadattare le strategie d'azione. Cfr. Cravera (2021: 41-49).

appartengono a ciascuno, ma di cui probabilmente non si ha ancora piena coscienza.

Il modello delle intelligenze relazionali delinea uno schema attuativo di strategie e si compone di quattro intelligenze relazionali strutturate in coppie: *sociale* ed *emotiva*, *percettiva* e *coevolutiva*. Anche se sono singolarmente determinabili per via della peculiare caratterizzazione e per lo specifico campo di azione, esprimono massimamente le loro potenzialità se agite in modo sinergico.

Per quanto valido, il modello delle intelligenze relazionali non può essere rappresentativo della realtà. Come ogni modello, va pensato come uno strumento descrittivo finalizzato ad una più agevole comprensione della realtà che di riflesso la semplifica e la riduce necessariamente.

3.1. Le intelligenze interpersonali

Le intelligenze interpersonali riguardano le relazioni umane considerate da due punti di vista differenti. L'intelligenza sociale concerne la relazione della persona all'interno dei gruppi sociali, l'intelligenza emotiva invece si riferisce alla relazione duale con l'altro (cfr. Simoncini-De Simone 2012: 98). Entrambe orientano il vissuto interpersonale e manifestano all'esterno intenzioni e finalità avvalendosi del processo di comunicazione nella sua triplice espressione verbale, paraverbale e non verbale. L'attivazione equilibrata di entrambe le intelligenze genera un clima di fiducia e di inclusione, nella valorizzazione delle specificità di ciascuno. In tal modo, si riesce ad evadere il rischio di esclusione reciproca (monadismo), di omologazione o di differenziazione. È solo «dalla loro fluida combinazione che si può esprimere lo sviluppo integrale dell'essere umano nelle sue relazioni con altre persone» (*ibidem*).

3.1.1. L'intelligenza sociale

L'intelligenza sociale è

> la proprietà che emerge dall'attivazione della capacità di riconoscere ed essere consapevole dei ruoli sociali, quello proprio e quello degli altri, all'interno del gruppo in cui si agisce (Simoncini-De Simone 2012: 99).

Si esprime quindi nella capacità di vivere interazioni sociali, prestando la massima attenzione ai ruoli di ciascuno. Il ruolo svolge una funzione

mediatrice tra l'individuo e il momento sociale (cfr. Ferrarotti 2002: 62) e si delinea sociologicamente come

> l'insieme delle norme e delle aspettative che convergono su un individuo in quanto occupa una determinata posizione in una più o meno strutturata rete di relazioni sociali, ovvero in un sistema sociale (Gallino 1988: 566).

Niklas Luhmann mette in evidenza che, all'intensificarsi del grado di complessità di un sistema sociale, si incrementa la differenziazione sistemica e la relativa eterogeneità dei ruoli (cfr. Luhmann 1990: 19)[15]. Perdere di vista i ruoli concorre ad alimentare relazioni decontestualizzate e disfunzionali.

Un altro elemento che concorre a sviluppare l'intelligenza sociale è il senso di appartenenza che, da un punto di vista antropologico, si presenta come

> un sentimento che dispone e predispone i membri di una comunità a condividere idee, pensieri, modi di fare e tradizioni, mediante i quali si consolidano i legami sociali e si favorisce la costruzione del senso di identità sociale (Tortolici 2003: 36).

e anche

> una condizione psicologica che erige simbolicamente confini di separazione con quanti sono all'esterno (*ibidem*).

L'identità sociale, dunque, non corrisponde ad un costrutto astratto, ma al vissuto di un gruppo in interazione con altri gruppi. L'essere umano ha una naturale attitudine a categorizzare l'appartenenza (*ingroup*) o la non appartenenza (*outgroup*) ai gruppi con la tendenza a minimizzare le differenze tra i membri interni e a massimizzarle con i soggetti esterni, differenziando la percezione tra un 'noi' e un 'voi'.

Con il crescere della complessità sociale, l'*homo complexus* si trova a vivere in più aggregazioni sociali e a dover combinare le sue multiple identità (cfr. Tortolici 2003: 36). A questo si sommano la pluralità di ruoli ricoperti a livello trans-situazionale (donna, figlia, moglie, italiana, etc.) e situazionale (insegnante, studentessa, volontaria, etc.; cfr. Bellanca 2018: 87-119). Nella

[15] Si tratta del processo tramite il quale all'interno del sistema si creano sistemi parziali (relazioni interne del tipo sistema/ambiente).

logica della complessità, le identità multiple devono essere pensate come risorsa potenziale e come campo di sperimentazione (cfr. Demetrio-Fabbri 1996: 48).

La persona con un alto livello di intelligenza sociale afferma

> la propria identità sociale anche attraverso l'adesione a una pluralità di identificazioni del sé, dove la relazione assume rilevanza esclusivamente in virtù della reciproca affermazione di ruoli, competenze e responsabilità (Simoncini-De Simone 2012: 99).

Pertanto consente di perimetrare e armonizzare la propria zona di influenza nelle interazioni sociali con oggettive ricadute sul clima organizzativo, sul senso di sicurezza e di stabilità (cfr. Demetrio-Fabbri 1996: 48), favorendo un incremento di efficacia, produttività e benessere.

La massima espressione delle competenze sociali trova il suo vertice nella *leadership*, una *soft skills* che appartiene a ciascuno e non solo ai *manager* di fatto, che per garantire un livello di efficacia nei sistemi complessi, deve essere a struttura orizzontale, orientata dalla saggezza e finalizzata alla costruzione di senso (cfr. Cravera 2021: 145-169).

3.1.2. L'Intelligenza Emotiva

L'intelligenza emotiva è

> la proprietà che emerge dall'attivazione della capacità di riconoscere ed utilizzare in modo consapevole le proprie emozioni, comprendere le emozioni dell'altro e facilitarne lo sviluppo costruttivo (Simoncini-De Simone 2012: 98).

A partire dagli anni Sessanta, gli studi scientifici sulle emozioni sono cresciuti esponenzialmente. L'emozione è

> la reazione affettiva intensa con insorgenza acuta e di breve durata determinata da uno stimolo ambientale. La sua comparsa provoca una modificazione a livello somatico, vegetativo e psichico (Galimberti 1992: 332).

Sul piano neurobiologico, secondo la linea teorica della mente relazionale, Daniel Siegel preferisce definire le emozioni come «*fenomeni dinamici creati all'interno dei processi cerebrali di valutazione dei significati, che risentono*

direttamente di influenze sociali»[16] (Siegel 1999: 123). Magda B. Arnold ha rilevato che tale processo di valutazione è immediato, non riflessivo e strettamente determinato dalle esperienze passate, e che la risposta emotiva tende all'invariabilità, vale a dire che tende a ripetersi a seguito di medesimi stimoli (cfr. Balboni 2013). Invariabilità però non significa automatismo: intervenire su questo meccanismo è possibile scoprendo la propria «finestra di tolleranza» e sviluppando la flessibilità di risposta che «permette alla mente di valutare gli stimoli e gli stati emotivi, e di modificare sia i comportamenti esterni, sia le reazioni interne» (Siegel 1999: 139) ricorrendo a meccanismi di controllo. Imparare a gestire la flessibilità di risposta avrà importanti risvolti sulla comunicazione collaborativa e sulla sintonizzazione affettiva (cfr. Siegel 1999: 139-140). Pertanto, qualificare l'intelligenza emotiva come una competenza (cfr. Goleman 1996), è possibile se si presuppongono i suddetti meccanismi.

In una prospettiva di complessità, si può pensare alle emozioni come ad un sistema di retroazioni che autoregolano il sistema cognitivo. Possono incidere notevolmente sull'attivazione degli schemi di credenze e di pensiero in un processo di continuo co-apprendimento con il mondo esterno.

Una delle connessioni più significative che si può attivare nella relazione duale è l'empatia. L'esperienza interpersonale gioca un ruolo fondamentale nello sviluppo dei processi empatici. L'essere umano è predisposto geneticamente per provare empatia, ma tale capacità si sviluppa solo attraverso il processo di reversibilità intersoggettiva delle esperienze, soprattutto attraverso quelle vissute in tenera età e durante le fasi di attaccamento (cfr. Rizzolatti-Sinigaglia 2006: 147-149). La scoperta dei neuroni specchio (*mirror neurons*[17]) ha giustificato la base fisiologica dell'empatia (cfr. Panizzoli 2019: 199-201). Essi si «accendono» quando una persona osserva un'azione finalizzata compiuta da un'altra persona generando una simulazione che avviene a livello automatico e non

[16] Corsivo nel testo.

[17] I neuroni specchio si «accendono» quando una persona osserva un'azione finalizzata compiuta da un'altra persona generando una simulazione che avviene a livello automatico e non intenzionale, probabilmente sviluppata nel percorso filogenetico.

intenzionale. In virtù della simulazione incarnata (*embodied simulation*)[18], Gallese sostiene che

> ho la capacità di riconoscere in quello che vedo qualcosa con cui *risuono*, di cui mi approprio esperienzialmente, che posso fare mio. Il significato delle esperienze altrui è compreso non in virtù di una spiegazione, ma grazie ad una comprensione diretta, per così dire, dall'interno (Gallese 2007: 5).

Oltre a questo, i neuroni specchio delle aree premotorie consentono di comprendere persino l'intenzionalità previa alle azioni osservate attuando la cosiddetta «consonanza intenzionale» (cfr. Gallese 2005) che permette di concepire l'altro come noi.

Alla luce di quanto esposto, si può dedurre che il sistema corporeo è preordinato a comprendere immediatamente il comportamento dell'altro e che il corpo fa esperienza dell'azione altrui. A tal proposito, Goleman riferisce il termine emozione ad «una serie di propensioni ad agire» (Goleman, 1996: 461). Il lavoro personale sull'intelligenza emotiva consiste dunque nello sviluppare la capacità di agire sulla risposta emotiva creando uno *spazio* tra lo stimolo e la risposta emotiva, per poi allenarsi nell'autoregolazione delle risposte a livello circostanziato.

L'ascolto attivo è uno dei prerequisiti necessari per curare la qualità emotiva in una relazione interpersonale *one to one* poiché concorre ad elevare la comunicazione a dialogo, espressione interpersonale più nobile che si rivela come avvenimento *tra* le persone e *nelle* persone.

Una persona con bassa intelligenza emotiva fatica a sviluppare la fiducia, non riesce a gestire il vissuto emotivo e risulta poco credibile nella comunicazione. Per converso, una persona con alta intelligenza emotiva riesce a costruire rapporti diversificati e relazioni di qualità, ha una comunicazione non verbale coerente; tuttavia, rischia di non essere efficace nelle relazioni di aiuto laddove si sovraccarichi empaticamente (cfr. Thich Nhat Hanh 1997).

[18] La simulazione incarnata è il meccanismo funzionale alla base dell'attivazione dei neuroni specchio.

3.2. Intelligenze ecosistemiche

Le intelligenze ecosistemiche rappresentano il secondo livello del modello delle intelligenze relazionali e riguardano le relazioni tra la persona e l'ambiente. Si distinguono in intelligenza percettiva, inerente alle dinamiche nello spazio e in intelligenza coevolutiva, riferita invece alle dinamiche nel tempo.

Le due intelligenze ecosistemiche, se attivate in modo bilanciato e integrato, concorrono a creare le condizioni per connettersi con il futuro emergente (cfr. Scharmer 2018: 123-124) e favorire una spinta evolutiva in una data situazione. Contrariamente si rischia di appiattirsi in una condizione di conservazione dello *status quo*, controproducente per i sistemi complessi, o di fissazione sul presente con la messa in atto di comportamenti adattativi passivi. È vero anche che nell'investire eccessivamente sul futuro, valorizzando la creatività, l'innovazione e la visione, si corre il rischio di sganciarsi dal radicamento nel presente per poi risentirne in termini di efficacia e concretezza.

3.2.1. Intelligenza Percettiva

La percezione «è un'acquisizione psichica di informazioni» (Luhmann 1990: 635) molto importante nei sistemi complessi perché permette di introiettare una grande quantità di dati, seppur con ridotta precisione analitica, utilizzabili in modo simultaneo e veloce.

Effettivamente, il cervello non immagazzina le informazioni esatte, ma quelle utili ai suoi fini (cfr. Lotto 2017: 111). La natura umana non si è evoluta per cogliere l'esattezza delle cose, ma per sopravvivere alla ricerca di una normalità sia sul piano biologico che antropologico-sociologico trasformando in certezza tutto ciò che è incerto (cfr. *ivi*: 21; 83).

I processi sensoriali non consentono un accesso diretto alla realtà (*input-output*). Sebbene si abbia l'impressione che le percezioni colte dai sensi siano oggettive, avvengono per mediazioni e sono date dalle relazioni cerebrali che conferiscono senso alle informazioni percepite (cfr. *ivi*: 13-14)[19].

[19] Nel caso della percezione visiva, si tende a ritenere che l'informazione passi sequenzialmente dagli occhi al cervello. In realtà, l'informazione finale che giunge al cervello non è quella colta dalla retina (20%), ma è quella elaborata dal nucleo genicolato laterale (80%), una fitta rete di connessioni con altre aree del cervello; cfr. Varela et al. (1991: 121-123).

I meccanismi di percezione avvalorano il discorso sulla conoscenza incarnata (*embodied cognition*): la cognizione è strettamente dipendente dalla dimensione corporea e dalle capacità sensomotorie individuali. Tali capacità peraltro non sono solo il risultato del corredo genetico, ma sono fortemente plasmate da variabili biologiche, psicologiche e culturali (Varela et al. 1991: 206)[20].

Le informazioni che passano al cervello dai sensi sono colte attraverso un processo di differenziazione, di costante ricerca delle differenze in relazione ad un contesto che funge da riferimento (cfr. Simoncini-De Simone 2012: 100) e sono sempre prive di significato. È il cervello che costruisce il significato a partire dall'ecologia in cui opera (cfr. Lotto 2017: 88)[21]. La costruzione di senso avviene utilizzando le informazioni memorizzate nelle esperienze vissute, così come accade per l'empatia. Quindi tutte le nostre percezioni attuali sono una manifestazione diretta e fisiologica dei significati percettivi acquisiti nel passato (cfr. *ivi*: 76). Questo aspetto comprova che essere attivi nella vita, fare molte esperienze è «neurobiologicamente *necessario*» (*ivi*: 79, corsivo nel testo): a una quantità maggiore di esperienze corrisponde una gamma di risposte agli stimoli più ampia, dunque un'attività cerebrale (e cognitiva) più fluida e intensa che si traduce in una maggiore capacità di stare nel mondo.

Conoscere i meccanismi percettivi consente di diventare partecipanti attivi delle nostre percezioni e di essere capaci di modificarle e potenziarle. L'intelligenza percettiva è la capacità di riconoscere e descrivere le dinamiche che caratterizzano il contesto nel momento presente, nel *qui ed ora* (cfr. Simoncini-De Simone 2012: 100-102)[22]. Si sviluppa naturalmente attivando le proprie capacità senso-motorie, si esprime come metacompetenza nel momento in cui viene attivata in modo consapevole e si perfeziona allenando l'immaginazione e il pensiero visivo.

---

[20] Uno studio sui colori ha dimostrato che le categorie dei colori e le relative sfumature sono esperienziali e dipendono dalle strutture biologiche e culturali, ad esempio il bianco per gli eschimesi; cfr. Varela et al. (1991: 204).

[21] L'autore preferisce usare il termine «ecologia» piuttosto che «ambiente» perché ne esprime meglio l'aspetto dinamico.

[22] Si rende noto che gli studi sull'intelligenza percettiva, intesa come capacitazione, sono poco numerosi, il sistema percettivo è generalmente studiato sul fronte neuro-fisiologico.

L'immaginazione «è il mezzo per visualizzare, per rendere visibile ciò che la fantasia, l'invenzione e la creatività, pensano» (Munari 2017: 22). La percezione umana è talmente plastica che afferisce sia a stimoli fisici che immateriali, come i pensieri. A livello neurale, uno scenario immaginato attiva le stesse aree cerebrali di un analogo scenario reale coinvolgendo di riflesso anche il sistema percettivo. L'immaginazione, quindi, permette di creare percezioni e di orientare le azioni future sulla base delle percezioni stesse (cfr. Lotto 2017: 132). L'altro elemento che concorre ad accrescere l'intelligenza percettiva è il pensiero visivo, la forma di pensiero più ancestrale. Gli studi sulla memoria visiva confermano che l'uso delle immagini rinforza notevolmente l'acquisizione delle informazioni e l'apprendimento. Uno dei modi, forse quello più nobile, per allenare il pensiero visivo riguarda l'esperienza artistica, in tutte le sue forme e manifestazioni, smentendo la posizione dialettica secondo cui l'arte sia fuori dalla ragione, «nell'antinomia tra esperienza artistica e autocoscienza razionale» (Caneva 2008: 61).

La conoscenza del proprio personalissimo sistema percettivo non potrà che non avvenire esplorando, facendo esperienze. Un'intelligenza percettiva allenata agevola la comprensione del contesto nelle sue diramazioni locale e globale, facilita il livello di coerenza dell'azione con l'ambiente, valuta rischi e opportunità e trae benefici dalle attività di collaborazione e di rete. Al contrario, un basso grado di intelligenza percettiva aumenta il *gap* tra risultati attesi e raggiunti, provoca la tendenza alla semplificazione e all'osservazione monoprospettica della realtà, non coglie le possibilità di cambiamento e innovazione (cfr. Simoncini-De Simone 2012: 101). A parità di condizioni, tanto più ampia e allenata è l'intelligenza percettiva, tanto più sarà ampio l'orizzonte di possibilità.

3.2.2. Intelligenza Coevolutiva

Sulla base dei principi di complessità sopraesposti, il concetto di adattamento non è più soddisfacente ad esprimere il percorso evolutivo della specie umana, porta in sé il rischio di un'interpretazione deterministica e causale della relazione tra ambiente ed essere umano (causa: effetto =

ambiente: adattamento). Il cambio di visione richiede di pensare la storia naturale come una coevoluzione[23],

> *una codeterminazione fra organismi e ambienti*: anziché congelare lo *status quo* naturale in equilibri artefatti, occorre oggi immaginare un intreccio dinamico e creativo fra la specie umana e il pianeta (Bocchi - Ceruti 2004: 170).

«Sono il nostro essere, la nostra organizzazione, la nostra esistenza a rivelarsi integralmente eco-dipendenti» (Morin 2001: 233). I cosiddetti esseri eco-dipendenti si caratterizzano per la duplice identità: un'identità propria e un'identità di appartenenza, che li collega all'ambiente, il quale funge da elemento co-organizzatore e non semplicisticamente da scenario. Il processo di comunicazione tra individuo e ambiente diventa luogo di incontro e di scambio osmotico facendo sì che siano «l'*uno nell'altro*» (Morin 2001: 236, corsivo nel testo). Ne segue che comprendere il contesto è come comprendere un po' meglio se stessi e consente di compiere azioni qualitativamente e coevolutivamente più efficaci. Agire con efficacia nella complessità significa capire come evolvono diacronicamente le dinamiche del proprio ecosistema ed entrare in sintonia con *la danza che crea* (cfr. Ceruti 1989)[24] in divenire, favorendo azioni collettive eticamente orientate e movimenti tra il livello locale e quello globale.

Nella fisica, è possibile determinare come i comportamenti di singoli elementi possano dar luogo a un comportamento collettivo molto più complesso emergendo da semplici regole di interazione tra i singoli attori in modo assolutamente spontaneo e non dettato dall'alto (*swarm intelligence*). Gli studi sugli stormi, capitanati da Giorgio Parisi, confermano che l'interazione tra i membri avviene sempre con i più vicini (cfr. Parisi 2021: 9). Per far sì che l'azione locale abbia un effetto anche globale è necessario che si verifichi un altro postulato: *more is different* (cfr. Anderson 1972). Il passaggio dal locale al globale dipende dal raggiungimento di una soglia quantitativa di interazioni, non conoscibile *a priori*, tale da determinare l'emergere di una nuova situazione con proprietà nuove e proprie che si manifesta a livello globale.

[23] Il passaggio dalla concezione di adattamento a quella di coevoluzione non è stato lineare.

[24] L'espressione usata rievoca il titolo del libro.

Per agire in tal senso, è necessario sviluppare il pensiero ecologico e la presa di decisione (*decision making*). I sistemi ad alto tasso di incertezza e volatilità, non c'è spazio per ragionamenti analitici aprioristici. Occorre entrare nella logica della sperimentazione, dell'azione esplorativa (*probe*) necessaria per innescare nuovi apprendimenti e monitorare costantemente i *feedback* retroattivi, elementi informativi determinanti.

In definitiva, l'intelligenza coevolutiva può essere definita come

> la proprietà che emerge dall'attivazione della capacità di riconoscere, comprendere ed immaginare nel tempo l'evoluzione delle dinamiche collettive nei diversi livelli in cui è composto l'eco-sistema di cui si è parte (Simoncini-De Simone 2012: 102)[25].

Per generare senso, è importante essere prospettici, connettersi con il futuro emergente e immaginare cosa potrebbe accadere: «*le narrazioni che immaginiamo ci cambiano profondamente*» (Lotto 2017: 132, corsivo nel testo). Un passaggio necessario è allenarsi alla flessibilità che Bateson definisce «*potenziale non impegnato di cambiamento*» (Bateson, 2001: 542, corsivo nel testo).

Una buona intelligenza coevolutiva si esprime in capacità predittive e generative a sostegno delle aspirazioni collettive. Permette di comprendere le dinamiche dominanti, di simulare scenari e di abilitare contesti affinché le capacità di ciascuno possano fiorire. Tra le strategie, sceglie la «spinta gentile» (*nundging*), ossia l'arte di porre le persone a compiere scelte per il bene collettivo senza limitarne il libero arbitrio (cfr. Cravera 2021: 72). Una bassa intelligenza coevolutiva provoca un appiattimento sullo *status quo*, con il rischio di precludersi un cambiamento potenzialmente migliorativo.

Conclusioni

In ultima analisi, si può sostenere che la competenza è in sé un sistema complesso. Storicamente il concetto è stato affrontato all'interno dei confini disciplinari (cfr. Giunta 2015). La pedagogia oggi potrebbe assumere

[25] Nell'articolo citato, la quarta intelligenza è denominata «collettiva». Gli autori, successivamente alla data di pubblicazione dello stesso, hanno ripensato tale intelligenza in chiave ecologica, dando risalto al ruolo attivo del contesto nelle dinamiche umane, accogliendo il concetto di co-evoluzione.

> un ruolo di *regia* nel necessario *coordinamento dei contributi* [...]. Sotto la spinta della complessità [...] anche la pedagogia, evolve concettualmente da corpus chiuso a *sistema aperto* e va, a sua volta, a "fare sistema" con il circolo delle discipline interessate, in vario modo e vari livelli interpretativi, alla creazione di un *nuovo schema cognitivo transdisciplinare* della competenza di livello logico più alto (Giunta 2015: 229).

Studiare la competenza dal punto di vista della complessità, richiede primariamente l'attivazione di un dialogo interdisciplinare per aprire nuovi orizzonti. Il modello delle intelligenze relazionali si erge proprio su questo, attingendo dalle scienze positive e dalle scienze umane. Il passaggio dalle *soft skills* alle intelligenze relazionali mostra come la competenza si articoli tra l'*avere competenze* e l'*essere competente*.

Alla luce degli argomenti esposti, si può sostenere che il modello sia pedagogicamente valido perché, entrando nel processo di formazione della persona, mette in atto una visione della persona come *essere-in-relazione* e come *tèlos*, con il fine ultimo di prendersi cura della qualità delle relazioni umane per co-creare un futuro orientato al benessere[26] dell'umanità in armonia con l'ambiente verso un'*ecologia integrale* (cfr. Francesco 2015).

[26] Si specifica che per 'benessere' si intende l'*être bien* (essere bene) di Morin, riferito alla dimensione dell'essere, della qualità della vita che si esprime nello stare in compagnia di persone amate, nei momenti di sana convivialità, nel fare buone azioni, nella contemplazione della bellezza. Questa visione si contrappone a quella riduttiva e materialista in uso nella contemporaneità legata all'avere piuttosto che all'essere. Per approfondimenti, cfr. Morin (2015: 20-21); Fromm (2013).

Bibliografia

Alessandrini, Giuditta

(2014) La *pedagogia di Martha Nussbaum. Approccio alle capacità e sfide educative*, Franco Angeli, Milano.

Alessandrini, Giuditta

(2004) *Pedagogia delle risorse umane e delle organizzazioni*, Guerini, Milano.

Alessandrini Giuditta - De Natale Maria Luisa (a cura di)

(2015) *Il dibattito sulle competenze. Quale prospettiva pedagogica?*, Pensa Multimedia Editore, Lecce.

Anderson, Philip Warren

(1972) *More is different* in *Science*, 177/4047: 393-396.

Balboni, Paolo E.

(2013) "Il ruolo delle emozioni di studente e insegnante nel processo di apprendimento e insegnamento linguistico" in *EL.LE*, 2/I: 7-30.

Bateson, Gregory

(2001) *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi Edizioni, Milano.

Bay, Marco - Grzadziel, Dariusz - Pellerey, Michele

(2010) *Promuovere la crescita nelle competenze strategiche che hanno le loro radici nelle dimensioni morali e spirituali della persona. Rapporto di ricerca*, CNOSFAP.

Bellanca, Nicolò

(2018) *Le possibilità del futuro. Economia e politica dell'immaginario*, Rosenberg&Sellier, Torino.

Bocchi, Gianluca - Ceruti, Mauro

(2004) *Educazione e globalizzazione*, Raffaello Cortina Editore, 2004.

Cambi, Franco

(2004) *Saperi e competenze*, Laterza, Bari.

Caneva, Claudia

(2008) *Bellezza e persona. L'esperienza estetica come epifania dell'umano in Luigi Pareyson*, Armando editore, Roma.

Ceruti, Mauro

(1989) *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Feltrinelli, Milano.

Ciappei, Cristiano - Cinque Maria

(2014) *Soft skills per il governo dell'agire. La saggezza e le competenze prassico-pragmatiche*, Franco Angeli, Milano.

Consiglio dell'Unione Europea

(2018) *Raccomandazione del Consiglio del 22 maggio 2018 relativa alle competenze chiave per l'apprendimento permanente*.

Cravera, Alessandro

(2021) *Allenarsi alla complessità. Schemi cognitivi per decidere e agire in un mondo non ordinato*, EGEA, Milano.

Demetrio, Duccio-Fabbri, Donata

(1996) *Apprendere nelle organizzazioni. Proposte per la crescita in età adulta*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

Di Bernardo, Mirko

(2011) "Le nuove scoperte e il nuovo contesto della ricerca bio-medica", *Etica &Politica* XIII/II: 12-41.

Di Francesco, Gabriella

(2004) *Le competenze trasversali nell'ambito dei nuovi scenari del mercato del lavoro* in Alessandrini 2004: 149-160.

Ferrarotti, Franco

(2002) *Manuale di sociologia*, Edizioni Laterza, Roma-Bari.

Francesco

(2015) Lettera enciclica *Laudato Sì*.

Gallese, Vittorio

(2005) "La consonanza intenzionale: meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività", *Sistemi Intelligenti* 3: 353-382.

Gallese, Vittorio

(2007) "Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale: meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività", *Rivista di Psicoanalisi*., 53/I: 197-208.

Gardner, Howard

(2007) *Formae Mentis: saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano.

Giunta, Ines

(2015) *Le competenze tra specifico pedagogico e prospettiva sistemica* in Alessandrini G. - De Natale M. L. (a cura di) 2015: 225-250.

Goleman, Daniel

(1996) *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano.

Goleman, Daniel - Senge, Peter

(2019) *A scuola di futuro. Per un'educazione veramente moderna*, BUR – Rizzoli, Milano.

Lotto, Beau

(2017) *Percezioni. Come il cervello costruisce il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Luhmann, Niklas

(1990) *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna.

Magnoler, Patrizia

(2018) "The "transversal skills" in academic teaching practices", in *University education: quality, effectiveness, teacher training* 18/1: 111-124.

Morin, Edgar

(1977) *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano.

(1999) (sous la direction de), *Le défi du XXI siècle. Relier les connaissances*, Éditions du Seuil, Paris.

(2000) *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pens*iero, Raffaello Cortina Editore, San Giuliano Milanese.

(2001) *Il metodo 1. La natura della natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

(2002) *Il metodo 5. L'identità umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

(2015) *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Munari, Bruno

(2017) *Fantasia*, Laterza, Bari.

Panizzoli, Alessandro

(2019) *Psicologia della religione. Lineamenti, problematiche, prospettive essenziali*, Lateran University Press, Città del Vaticano.

Parisi, Giorgio

(2021) *In un volo di storni: le meraviglie dei sistemi complessi*, Rizzoli, Milano.

Rizzolatti, Giacomo - Sinigaglia, Corrado

(2006) *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Scharmer, Claus Otto

(2018) *Teoria U. I fondamentali. Principi e applicazioni*, Guerini Next, Milano, 2018.

Senge, Peter

(1990) *La quinta disciplina. L'arte e la pratica dell'apprendimento organizzativo*, Sperling&Kupfer Editori, Milano.

Siegel, Daniel J.

(1999) *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Simoncini, Dario - De Simone, Marinella

(2012) "Conflitto vs identità relazionale nel change management", *Sviluppo e organizzazione* 248: 47-57.

Thich Nhat Hanh,

(2017) *Insegnamenti sull'amore*, Neri Pozza Editori, Vicenza.

Tortolici, Concetta Beatrice

(2003) *Appartenenza, paura, vergogna. L'Io e l'Altro antropologico*, Monolite Editrice, Roma.

Varela, Francisco Javier – Thompson, Evan – Rosh, Eleanor

(1991) *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano.

Sitografia

< https://www.books.openedition.org/ >.

< https://www.cnos-fap.it/ >.

< https://www.complexityinstitute.it/ >.

< https://www.edizionicafoscari.unive.it/>.

<https://www.eur-lex.europa.eu/>.

< https://www.oaj.fupress.net/>.

< https://www.science.org/>.

< https://www.spiweb.it/>.

<https://www.vatican.va>.

SReF 1/1 (2024): 159-212

Psicologia e "religiosità" mafiosa: alla ricerca di un perché*

MICHELA MATTEUCCI†

Your own personal Jesus
Someone to hear your prayers [...]
Things on your chest
You need to confess
I will deliver
You know I'm a forgiver[3]
(Depeche Mode, Personal Jesus, 1989)

Entrare a far parte della mafia
equivale a convertirsi a una religione
(Giovanni Falcone, 1991)

Durante la mia adolescenza, in terza media, mi imbattei in un libro di narrativa intitolato: *Il coraggio di parlare*, di Gina Basso. Raccontava la storia di un ragazzino che vince la paura e l'omertà denunciando i traffici della 'ndrangheta nei quali si era involontariamente invischiato. Con tutto l'ingenuo entusiasmo dei miei 13 anni diventai di colpo una paladina dell'antimafia, cominciai a nutrirmi di letture che alimentavano il mio astio nei confronti di questa organizzazione criminale che schiacciava e opprimeva

* Estratto della Tesi di Licenza in Scienze Religiose dal titolo "Lineamenti di psicologia della "religiosità" mafiosa" discussa il 4 marzo 2019. Relatore ch.mo Prof. Alessandro Panizzoli.

† matteucci.m.scuola@gmail.com. Docente di religione cattolica presso l'I.C. Fanelli-Marini

3 Il tuo Gesù personale/ qualcuno che ascolti le tue preghiere / dalle cose nel tuo cuore / che hai bisogno di confessare / ti libererò / sai che sono uno che perdona.

un intero popolo, e a coltivare un profondo senso di ribellione nei confronti dell'atteggiamento omertoso. Promisi a me stessa che se mai avessi vissuto un'esperienza simile, avrei combattuto con tutte le forze e denunciato alle autorità ciò che stava accadendo.

C'era però qualcosa che a quell'età non comprendevo e che allarmava la mia coscienza di credente. Facevo parte della comunità parrocchiale sin dalla nascita e ne ero parte attiva all'interno di un gruppo giovanile, eppure non si parlava mai di questi argomenti.

Io, nel profondo, mi facevo tante domande: come mai la Chiesa non dice nulla in proposito? Perché non si proclama dagli altari, nelle omelie, quanto la mafia sia una piaga odiosa? Come è possibile che i boss uccisi vengano considerati dei martiri, tanto da far stampare per loro cinquemila copie dei "santini" commemorativi con frasi scelte dalla Bibbia (cfr. Coen 1988)? Che i rituali di iniziazione della 'ndrangheta si aprano con un'invocazione a San Michele Arcangelo e alla Santa Immacolata (cfr. Pantaleone 1991) e che i suoi adepti usino impunemente linguaggi religiosi[4]?

Crescendo, finalmente, cominciai a ottenere delle risposte a queste grandi domande. In realtà, a livello locale, degli interventi c'erano stati[5] ma restavano nell'ombra, avevano poca risonanza mediatica.

Avevo 16 anni quando furono uccisi i magistrati Giovanni Falcone e Paolo Borsellino, che erano naturalmente diventati i miei eroi, e questo avvenimento fu un duro colpo. Riusciva però a consolarmi il moto di reazione della società civile, sentivo che qualcosa stava veramente cambiando. Nella Chiesa però… ancora silenzio…

I primi segnali ci furono proprio negli anni Novanta. Un anno dopo gli attentati di Capaci e di Via d'Amelio sentii finalmente la voce di papa Wojtyla ad Agrigento, il 09 maggio 1993, innalzarsi forte contro la mafia[6]. Avevo 17 anni. Quelle parole ancora oggi provocano in me un moto di commozione e

[4] Nel 1987 durante una perquisizione nel covo del latitante Giuseppe Chilà venne ritrovato il codice di affiliazione alla "Santa" ('ndrangheta). Il giuramento di affiliazione era fatto nel nome di «Gaspare, Melchiorre e Baldassarre e di Nostro Signore Gesù Cristo che dalla terra morto risuscitò in cielo» (Prestipino-Pignatone 2012: 3).

[5] Vedi ad es., sin dal lontano 1916 ma ancora più esplicitamente nel 1975, la posizione della Conferenza Episcopale Calabra contro la 'ndrangheta: CEC, *L'episcopato calabro contro la mafia, disonorante piaga della società,* Leo, Reggio Calabria 1975.

[6] Parole pronunciate a braccio al termine della concelebrazione eucaristica nella valle dei templi di Agrigento (cfr. Giovanni Paolo II 1993).

orgoglio e quando le sentii per la prima volta in televisione ricordo bene di essermi alzata in piedi, di aver sentito qualche lacrima di emozione e rabbia venire giù e aver gridato: "Finalmente!". Non nascondo che i miei genitori mi fissarono con un po' di preoccupazione…

A distanza di anni ho concluso che molto probabilmente queste tematiche avevano pervaso i pensieri di un'intera generazione di cristiani e che la teologia e la gerarchia ecclesiastica fossero infine riusciti ad accogliere questo cambiamento di sensibilità.

Gli attentati a San Giovanni in Laterano e a San Giorgio in Velabro, il 28 luglio 1993, le morti di padre Pino Puglisi in settembre e di don Giuseppe Diana l'anno seguente, consolidarono in me la convinzione che si trattasse ormai di una guerra aperta ma nonostante la tristezza per la violenza e la morte che ne conseguirono, sentivo crescere in me la fierezza dell'appartenenza ad una Chiesa che aveva avuto il coraggio di schierarsi apertamente, e "dalla parte giusta", come dimostrava anche la nascita nel 1995 di *Libera*, l'associazione contro le mafie guidata da don Luigi Ciotti. A 18 anni naturalmente si è molto passionali ma continuo ad essere orgogliosa di quella scelta di campo da parte del successore di Pietro che segnò un punto di non ritorno.

C'è tuttavia qualcosa che - a venticinque anni di distanza - non cessa di turbarmi e che è alla base della scelta di questo argomento per la mia tesi di licenza in Scienze Religiose. Domande che ancora non trovano risposta:

- perché, nonostante la posizione ormai chiara e inequivocabile della Chiesa di fronte alla mafia, ancora oggi si legge di "inchini" durante le processioni davanti alle case dei potenti boss di mafia, 'ndrangheta o camorra;
- perché ancora si ritrovino feticci pseudo-religiosi nelle abitazioni di affiliati ai clan;
- perché si disquisisca ancora di fantomatiche "bibbie" utilizzate per trasmettere pizzini dai boss in carcere;
- perché, insomma, uomini dediti ad attività criminali che umiliano l'uomo, uomini d'onore che di onorevole non hanno nulla, che ricorrono a violente intimidazioni, ricatti, rappresaglie, pestaggi ed omicidi possano ancora oggi considerare se stessi "dei bravi cristiani".

Al di là del fatto che la stampa amplifichi queste notizie che di sicuro suscitano insieme clamore e scandalo, spesso mi chiedo se questa pseudo-alleanza sia destinata prima o poi ad esaurirsi, in considerazione del fatto che questa generazione di mafiosi - ormai anziani - è probabilmente cresciuta in un substrato culturale e religioso che è assai lontano da quello attuale.

Eppure il vissuto personale in un contesto che è quello di un municipio di Roma sciolto per infiltrazioni mafiose nel 2015 e commissariato per più di due anni mi fa concludere che, purtroppo, non è ancora così. Le notizie di cronaca, al di là del sensazionalismo giornalistico, continuano a proporci "esibizioni scenografiche", come quelle nel corso delle esequie "religiose" di Vittorio Casamonica a Roma ma anche la semplice quotidianità come insegnante e osservatrice attenta di questi fenomeni mostra come alcuni genitori, implicati e condannati per fatti di mafia ad Ostia Lido tengano molto che i figli ricevano i sacramenti dell'iniziazione cristiana[7] o proclamino la loro fede in Dio attraverso i social network appellandosi, se in carcere, ad una "giustizia divina", l'unica riconosciuta come autentica.

Se, come affermava Giovanni Falcone, «la mafia è un fenomeno umano e come tutti i fenomeni umani ha un principio, una sua evoluzione e avrà quindi anche una fine» (Falcone-Padovani 1992: 154) siamo costretti ad ammettere che questa "fine" non è al momento ancora giunta sebbene molto sia stato fatto e si continui a fare.

Resta da chiedersi se almeno si possa mettere la parola "fine" a quella paradossale commistione tra l'essere mafioso e l'essere cristiano.

L'ampia bibliografia sul nodo Chiesa-mafia mostra come l'argomento sia stato e continui ancora oggi ad essere analizzato e approfondito da diversi punti di vista (storico, antropologico, sociologico, teologico, pastorale ecc.).

Per rispondere però alle domande sulle reali motivazioni di una religiosità mafiosa ancora persistente, occorre a mio avviso andare alla ricerca delle radici di questa alleanza, non solo storicamente ma anche nel profondo del cuore dell'uomo e nella sua psiche, indagare più a fondo per tentare di comprenderne i meccanismi, chiarire i processi psichici che potrebbero spiegare questo fenomeno, e il contributo della Psicologia della

[7] M.F. ha celebrato la sua prima comunione il 01/05/2014; V.F. frequentava, nel momento in cui si scriveva, il catechismo.

Religione (in seguito: PdR) appare appropriato e forse poco esplorato. È il tentativo che si vorrebbe intraprendere con questo lavoro.

Un ultimo aspetto, non meno importante, è l'aver avvertito l'esigenza di trattare questa problematica in quanto insegnante, ed Insegnante di religione cattolica (in seguito: Idr), nel territorio di Roma (Ostia Lido), segnato in questi ultimi anni da episodi inquietanti.

2.1 La "mafia devota": il contributo delle diverse discipline e la PdR

La mafia devota è il titolo di un libro della sociologa Alessandra Dino. Il saggio descrive la "religiosità mafiosa" analizzando minuziosamente feste e processioni, riti di passaggio, funerali e matrimoni e spinge l'autrice e il lettore ad interrogarsi su «come sia possibile conciliare, o anche solo condividere, una scelta di vita contrassegnata dal sangue e dalla violenza, con la pratica religiosa, con il richiamo al messaggio evangelico, con la richiesta di un intervento di giustizia divina a sostegno proprio e o dei propri cari» (Dino 2008: 10).

Questa imbarazzante, a tratti inquietante e sicuramente "scomoda" commistione può essere indagata con approcci differenti: storico (ciò che si è fatto nel primo capitolo), sociologico (come Alessandra Dino) ma anche antropologico, teologico, psicologico ecc.

La PdR si pone lo scopo di analizzare «con metodi e strumenti psicologici, [...] ciò che di psichico vi è nella religione» e dunque si occupa del vissuto psichico «individuando, ad esempio, i fattori che condizionano l'insorgere e la strutturazione» (Aletti 1998) di una condotta religiosa. Per questo motivo si è scelto questo peculiare punto di vista, in quanto ciò che intendiamo portare alla luce ed analizzare sono principalmente le motivazioni che stanno alla base della nascita e dell'esistenza stessa di una "religiosità mafiosa". Con l'aiuto di questa disciplina potremmo dunque tentare di comprendere meglio «i fattori che la condizionano nel suo nascere, le motivazioni che l'attraversano, le intenzioni che la animano, gli aspetti percettivi, emotivi, affettivi, decisionali che la caratterizzano, i conflitti che ne compromettono lo sviluppo» (Milanesi-Aletti 1974: 11). La scelta di questa angolazione ci consentirà anche di evidenziare eventuali parallelismi tra le motivazioni alla base della nascita del sentimento religioso e dell'affiliazione ad un clan mafioso, punti di contatto e distinzioni ermeneutiche tra "valori"

mafiosi e cristiani e divergenze tra religiosità mafiosa e religiosità "matura". Tutto questo ci consentirà di considerare possibili risposte alle domande elencate nell'introduzione di questo lavoro.

1. *La psiche e la nascita del sentimento religioso*

Secondo Gordon W. Allport il processo di formazione del sentimento religioso nella psiche della persona è estremamente complesso, contrariamente alla semplicità con cui «adempie la propria funzione nell'economia della vita personale». In una suggestiva immagine paragona la religione ad «una luce bianca nella personalità che, sebbene vivida e semplice, è in effetto multicolore nella composizione» (Allport 1985: 55).

Per questo autore l'origine della religione andrebbe ricercata da una parte nella scoperta dei propri limiti da parte dell'uomo e nel conseguente disagio che ne deriva – radici più "emozionali": desiderio, temperamento, valori –; dall'altra nella tendenza dell'uomo all'intelligibilità e dunque a quella ricerca di un significato globale intorno al quale organizzare la propria esperienza quotidiana per dare alla propria esistenza una prospettiva unitaria e valida (cfr. Milanesi-Aletti 1974: 29) o, come la definisce lo stesso Allport, «una teoria dell'Essere in cui tutti i frammenti siano ordinati in modo significativo» (Allport 1968: 132) – radici più "cognitive", razionali, attinenti al pensiero. Entrambi questi aspetti sono per l'autore importanti fonti di conoscenza e non andrebbero considerati separatamente.

Analizzare il processo di formazione del sentimento religioso nella psiche della persona consente di indagare il motivo per il quale i membri di un clan potrebbero non avvertire contraddizione o incoerenza tra l'appartenenza mafiosa[8] e la professione di una religione.

Prendendo in considerazione, ad esempio, le due "radici" cui Allport fa riferimento, non è difficile constatare come un'organizzazione ben strutturata, come quella mafiosa, si possa presentare come una risposta a questi due bisogni: da una parte accoglie infatti l'esperienza del disagio per il limite umano, garantendo all'individuo "protezione"; dall'altra propone una

[8] In questo capitolo intendiamo con questo termine una persona appartenente alla mafia, alla camorra, alla 'ndrangheta o altre organizzazioni similari.

prospettiva globale di vita che è sicuramente ben definita, strutturata e risponde a determinati "valori".

Naturalmente è chiaro come la cosiddetta "protezione" sia garantita fino al punto in cui si resti all'interno della cosca e se ne rispettino le rigide regole, oppure fino al punto in cui questo collima con l'interesse dei boss stessi. Abbiamo mostrato nella ricostruzione storica con quale facilità si "eliminino" membri del proprio clan anche senza evidenti violazioni[9].

È altrettanto evidente come i "valori" che orientano la visione mafiosa dell'esistenza, pur portando lo stesso "nome", assumano una valenza ermeneutica assai diversa da quelli usati in ambito cristiano. Pensiamo, a titolo di esempio, al nome che assume la Camorra: "Società dell'umiltà" e alle parole di Mons. Montalbetti che biasima una distorsione del reale significato della parola "onore".

Eppure, a livello psichico, è come se la dinamica che consente lo sviluppo di un sentimento religioso fosse la stessa che rischia di far precipitare l'individuo in un sistema mortificante della libertà propria ed altrui. Tale dinamica fa evidentemente leva sui medesimi meccanismi.

Tornando ad Allport, il reale significato di un comportamento non andrebbe ricercato limitandosi alle motivazioni psico-biologiche o psico-sociali che lo hanno originato ma piuttosto riferendosi a quelle di livello psico-esistenziale che sostengono quel comportamento successivamente, in quanto a suo parere le motivazioni subiscono con l'evoluzione della personalità, e dunque con gli stadi di sviluppo più avanzati, una profonda trasformazione. Questa interpretazione, detta *autonomia funzionale dei bisogni,* se applicata alla nascita della religione consente ad Allport di superare un'interpretazione che in passato aveva concentrato la propria attenzione esclusivamente all'infanzia, individuando proprio in un infantilismo fissato e regredito (alla base delle teorie freudiane) il nodo della questione.

Egli afferma invece che la religione emerge nel soggetto nel corso della crescita e si mostra dunque interessato alla religiosità adulta, post-pubertà, studiando come essa si manifesti nelle persone "equilibrate e riuscite" ossia nelle persone "normali" e non in ambito patologico.

[9] È il caso, come visto, di Salvatore Lupo Leale, eliminato con il beneplacito del padrino delle sue figlie.

In più egli assegna alla condotta religiosa una funzione molto importante, quella di costituire un fattore propulsivo della personalità, in quanto canalizza i bisogni di rapporto intenzionale e significativo che ciascuno sperimenta nella vita, e dunque può diventare fattore di sanità mentale.

Ribalta dunque il pregiudizio scientista che predominava a quel tempo, secondo cui la condotta religiosa sarebbe tipica delle personalità incomplete, immature e patologiche (cfr. Milanesi-Aletti 1974: 29-30).

Oltretutto, affermando anche la sua "intenzione propulsiva", Allport assegna evidentemente particolare importanza alle componenti cognitive, implicite nel processo di comprensione intenzionale dell'universo, respingendo così un altro pregiudizio psicoanalitico che legava a fattori affettivi e per lo più inconsci l'origine della religiosità.

Riassumendo, ecco come Allport definisce il sentimento religioso:

> Non si tratta semplicemente di un atteggiamento di dipendenza o di un rivivere situazioni tipiche della famiglia o dell'ambiente culturale in genere. Né il sentimento religioso è semplicemente una forma di difesa contro il timore o un sistema di credenze costruito esclusivamente in termini razionali. Ognuna di queste formule è troppo parziale. Nella sua maturità, il sentimento religioso è la sintesi di questi e di molti altri fattori, costituenti tutti un atteggiamento comprensivo la cui funzione *è di porre in relazione significativamente l'individuo con la totalità dell'Essere* (Allport 1968: 132-133).

Naturalmente la religiosità alla quale abbiamo fin qui fatto riferimento è quella definita da Allport "religione interiore o intrinseca". È solo questa, infatti che può essere "maturante e propulsiva" per l'individuo e fattore di equilibrio psichico, al contrario di quella detta "esteriore o estrinseca" che riprenderemo a breve per analizzarne le somiglianze rispetto agli esempi di religiosità mafiosa che andremo a presentare.

C'è da fare un breve inciso sul rapporto tra sanità mentale e mondo della mafia. È stato anche grazie alla richiesta di aiuto, a partire dalla fine degli anni Novanta, di centinaia di persone immerse in una transcultura mafiosa che si sono rivolte a psicoterapeuti o a servizi psichiatrici (cfr. Lo Verso et al. 2007: 11), che la comprensione del mondo mafioso si è

approfondita in questi anni, contribuendo a costruire una strada verso il "superamento" di questo mondo.

Queste persone, in un momento di crisi del "sistema mafia", grazie ai duri colpi inflitti dallo Stato, hanno iniziato ad avvertire il conflitto tra un mondo "possibile" e uno chiuso nei rigidi e omertosi schemi del *sentire mafioso*[10] e del *pensare mafioso*[11] e questo è sfociato in alcuni casi in psicosi e malattia. Per la sociologa Renate Siebert, al di là della tragicità di determinate "manifestazioni del disagio" (problemi di droga, di ribellione, di atteggiamenti violenti), tutto questo è estremamente positivo perché all'antitesi di quella «anestetizzazione dei sentimenti e delle emozioni» che caratterizza il mondo mafioso, ove c'è conflitto c'è vita e vitalità perché esso può divenire occasione e spazio di guarigione e di scelta libera (cfr. Lo Verso-Lo Coco 2003: 11; 15).

Tornando ora ad Allport, la religione emerge nell'individuo nel corso del suo sviluppo, della sua crescita come persona e alla fine del processo di formazione sarà derivata da una molteplicità di fattori e da una serie di desideri.

Infatti, come naturale contraltare ai bisogni dell'uomo, derivanti dai propri limiti, Allport afferma che tutta la vita orbita necessariamente attorno al desiderio ed è illuminante il fatto che nei momenti più critici dell'esistenza, quando c'è un maggior desiderio (di qualsiasi cosa: casa, salute, cibo, lavoro, relazioni, sicurezza ecc.) la consapevolezza religiosa si fa sovente più acuta. Passato il momento di necessità la persona può "lasciare in letargo" il proprio sentimento religioso oppure trasformare il proprio dialogo e rapporto con Dio rendendolo più intenso e personale.

È interessante analizzare, nel modo in cui lo fa Allport, questi desideri soprattutto perché a suo parere gli attributi divini si conformerebbero proprio ai bisogni e, dunque, ai desideri.

a) In primis egli elenca quelli fondamentali, ossia le necessità corporee, che si riferiscono al cibo, all'acqua, alla dimora e anche alla gestione della paura. In molti soggetti il sentimento religioso riemerge quasi d'improvviso quando la vita diventa precaria ed il pericolo sembra incombere. La richiesta di una qualche forma di rassicurazione è una risposta spontanea

[10] Sul concetto di "sentire mafioso" che sarà ripreso più avanti cfr. Di Maria (1998: 7).
[11] Sul concetto di "pensare mafioso" che sarà ripreso più avanti cfr. Fiore (1997: 26-27).

all'insicurezza e dunque, seppure indirettamente, questi desideri possono alimentare il sentimento religioso.

b) Oltre a questo tipo di desideri, soggettivi e personali, che sono di natura organica, e che abbiamo in comune con la vita animale, ne esistono però altri, di ordine "psicogenico" che sono oggettivati nei valori che si ricercano. Si riferiscono alla Verità, al Bene, al Bello e l'inquietudine interiore che si prova nel cercare soddisfazione a questo tipo di desideri è molto più complessa di quella riferita ai bisogni "corporei".

c) Altri aspetti che concorrono alla costituzione del sentimento religioso sono il temperamento di base e la capacità mentale dell'individuo. L'accostamento alla religione, le preferenze teologiche e ritualistiche sono sensibilmente diverse secondo Allport a seconda di questi fattori: una personalità melanconica o, al contrario, una ottimistica, euforica, avranno due approcci radicalmente differenti nei confronti della religione.

d) Un ultimo aspetto costitutivo è la tendenza alla ricerca di un significato cui si faceva riferimento. Il sentimento religioso possiede un valore esplicativo e le religioni offrono una visione del mondo serena e coerente, seppure, in talune difficoltà l'individuo possa far riferimento ad una singola parte e non all'intero sistema.

Mentre questi quattro aspetti «predispongono i fili che vanno ad intrecciarsi nel modello religioso soggettivo» (Allport 1968: 74) ci sono naturalmente da considerare ulteriori due fattori - culturali ed ambientali - poiché «l'individuo non può esimersi dal rispecchiare il modello culturale offertogli come guida al suo sviluppo» (*ivi*: 78).

Andiamo ora a riflettere in parallelo sulle organizzazioni mafiose.

a) Abbiamo visto nel capitolo precedente come molto spesso, in contesti in cui lo Stato si rivela poco incisivo e non riesce a provvedere efficacemente alle necessità primarie della popolazione, gli abitanti ricerchino altri punti di riferimento, trovandoli nella "rete" mafiosa che garantisce lavoro, sostegno economico alle famiglie dei carcerati, abitazione cibo e acqua se necessario, protezione e controllo del territorio:

> [*Michele Zaza*:] sono 700.000 le persone che vivono di contrabbando, che per Napoli è [...] come la Fiat per Torino. Qualcuno mi ha chiamato l'Agnelli di Napoli [...] questa città dovrebbe ringraziare [gli] uomini che organizzano le [...] navi cariche di sigarette e quindi fermano la delinquenza, (Figurato-Marolda 1981: 213).

> [*Raffaele Cutolo*:] Se prendete le statistiche del 1978-1979, in Campania, quando io stavo fuori [dal carcere, NDA], sono successi [...] venti omicidi [...] dopo il mio arresto, cento omicidi: con il totale isolamento [...] trecento. Quindi [...] a modo mio, mantenevo l'ordine. Ecco io sono la reincarnazione delle pagine più gloriose della storia napoletana, [...] distribuisco la giustizia, sono il vero giudice che toglie agli strozzini e dà ai poveri (De Rosa 2001: 54-70).

Accettare questo tipo di aiuto significa naturalmente scendere a patti con l'illegalità e vivere di compromessi ma è innegabile che l'organizzazione mafiosa abbia per tanto tempo risposto a questo tipo di bisogni.

b) Abbiamo anche visto come da sempre le organizzazioni mafiose si siano profuse negli sforzi per nobilitare le proprie origini e le ragioni stesse della propria esistenza, attraverso la diffusione di miti e leggende legate a figure eroiche o all'invocazione della protezione di Dio, di Maria, o dei Santi nelle cerimonie di affiliazione. Tutto questo incontra e soddisfa in qualche modo anche l'anelito al Vero, al Bene e al Bello che Allport chiama "desideri psicogenici". Si sta ragionando per forzature, ed è scontato che non ci sia niente di "vero", "buono" o "bello" nell'appartenenza mafiosa ma ciò che ci interessa è la percezione che gli affiliati ne hanno: «Il rituale è bello in tutte le sue cose: [....] È quello che ti fa», dice Onofrio Garcea[12]; «Ero eccitato, ma nello stesso tempo cosciente che, dopo, la mia vita sarebbe cambiata in meglio», sostiene Francesco Fonti nel suo interrogatorio, raccontando la sua iniziazione[13].

c) L'organizzazione mafiosa si fa senza dubbio latrice di una visione del mondo - seppure distorta - e di un sistema che al suo interno è coerente - seppure crudele e impietoso, secondo le dinamiche tipiche dell'atteggiamento fondamentalistico che non si avvale certo del contributo della ragione critica né dell'analisi del *proprium* religioso.

Secondo Allport le caratteristiche, le qualità della divinità si conformano ai desideri e ai bisogni dei diversi individui o, persino, nello stesso individuo in diversi periodi cronologici che, in un determinato

[12] Conversazione intercettata il 28 febbraio 2010, cit. in Gratteri-Nicaso (2014: 39).

[13] Memoriale consegnato ai magistrati della DDA di Milano nel 2011, cit. in Gratteri-Nicaso (2014: 41).

momento, può avvertirne taluni come preponderanti, più urgenti rispetto agli altri:

> Talvolta s'insiste sull'attributo della forza; Dio è onnipotente, il creatore, colui che sa sedare le tempeste; i cieli proclamano la sua gloria. Talvolta è la fonte della sicurezza e della possanza, un aiuto sempre presente nel tempo dell'afflizione. Spesso è perfezione cosmica, da venerare nella bellezza della santità. Quando abbiamo bisogno d'affetto, Dio è amore, conoscenza, l'onnisciente; occorrendoci il conforto, è il dispensatore della pace che trascende ogni comprensione. Quando abbiamo peccato, è il Redentore; quando necessitiamo di guida, è lo Spirito Santo (Allport 1968: 57).

Di tutto questo raramente l'individuo è consapevole poiché avviene a livello germinale, nella fase di formazione del sentimento religioso, fase che dovrà essere superata pena il ristagno in una religiosità che Allport definisce "estrinseca". Ma prima di addentrarci nella descrizione di questo secondo tipo di religiosità proviamo per un istante a dare uno sguardo ai bisogni, ai desideri che configurano un'immagine di Dio piuttosto che un'altra: è chiaro che in un certo senso l'affiliazione mafiosa risponde, anche se in modo distorto, a qualcuno di essi.

a) *Il boss, Dio da venerare* - Il boss incarna, nell'immaginario degli affiliati, un Dio onnipotente e possente che risponde al bisogno di sicurezza e di forza. Sono numerose le testimonianze che dimostrano in primo luogo come i padrini siano circondati da un'aurea di venerazione quasi fideistica:

> Antonino Mangano, capo della famiglia mafiosa di Brancaccio [...] era circondato da una devozione e da un rispetto quasi religioso [...] era stato soprannominato "U Signuri", proprio perché [...] aveva il potere di poter salvare le persone e poterle ammazzare (Dino 2008: 74).

Salvatore Fragapane, temibile uomo d'onore, nel 1997 partecipa ai funerali del fratello Leonardo e i carabinieri si stupiscono del fatto che «le persone lo salutavano con venerazione [...] la gente gli mandava baci all'indirizzo delle mani» (Dino 2008: 94).

E non si tratta, purtroppo, del retaggio di un lontano passato, se nel gennaio 2018 sui muri di Firenze è apparsa la scritta "Santo subito" sotto l'immagine, realizzata a graffito, di Totò Riina, morto due mesi prima (cfr.

Romano 2018). Per finire, forse il più importante dei superlatitanti che manca all'appello[14], Matteo Messina Denaro:

> non è un ricercato come tanti altri, seppure latitante da quasi vent'anni. Qui molti lo amano. Nella valle del Belice, [...] un numero non trascurabile di persone nutre verso questo signore, condannato per stragi e omicidi, una vera e propria venerazione (Aa. Vv. 2013: 16).

b) *Io sono Dio. Che Dio mi protegga* – In seconda istanza, i boss in una esasperata *ipertrofia dell'Io* (cfr. Lo Verso et al. 2007: 139), comune a tutti gli "uomini d'onore", si proclamano essi stessi degli dei, percependosi tali proprio in virtù del fatto che possono, con una sola parola, sentenziare la vita o la morte di un essere umano:

> Ad Antonio Calvaruso che gli chiede di risparmiare la vita di un suo conoscente di cui è stata decisa l'uccisione, Leoluca Bagarella risponde [...]: "non ti devi permettere mai più di fare certi tipi di affermazioni su dei soggetti che io ti dico devono essere eliminati... perché qua, se c'è un Dio quello sono io... ho il potere di togliere e di dare la vita"[15].

Nonostante questa auto-proclamazione, che porrebbe apparentemente il boss e l'organizzazione in una situazione "concorrenziale" rispetto a Dio, in realtà questo non avviene. La concorrenza, la pretesa di essere "alternativi", avviene piuttosto nei confronti dello Stato ma non di Dio, che viene sovente invocato dai boss a protezione di se stesso, della propria famiglia e dei vari "covi" o bunker nei quali si nasconde nella latitanza:

> Nel bunker di Gregorio Bellocco [...] i carabinieri del ROS trovano [...] in alto una scritta: "Dio proteggi me e questo bunker". Gli inquirenti trovano anche una poesia, nella quale il pericoloso boss di Rosarno racconta la sua rocambolesca fuga, durante un blitz dei carabinieri nel 2003. "Cercai aiuto al Signore" scrive Bellocco "che dal cielo mi

[14] Al momento in cui si scriveva. Nel frattempo, il boss è stato catturato, il 16 gennaio 2023, ed è deceduto il 25 settembre dello stesso anno. A riprova di quanto si sosteneva nel testo, la cattura avvenne proprio nella sua Sicilia, dove godeva evidentemente di una solida rete di protezione.

[15] Tribunale di Palermo Corte d'Assise seconda sezione proc Pen n 3/97 rgt a carico di Bagarella Leoluca + 66, udienza del 02 gennaio 1998, cit. in Dino (2008: 76).

> illuminava un sentiero / il tempo faceva acqua a non finire / così mi sono potuto salvare"[16].

È chiara la valenza superstiziosa, quasi apotropaica di queste invocazioni e anche la poesia rivela l'ingenuità nell'attribuire ad un fenomeno atmosferico, la pioggia, la volontà divina che impedisce la cattura del boss.

c) *Giustizia divina e giustizia terrena* - Terza caratteristica che molto spesso viene sostenuta da appartenenti alle organizzazioni mafiose è che solamente Dio sia il vero, unico ed autentico arbitro dei fatti umani, ancora una volta contrapponendolo alla giustizia dello Stato, sempre considerata iniqua da chi ne rimane "vittima": «Voi state giudicando degli onesti galantuomini che i carabinieri e la polizia hanno denunciato per capriccio»[17]. «"Solo Dio è il vero giudice" scrivono sui muri delle celle» (Gratteri-Nicaso 2014: 24)[18].

A volte questa presunta distinzione tra giustizia divina e terrena viene ribadita anche per biasimare i comportamenti di alcuni sacerdoti "dalla schiena dritta":

> [*Antonio Alvaro, figlio del boss di Sinopoli Domenico, a don Pino de Masi che aveva negato l'accesso della salma del padre in Chiesa*:] Egr. don Pino il suo comportamento è stato sicuramente contraddittorio con la sua carica ecclesiastica e sicuramente spinge me *da cattolico praticante* a *credere sempre più in Dio piuttosto che agli uomini* che lo devono rappresentare su questa terra. Concludo queste mie riflessioni dicendo che *la giustizia divina e quella terrena sono per fortuna due cose distinte e separate* e che la Chiesa dovrebbe accogliere a braccia aperte tutti quelli che si rivolgono a lei e non sbattere loro la porta in faccia specie in un momento di dolore e sconforto come appunto la morte di un genitore (*ivi*: 74).

---

[16] Direzione distrettuale antimafia Reggio Calabria, Inchiesta Pettirosso, luglio 2010, cit. in Gratteri-Nicaso (2014: 19).

[17] Lettera anonima da Palermo indirizzata a Vincenzo Stea, presidente della prima sezione della Corte d'assise di Bari, giunta in aula all'ultima udienza del processo del 1969. La lettera prosegue con delle minacce esplicite. Il processo si concluderà con 64 assoluzioni.

[18] Gli autori autori proseguono: «un rapporto conciliante, quello tra la parola di Dio e la lupara, che va avanti per decenni, nella convinzione che ci sia una giustizia divina diversa da quella terrena. [...]Quello che dicono di amare è un Dio che tollera, che comprende. Per gli 'ndranghetisti il peccato più grande non è l'omicidio, ma la delazione, lo stesso peccato che attribuiscono a Giuda» (*ibidem*).

Questa non è stata nella storia, purtroppo, una prerogativa dei mafiosi. Anche dei sacerdoti hanno utilizzato quella che di per sé è sacrosanta verità (e cioè che il giudizio appartiene a Dio) per evitare il giudizio morale immediato e dovuto su personaggi dall'operato tutt'altro che limpido: «È morto un uomo buono» proclama il sacerdote dall'altare durante i funerali del capobastone della Locride Antonio Macrì nella chiesa di Ss.Maria di Porto Salvo, «un uomo stimato e benvoluto da tutti» (*ivi*: 68).

«Solo la giustizia divina non sbaglia ed a questa nessuno può sottrarsi o raccontare il falso; quella terrena no, può commettere grandi errori» (Dino 2008: 94), spiegava nell'omelia il parroco della chiesa di Maria Santissima del Carmelo a Croceverde, durante il funerale di un personaggio già condannato per associazione mafiosa.

d) *Esecutori della volontà divina* - Tra mafiosi che si considerano Dio e mafiosi che lo invocano a protezione o come detentore dell'unica giustizia, esiste poi una quarta sfaccettatura: i mafiosi che vengono considerati o si sentono "investiti" da Dio per attuare la sua volontà, anche in virtù di quanto si affermava prima (la capacità di rispondere ai bisogni "primari" della popolazione):

> ai capi delle varie famiglie mafiose veniva attribuito un ruolo salvifico di mediazione della volontà e della giustizia divina, in un contesto storico e sociale caratterizzato dalla miseria e dell'analfabetismo, in cui all'assenza o alla nequizia dello Stato [...] suppliva una forma di equità primitiva e populista ispirata alle contingenze del momento, imposta con la minaccia e la violenza mafiosa (*ivi*: 13).

Questa sorta di "investitura divina" è usata strumentalmente e in modo propagandistico per giustificare ogni genere di violenza, persino l'omicidio:

> In un piccolo paese dell'entroterra palermitano si racconta ancora [...] del capomafia che negli anni del dopoguerra, incontrando nella piazza affollata un malvivente accusato di aver recato violenza a una vedova e alla figlioletta dodicenne, gli rivolgeva contro l'arma da fuoco gridando : ti uccido davanti a Dio, quasi a voler ricordare a tutti i presenti che a quell'atto solenne [egli] attribuiva il valore istituzionale e sacro di giustizia divina (*ivi*: 14).

Naturalmente tutto questo assume una valenza fondamentale, perché - come afferma Alessandra Dino - «se il mafioso ritiene di incarnare un essere

superiore, se egli ritiene di attingere legittimazione perfino dalla Chiesa e da Dio, allora riterrà anche che le sue decisioni siano sicuramente giuste e indiscutibili. A questo punto, anche la violenza omicida troverà la sua legittimazione presentandosi come mezzo, estremo ma necessario, per esercitare la giustizia mafiosa e la giustizia divina. In questo panorama sono compatibili – in quanto legate all'arbitro indiscutibile del capo riconosciuto – sia la regola, sia la sua violazione» (*ivi*: 70).

Finora abbiamo visto l'apparente convergenza tra ciò che un'organizzazione mafiosa pretende di offrire ed alcuni bisogni dell'uomo e le relative caratteristiche della divinità che incontrano quei bisogni in parallelo a quelle dei clan.

È molto importante a questo punto approfondire la fondamentale distinzione – già accennata – che esiste nel pensiero di Allport tra "religione interiore o intrinseca" e "religione estrinseca".

Questa seconda tipologia è strettamente correlata ai bisogni infantili di difesa, conforto, sicurezza e si ripiega su concezioni utilitaristiche, è connotata da un forte pregiudizio etnocentrico (quindi esclude quanti non vi appartengono) ed è infine sostanzialmente "chiusa", "funziona" all'interno dello psichismo dell'individuo in chiave di conservazione della struttura ma non avverte oppure decide di ignorare la tensione alla trascendenza di sé, tipica invece della religiosità interiore o intrinseca che può costituire per Allport quella molla "propulsiva" per la personalità dell'individuo. Come già detto infatti una religiosità intrinseca è aperta alle questioni esistenziali, si pone in un atteggiamento di ricerca e sa fare autocritica, è dunque aperta al cambiamento, umanitaria, contraria ai pregiudizi e consente di maturare quella tensione che diventa fattore propulsivo della personalità e può favorire un equilibrio, anche mentale, nella persona.

La religione estrinseca al contrario, essendo sostanzialmente una religione di convenienza, superficiale nella fede e nelle credenze, non ha in sé un proprio valore perché costituisce uno strumento per altri scopi, è un mezzo per altri fini asservita a bisogni personali e sociali (cfr. Allport 1966: 447-457; Milanesi-Aletti 1974: 31).

Sembra utile, a questo punto, riportare uno schema riassuntivo delle caratteristiche delle due forme di sentimento religioso sopra descritte, elaborato da Allport in collaborazione con i suoi studenti anche in lavori

successivi, cui si aggiunge per completezza la cosiddetta "religione di ricerca" (*quest*), introdotta dagli autori Ralph Wilbur Hood e altri, seguendo lo studio dello psicologo sociale Charles Daniel Batson.

Quest'ultimo, insieme ai suoi collaboratori, ha anche messo a punto una Scala di Misurazione della Ricerca (*Quest scale*: Batson e Schoenrade, 1991).

Il concetto di "religione di ricerca" si è mostrato utile per confermare le misurazioni della religione intrinseca e individuarne l'autenticità e la tabella che segue è ancora oggi di grande attualità e di stimolo per la ricerca (cfr. Panizzoli 2019: 110):

Caratteristiche degli orientamenti: intrinseco, estrinseco e di ricerca

Religione intrinseca	**Religione estrinseca**	**Religione di ricerca (*quest)***
Ricca di devozione e di un forte impegno personale; universalista; caratterizzata da uno spiccato amore per il prossimo	È una religione di convenienza, alla quale viene fatto appello nei momenti di crisi e di bisogno	Pronta a fronteggiare le questioni esistenziali; non riduce la complessità della vita; non si accontenta delle risposte tradizionali, ma cerca "la verità"
Disinteressata, altruista, umanitaria	Etnocentrica, esclusivista, ristretta al proprio ambito; sciovinista, provinciale	Alla sua base può esservi un conflitto interiore che prelude ad un'adesione alla religione intrinseca
Permea la vita di tutti i giorni, riempiendola di significato	Opportunista, non integrata nella vita quotidiana	È improntata all'autocritica
La fede assume un significato estremo come bene finale, valore supremo, risposta ultima	La fede e le credenze sono superficiali; le credenze vengono accettate in modo selettivo	Ha una considerazione positiva del dubbio religioso
Vede gli altri nel loro valore di individui	Utilitarista, è un mezzo per altri fini, asservita ad altri bisogni personali e sociali	Aperta al cambiamento
Conferisce elevata autostima	Considera gli uomini in termini di categorie sociali (sesso, età, condizione socioeconomica)	Si rapporta a principi morali

Considera Dio clemente e pieno d'amore	Conferisce un'autostima ridotta o confusa	Contraria ai pregiudizi, umanitaria
Aperta ad intense esperienze religiose; concepisce positivamente la morte	Considera Dio severo e castigatore	Può riflettere conflitti ed ansie più generali, che si rivelano però costruttivi
Conferisce senso di potere e di competenza	Ha una visione negativa della morte; è caratterizzata da sentimenti di impotenza e dalla convinzione che vi sia un controllo esterno	
Contraria ai pregiudizi		

Ci sembra di poter affermare, dalla ricostruzione storica e dagli esempi presentati, che la religiosità mafiosa sia da collocare senza alcun dubbio nella colonna centrale della tabella, ossia nella categoria della religiosità esteriore o estrinseca, una religiosità che è rimasta strettamente collegata ai bisogni che conformano una determinata immagine di Dio e che dunque sostiene fondamentalmente: "Dio è esattamente quanto io asserisco che sia".

Ecco perché abbiamo aperto questo capitolo con la citazione di una canzone dei Depeche Mode "*My own personal Jesus*": la religiosità mafiosa rivolge il proprio culto (la propria adorazione) ad un Dio su misura, personale, privato, modellato a propria immagine e somiglianza (e non viceversa, come dovrebbe essere). Un Dio senza dubbio molto comodo, che "ci ascolta e ci perdona" a prescindere da ciò che abbiamo commesso, quando ne abbiamo bisogno. Si tratta di una religiosità che è rimasta a livello germinale, una religiosità immatura, che non ha fatto quel percorso che consente di dire invece "Dio è" e non "Dio è chi dico che sia". Torneremo nei paragrafi successivi sulla descrizione, per Allport, del sentimento religioso maturo.

2. Le funzioni della religione

Secondo Thomas O'Dea la religione assolve complessivamente sei funzioni positive rispetto alla maturazione psichica e spirituale dei suoi membri: 1. funzione di sostegno, consolazione, senso di riconciliazione; 2. funzione sacerdotale; 3. funzione normativa; 4. funzione profetica; 5.

funzioni d'identità; 6. funzioni pedagogiche e psicologiche (cfr. O'Dea 1968: 29-31).

Allo stesso modo, un'organizzazione criminale strutturata come la mafia può paradossalmente fornire risposta a queste esigenze, ponendosi come alternativa alla religione ma non in diretto contrasto con essa, anzi fagocitandone le funzioni positive distorcendole a proprio uso e consumo come strumento di potere sulla persona.

Per O'Dea la religione svolge una *funzione di sostegno*, offre infatti sicurezza e punti di riferimento che sostengono il peso della complessità e della velocità dei cambiamenti e il senso di smarrimento che talvolta ne deriva. In modo simile questo avviene per l'affiliato all'interno di un'organizzazione gerarchicamente strutturata, potente e che si percepisce come latrice di protezione, per sé e persino per i propri familiari, finché le si resta fedeli. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente le organizzazioni malavitose sono concretamente in grado di fornire questo supporto assolvendo ad una delle sei funzioni positive proprie della religione.

La paradossalità, se si pensa alla ferocia con cui le cosche hanno punito e continuano a punire chi non si attiene alle regole dell'organizzazione o - per ritorsione - i propri cari, non viene avvertita se non come garanzia di "rispetto delle regole". Ciò può avvenire in modo particolare in un contesto contemporaneo, «in cui i valori tendono a scomparire, si potrebbe [...] pensare che le rigide regole della mafia offrano una soluzione, una scappatoia non priva apparentemente di dignità» (Falcone-Padovani 1992: 17).

La religione, per O'Dea, offre "un senso di identità al gruppo" (*funzione di identità*) che viene celebrato e rinforzato attraverso il culto. Nell'affiliazione mafiosa si soddisfa sicuramente e pienamente questo bisogno di identità. Una frase di Francesco Marino Mannoia è esemplare in questo ambito: «Voi giudici siete convinti che uno diventi uomo d'onore per i soldi... Non avete capito niente e non potrete mai capirlo. Sa perché io sono diventato uomo d'onore? Perché prima ero *nuddu ammiscatu cu niente*» ("nessuno riempito di niente"; Lo Verso 1998: 80). È chiaro come l'organizzazione accolga questa richiesta di un'identità forte che consente di sfuggire all'assenza di un punto di riferimento interno, al «male oscuro [...del]la dispersione del Sé» (*ibidem*). Evidentemente, come argomenta ancora Roberto Scarpinato:

> Cosa Nostra ha riempito per molti un vuoto, dando risposta in modo deviato ed abnorme ad un bisogno profondo ed inappagato di identità e di appartenenza. […] vissuta da molti come un orizzonte di senso predefinito […] una spiegazione totale del mondo, una regola, un logos che garantisce forma al caos di una realtà altrimenti vissuta come incomprensibile […] soldato, capodecina, consigliere, tesoriere, ambasciatore, capofamiglia, capomandamento, componente della commissione provinciale [o] regionale [è un percorso che] copre l'arco di una esistenza, trasformando il vuoto in pieno, il nulla in senso, l'assenza di storia in storia (*ivi*: 83).

Anche la mafia, come la religione, ha i propri rituali e il proprio culto che celebra e rinforza questo senso di identità. E questo ci collega ad un'altra delle sei funzioni positive della religione, che aiuta a "comprendere e definirsi nel passaggio da una fase all'altra della vita, attraverso riti di iniziazione" (*funzione pedagogica e psicologica*).

Il parallelo è semplice ed immediato: riti di iniziazione mafiosi codificati e tramandati negli anni, proprio per rafforzare il senso di appartenenza al gruppo, celebrazioni ed appuntamenti fissi (pensiamo al Santuario di Polsi e alle riunioni annuali della 'ndrangheta) e una struttura rigidamente gerarchica che implica tappe progressive da attraversare. Una "scalata" dal rango di semplice "picciotto", arruolato in tenera età per eseguire piccole consegne fino a quello di vero e proprio "sicario" sigillate da vere e proprie "prove" da superare per dimostrare coraggio e ferocia:

> L'apprendistato del picciotto inizia con una lunga e attenta osservazione del territorio. I giovani migliori vengono cresciuti, incoraggiati dai mafiosi adulti che li istruiscono, li indirizzano, se li portano con loro, incominciano a commissionare loro qualche piccolo lavoretto […] Poi arriva il momento dell'ingresso formale nell'organizzazione. Si tratta di un rito di iniziazione che impegna i mafiosi per tutta la vita (Ceruso 2007: 55-56).

Come è apparso chiaro nella ricostruzione storica, all'interno dell'organizzazione le norme hanno decisamente una valenza fondamentale, sono "sacre" (*funzione normativa*) e ciò viene esplicitato chiaramente nel rituale di affiliazione, enumerandole come un vero e proprio "decalogo" da osservare. Ricordiamo ad esempio quello ritrovato durante il blitz che ha portato all'arresto di Salvatore Lo Piccolo, titolato "Diritti e Doveri".

La sacralità delle norme implica naturalmente prendere molto sul serio i casi di infrazione: tutti gli affiliati hanno ben chiaro cosa rischiano: «Giuro di essere fedele a Cosa Nostra. Se dovessi tradire le mie carni devono bruciare come brucia questa immagine» (Nicaso 2016: 57).

In conclusione, osserviamo come, persino nelle funzioni profetiche o sacerdotali, non è affatto arduo trovare sorprendenti parallelismi.

Per O'Dea la *funzione profetica* della religione consiste nello stigmatizzare le norme e i comportamenti che sono in grave disaccordo con i valori fondamentali e questo avviene anche, seppure in modo distorto e con una scala di valori rovesciata, all'interno di Cosa Nostra.

È noto, ad esempio, come tra i "comandamenti della 'ndrangheta", il rispetto della famiglia, sacra e inviolabile sia preso assai seriamente: «non si guardano mogli di amici nostri», recita il secondo comandamento. Il tradimento della propria moglie, sebbene assai diffuso, diventa motivo di giudizio sull'affidabilità o meno di un uomo d'onore. È anche nota la repulsione che alle origini Cosa Nostra aveva per i ladri o i frequentatori di taverne, tanto da non ammetterne all'interno dei propri ranghi (cfr. *ibidem*).

Per ciò che riguarda infine la *funzione sacerdotale*, che secondo O'Dea può rendere l'uomo religioso incline alla prudenza e sospettoso di fronte a chi propone nuove prospettive, possiamo intravederla nell'atteggiamento dei grandi boss del passato, come Bernardo Provenzano, che tentano di mantenere lo *status quo* fino all'esasperazione, senza esplicitare mai una scelta:

> Ora tu mi chiedi una mia direttiva, ho un consiglio, ma cosa vuoi che io possa dirti quando ci sono due che si contraddicono nenne versione dei fatti? Siete voi che poteti dirci, dove hanno ragione ho no? E noi io non sò e non posso andare contro la ragione [sic!] (Palazzolo-Prestipino 2007: 209).

O ancora, nella ferocia con cui vengono colpiti i baby killer membri dell'emergente *Stidda,* considerati schegge impazzite perché non riconoscevano alcuna autorità superiore, veri e propri eretici da annientare senza pietà. Una "guerra santa" che in soli tre anni, solo in provincia di Agrigento, vede assassinate più di trecento persone (cfr. Ceruso 2016: 165-166).

Come emerge chiaramente da questo ultimo parallelo, l'accostamento tra le funzioni positive della religione e un'organizzazione criminale di tale efferatezza è sicuramente dissacrante ma d'altro canto già Thomas O'Dea aveva evidenziato come queste funzioni possano diventare disgreganti, anche nella religione. E se leggendo questa sua riflessione, sostituissimo alla parola "religione" la parola "mafia", avremmo una perfetta descrizione di ciò che una transcultura mafiosa provoca nella personalità di un affiliato:

> La religione [...] può impedire modificazioni e adattamenti necessari e causare gravi problemi funzionali. [...] spesso *attribuisce carattere sacro a idee che fungono da ostacoli allo sviluppo della conoscenza* e ad un miglior adattamento della società al suo ambiente. La religione contribuisce al controllo sociale rivestendo le norme di carattere sacro, ma con lo stesso procedimento *può contribuire al mantenimento di norme meno adeguate a condizioni modificate,* considerandole dotate di carattere sacro. Mediante la funzione profetica [...] *può,* [...] *alimentare le fiamme del conflitto e quindi contribuire alla disgregazione e al caos.* La religione *può fornire una fonte di identificazione fondamentale agli individui e ai gruppi [...] ma può anche impedire l'abbandono di identità inadeguate,* superate, dividendo in tal modo gli uomini su fronti religiosi diversi e contribuendo di nuovo al conflitto e alla disorganizzazione. Infine, la religione [...] *può fornire sostegno all'individuo nelle fasi della vita* [...], *ma* nello stesso modo *può ancorarlo a rapporti caratterizzati da dipendenza e immaturità*» (O'Dea 1968: 159-162).

«Entrare a far parte della mafia equivale a convertirsi a una religione» (Falcone-Padovani 1992: 27) scriveva Giovanni Falcone nel 1991, cogliendo a pieno la valenza di determinati rituali di iniziazione che aveva conosciuto negli interrogatori dei collaboratori di giustizia. Una religione che contestualmente ne utilizza un'altra cui apparentemente aderisce devotamente ma che in realtà sfrutta strumentalmente piegandola ai propri scopi.

3. Il sentimento religioso maturo

Gordon W. Allport dedica un capitolo del già citato *L'Individuo e la sua religione* alla religione della maturità. In esso rileva che negli atteggiamenti religiosi degli adulti sono reperibili tanti residui d'infantilismo che

mantengono la religiosità «egocentrica, magica e gratificante» (Allport 1985: 111). Una religione ereditata dai propri antenati come un qualsiasi cimelio di famiglia, che resta cristallizzata, immutata, mantenendo una funzione appagatrice dei propri interessi egocentrici (cfr. *ivi*: 114). In effetti, come osserva Allport, le critiche che vengono fatte alla religione si rivolgono in ultima analisi proprio alle sue forme immature. Non è difficile identificare nella religiosità mafiosa una forma di sentimento religioso profondamente immaturo, specialmente se messa a confronto con le sei caratteristiche che secondo Allport contraddistinguono invece un sentimento religioso maturo.

A. La differenziazione

In primo luogo, esso è definito ben differenziato (cfr. *ivi*: 118-125), ciò significa che non si accontenta dei contenuti acquisiti, di solito nel corso dell'infanzia, ma sa interrogarsi ed andare oltre, approfondire i diversi aspetti della dottrina e sviluppare un atteggiamento personale nei confronti di ciascuno di questi, con un orizzonte unitario complessivo nel quale si armonizzano i molteplici elementi che costituiscono la religione: il soprannaturale divino e non divino, le Sacre Scritture, il culto, l'etica, la preghiera, l'escatologia, la vita comunitaria, ecc.

La riorganizzazione continua dei contenuti acquisiti con un «atteggiamento razionale ed emozionale appropriato» verso ogni singolo aspetto e una visione d'insieme coerente e compiuta, che mantiene la fedeltà all'essenziale, rende il sentimento religioso ricco, complesso, organico, multiforme.

Al contrario, se un sentimento religioso non è adeguatamente differenziato, consiste in un «abbandono irriflesso ed acritico», può tendere al pregiudizio, al fanatismo, perché a sua volta non tollera le critiche e nasconde delle zone d'ombra (Jung), dei conflitti irrisolti che finiscono per proiettare su altri sentimenti negativi. Secondo Allport è in questo snodo che risiede l'incoerenza di una compresenza di devozione religiosa e pregiudizio razziale o atteggiamenti aggressivi verso il prossimo. Il sentimento religioso indifferenziato, perciò, ipertrofizza uno dei suddetti elementi del religioso ignorando gli altri, o peggio orientando gli stili di vita in senso contrario al *proprium* dottrinale.

Un aspetto che caratterizza la religiosità mafiosa è il diverso livello di partecipazione, anche dei giovani rampolli delle famiglie mafiose, alle varie attività proposte dalla comunità ecclesiale. I Bontate ad esempio sono estremamente selettivi:

> I rapporti con il parroco erano eccellenti e ricche erano le elemosine alla parrocchia. La loro presenza si limitava, però, alle celebrazioni religiose canoniche: i maggiorenni della famiglia Bontate - seppure alcuni dei più giovani fossero iscritti all'Azione Cattolica - non prendevano parte né ai gruppi di preghiera, né alle attività sociali promosse a favore dei bisognosi, né alle azioni di evangelizzazione (Dino 2008: 33-34).

Il tentativo di riforma delle processioni da parte dei vescovi è stata una preoccupazione sin dal 1916, come abbiamo visto eppure, come afferma don Angelo Comito, parroco di due parrocchie a Guardavalle (CZ), nessuno all'interno delle confraternite che mettono all'asta i posti di portantino nella processione pasquale (pratica vietata ma che non si riesce ad arginare) è mai disponibile per una seria catechesi (cfr. *ivi*: 19-20).

Il momento della catechesi dunque, dell'approfondimento della fede, che consentirebbe la differenziazione del sentimento religioso acquisito da bambini è evitato accuratamente, la partecipazione - apparentemente molto attiva - è in realtà limitata ai momenti di ritualità istituzionale, si rivela quindi «esclusionistica e correlata con valori egocentrici» (Allport 1985: 120). Un esempio ancora più lampante è l'usanza, già descritta, della ritualità privata, che esclude totalmente la comunità, costruendo cappelle private nelle proprie abitazioni ed organizzando nelle proprie tenute processioni e Via Crucis.

B. La dinamicità

La seconda caratteristica è la dinamicità (cfr. *ivi*: 125-128), considerata da Allport l'elemento di distinzione più importante tra un sentimento religioso maturo e uno immaturo, e consiste nell'autonomia del potere motivazionale che rende possibile una trasformazione autentica della propria vita. Anche se, come abbiamo visto, il sentimento religioso è originato in parte dall'esperienza del limite e dunque dal bisogno e dal desiderio, crescendo ha saputo svincolarsene, rendendosi appunto «funzionalmente autonomo».

Questo significa, in concreto, che ha superato l'impulso alla realizzazione magica dei desideri personali, dei bisogni viscerali ed egocentrici e anche la tendenza all'autogiustificazione.

Un sentimento religioso non dinamico, infatti, è ancora strettamente legato all'invocazione dell'intervento diretto di Dio o - nel caso della religiosità mafiosa - più frequentemente dei santi protettori. La grazia o il miracolo, considerati alla stregua di un colpo di fortuna (ad esempio "fammi vincere al lotto"), vengono richiesti a prescindere dall'impegno e dalla qualità della propria fede e dunque "non costano nulla", dipendendo solo dalla devozione con cui ci si sottomette. Se accordati, creeranno un vincolo di deferenza simile in qualche modo al clientelismo mafioso (cfr. Dino 2008: 39), e ingabbieranno il rapporto con Dio in una sterile contrattazione economica, arrivando a "sdebitarsi" attraverso elargizioni in denaro alla parrocchia o costosi ex-voto. Una religiosità non dinamica tende anche alla ripetizione di gesti e riti in modo superstizioso (come il segno della croce ridotto a gesto quasi scaramantico: sembrerebbe che i fratelli Graviano, mandanti dell'omicidio di don Puglisi, si facessero regolarmente il segno della croce prima di mettersi a tavola e ciò anche in locali pubblici cfr. Lo Verso 1998: 100), assume una morale accomodante ed auto-giustificativa (in fondo "che male c'è?") e, nel contempo, rischia di diventare coercitiva verso gli altri e di scivolare nel fanatismo perché essendo acritica ed indifferenziata diviene anche esclusivista e difensiva. Un sentimento religioso maturo, al contrario, è contraddistinto dall'assenza di fanatismo e, nonostante ciò, mantiene per tutta la vita un'adesione entusiastica ed un'insaziabile sete di Dio.

L'opera di padre Pino Puglisi a Brancaccio è esemplare nel tentativo di combattere quel tipo di religiosità: oltre al già citato impegno di riforma delle feste patronali, guardava con diffidenza l'usanza dei parrocchiani di sbaciucchiare continuamente le immagini sacre e «pazientemente, spiegava che le statuette e la medaglietta al collo con il volto di Cristo non erano antidoti contro la sfortuna o il malocchio» (Deliziosi 2013: 49). Con grande ironia, alla richiesta di abbellire il Cristo in processione con dei campanelli d'argento rispondeva: «Va bene. [...] Però i campanelli li devi mettere pure tu» (*ivi*: 98) e in parrocchia abolisce la raccolta delle offerte durante la messa decidendo di mettere il cestino all'ingresso, dopo aver notato l'ipocrisia con

cui esse venivano elargite: abbondantemente e al solo scopo di mettersi in mostra, quando a raccogliere passava un adulto, miseramente quando invece il cestino era nelle mani di un ragazzo (cfr. *ibidem*).

C. La direttività

Una terza caratteristica del sentimento religioso maturo, strettamente collegata alla precedente è l'essere coerentemente direttivo (cfr. Allport 1985: 128-131) per la propria vita, consentendo dunque di compiere scelte che riflettano i principi morali e i valori della religione che si professa. Sebbene il rapporto tra religione e moralità sia estremamente complesso e anche un sentimento religioso maturo non sempre riesce ad essere coerente in assoluto, configurandosi piuttosto come un modellamento sempre incompiuto e in divenire, una convinzione religiosa autentica ha una forza trasformatrice, è dinamica, proprio perché permette di tramutare il pensiero in azione e di agire coerentemente con quanto creduto. Per esempio, la dottrina sulla dignità della persona non può scindersi da un impegno nel mondo per la tutela e la difesa dei diritti individuali, ma questo come ben sappiamo, non sempre avviene. Non è un problema evidentemente che riguarda solo la religiosità mafiosa ma una continua sfida per ciascun credente, tuttavia nell'ambito della nostra ricerca offre una chiave di lettura di un meccanismo apparentemente irrazionale: in una terra martoriata come quella campana, la cosiddetta "terra dei fuochi" devastata dalla camorra, inquinata nell'aria, nell'acqua e nella terra con sversamenti di liquami ed interramenti di rifiuti tossici che hanno prodotto danni ambientali incalcolabili, la richiesta del miracolo di guarigione dal cancro può esistere totalmente svincolata da un serio impegno civile nel combattere ciò che ha contribuito a far insorgere la malattia e quindi il "sistema camorristico". La richiesta di grazia coesiste tranquillamente con atteggiamenti di complicità, omertà, indifferenza rispetto agli scempi del territorio e persino con la richiesta di intercessione della Camorra per trovare vie preferenziali di accesso agli ospedali in un sistema clientelare di raccomandazione che spinge molti napoletani a viaggi della speranza negli ospedali del nord.

La coerenza esige approfondimento serio, attenzione nei confronti della realtà e se questo impegno non si verifica il sentimento religioso resta immaturo e il fedele può persino non avvertire questa profonda incoerenza.

Anzi, più spesso ci si ritiene "bravi cristiani" perché si osservano pedissequamente aspetti esteriori della religione. In un modo che potremmo definire "farisaico" il mafioso criminale si considera religioso perché «ha ricevuto tutti i sacramenti, dal battesimo al matrimonio… ha rispettato la Chiesa e i preti» (Lo Verso 1998: 99) ma questo tipo di religiosità esclusivamente formale ed esteriore – come ben illuminato dalla polemica di Gesù contro i farisei, non fa che imporre fardelli sul cuore del credente impedendone la maturazione e dunque un rapporto gratuito, libero e affettivo con Dio.

D. Comprensività, integralità, euristicità

Un sentimento religioso maturo è infine comprensivo, integrale ed essenzialmente euristico.

È comprensivo (cfr. Allport 1985: 131-134) in quanto, oltre ad esplicare una funzione integrativa (portando intelligibilità), e a dirigere la condotta (prescrivendo diritti e doveri), è non solo altamente motivazionale e gratificante ma abbraccia l'intero orizzonte d'un individuo maturo, incoraggiandolo ad indagare anche gli aspetti più problematici dell'esistenza, come l'origine e il senso della vita, il mistero del male e della sofferenza degli innocenti, l'apertura al trascendente di fronte alla morte, il mistero di Dio. Questa caratteristica implica che un sentimento religioso maturo si faccia sempre promotore di dialogo e sia tollerante, in quanto anche altri sono interessati alla Verità e dunque ci si pone in atteggiamento di ascolto reciproco. Atteggiamenti che invece, nell'ambito della religiosità mafiosa, mancano totalmente sia per quanto riguarda, come già visto, la disponibilità ad un approfondimento della fede e dunque anche ad un confronto sui grandi temi, sia per la persistenza di un'immagine che rivela un dio su misura, personale, privato, a propria somiglianza, una sorta di proiezione del mafioso stesso che pretende di stabilire esattamente come Egli sia e quale sia la Sua volontà: in breve, «Dio è esattamente quanto io asserisco che sia» (*ivi*: 133) (*own personal Jesus*).

Naturalmente anche la Chiesa non sfugge ad un'immagine preconfezionata: «La Chiesa che piace a Cosa Nostra è quella di apparato, è la Chiesa-istituzione conservatrice […] il sacerdote deve essere per il mafioso come il cappellano militare… un conforto, una giustificazione» (Lo Verso

1998: 100) e chiunque si discosti da ciò che ci si aspetta viene ostacolato, minacciato e persino ucciso:

> Padre Giuseppe Puglisi è stato ucciso dalla mafia perché [...] non era una figura folcloristica, la sua Chiesa non era una coreografia per la pantomima della celebrazione del potere mafioso (*ibidem*).

Quando negli anni Novanta la Chiesa si pronuncia chiaramente sulla mafia, produce infatti sgomento, destabilizzazione o rabbia. Ecco come il Capo dei capi, Totò Riina, commentava il monito di papa Giovanni Paolo II ad Agrigento: «Quel Papa polacco [...] era cattivo... proprio... Era un carabiniere... Ha esortato a pentirsi...Ma noi siamo tutta gente educata»[19].

Ed ecco come lo stesso boss parlava di Padre Pino Puglisi:

> Il quartiere lo voleva comandare iddu ...Ma tu fatti il parrino, pensa alle messe, lasciali stare... il territorio... il campo... la Chiesa... lo vedete cosa voleva fare? Tutte cose voleva fare iddu nel territorio... tutto voleva fare iddu, cose che non ci credete (Palazzolo 2014).

«Tu fatti il parrino» (cioè il prete), chiarisce perfettamente l'idea che la mafia ha del sacerdote: custode del tradizionale ed immutabile culto liturgico, confinato nelle sagrestie ad «accarezzare le sue pecorelle» (Francesco 2014), senza occuparsi del sociale, del territorio, dell'educazione, delle pecorelle smarrite.

Un sentimento maturo è anche integrale (cfr. Allport 1985: 134-136) perché compone un modello omogeneo ed armonico che sa aprirsi anche al contributo delle diverse scienze per applicare il magistero delle epoche passate ai tempi attuali. Come il tessitore di arazzi intreccia sul retro i vari fili (le varie scienze) per comporre un disegno intellegibile, così il sentimento religioso dovrà essere necessariamente "coscientifico" per crescere e maturare al fine di comporre un modello armonico, impresa che può durare una vita intera. Un altro aspetto legato all'integralità che Allport specifica è la necessaria consapevolezza di un certo grado di determinismo della condotta umana ma contemporaneamente l'apertura alle possibilità, alla speranza e al futuro nella convinzione che l'aspirazione, lo sforzo, l'impegno, la preghiera possano essere efficaci. Il grado di libertà di cui l'uomo dispone

[19] Intercettazioni in carcere del settembre 2013 in Deliziosi (2014).

dipende molto da ciò in cui crede: chi pensa che tutto sia già stabilito, chi si sente totalmente incatenato non si sforza neppure di cambiare le cose. Questo è molto importante se riferito alla religiosità mafiosa: immobile, immutabile, conservatrice, perfettamente a suo agio nel contesto socio-culturale in cui il *sentire mafioso* si innesta, caratterizzato da una forte resistenza al cambiamento.

Infine, secondo Allport, il sentimento religioso maturo è essenzialmente euristico (cfr. *ivi*: 136-139), ossia accetta la sua fede come itinerario, come cammino ammettendo il dubbio come teoreticamente possibile. Il credente – secondo Allport – è in realtà spesso più vicino all'agnostico di quanto non pensiamo. Tuttavia, attraverso la fede e l'amore viene generata quella certezza sufficiente per orientare la propria vita (card. Newman), e ciò produce un'energia che accresce le probabilità di successo del compito intrapreso.

Nella religiosità mafiosa tutto è invece ben definito, in particolar modo i ruoli che ricalcano da una parte, come origine, i rapporti familiari e dall'altra, come conseguenza, i ruoli gerarchici all'interno di Cosa Nostra. Tutto questo non lascia certo spazio al dubbio, all'itinerario di fede, alla ricerca:

> Santi, mafiosi, politici rappresentano la triade del potere, cui ci si rivolge con deferenza nel tentativo di risolvere l'insicurezza. [...] Dio è il padre "donatore di tutte le cose, ma piuttosto distante dai rapporti affettivi, perché gli si addice il comando. Diviene in tal modo 'u Patreternu". L'icona della Madonna è la proiezione del femminile familiare. [...] Al ruolo familiare di padre e madre subentra quello di primogenito, detto in alcune zone della Sicilia u patri nicu (il piccolo padre). "Tale ruolo si potrebbe individuare nel culto del Santo Patrono [in cui] s'individua il declinare della religiosità in magia (Fiore 1997: 172-173).

In conclusione, appare evidente che la "religiosità" mafiosa, se così si vuole definirla, risulta derivata fondamentalmente da un sentimento religioso immaturo.

Infatti, una fede "adulta", matura, autentica che è dunque - come abbiamo descritto - ben differenziata, dinamica, coerentemente direttiva, comprensiva, integrale ed euristica non può fare a meno di avvertire la naturale inconciliabilità con il sistema mafioso.

Come cristiani, coltivare e sviluppare un sentimento religioso maturo è senza dubbio un imperativo esistenziale ed etico in quanto costituisce non solo un servizio alla propria crescita individuale e alla Chiesa, Corpo di Cristo di cui siamo parte integrante, ma anche nei confronti della società civile, nell'ambito del contrasto alla cosiddetta *transcultura mafiosa*.

Se un certo tipo di religiosità, in passato, ha contribuito ad avallare il potere mafioso, che se ne è servito strumentalmente per affermare la propria supremazia, è fondamentale oggi continuare a contrastare questa tendenza. È un'esigenza che chiama in causa tutti i cristiani adulti, una responsabilità. La Chiesa tutta è in grado di combattere una religiosità immatura e può farlo attraverso una catechesi seria - sicuramente cruciale in questo ambito - all'interno delle proprie comunità che dovrà accompagnare, come una sorta di formazione permanente - tutta la vita: ne gioverà l'autenticità del cristianesimo e la sua credibilità in generale, è dunque un compito evangelico, di testimonianza, oltre che un prezioso contributo nell'affrancare la società civile dall'oppressione di tutte le mafie.

4. Caratteristiche della "religiosità" mafiosa

Sembra utile a questo punto ripercorrere alcune suggestioni relative alla "religiosità" mafiosa che è stata definita nei paragrafi precedenti una religiosità del tutto "esteriore o estrinseca", strumentale, derivata da un "sentimento immaturo" dunque piuttosto una "pseudoreligiosità". In particolare, si evidenzierà la simbologia mutuata dalla religione cattolica presente nel rito di iniziazione e i valori (o *dis-valori*) mafiosi che emergono, cercando infine di trarre delle conclusioni, riassumendo le caratteristiche della pseudoreligiosità nel mafioso dal punto di vista della PdR.

A. L'iniziazione mafiosa: simboli e dis-valori

Dall'antico Rituale di affiliazione degli Stupagghieri di Monreale (1877) ai vari passaggi dell'iniziazione mafiosa rivelati a Giovanni Falcone dai collaboratori di giustizia, il rituale è ormai ben noto, grazie anche alle rivelazioni di ex mafiosi, camorristi, 'ndranghetisti o membri della Sacra Corona Unita, alle intercettazioni e alle perquisizioni in cui sono stati rinvenuti cerimoniali e codici. Al di là di alcune differenze specifiche si rileva

un'analogia di fondo nella struttura del rito di iniziazione di queste organizzazioni.

I riti, di norma, hanno inizio con una formula di sacralizzazione dello spazio e l'accoglienza del candidato. In una comparazione con il rito del battesimo cristiano questa prima parte potrebbe corrispondere proprio al "rito di accoglienza":

> A nome dei nostri tre vecchi antenati, io *battezzo* il locale e formo società come battezzavano e formavano i nostri tre vecchi antenati [...] Se prima questo era un luogo di transito e passaggio da questo momento in poi è un *luogo sacro, santo e inviolabile* (Lugli 2014).

Anche il luogo in cui i candidati attendono o vengono fatti posizionare non è casuale: questa consacrazione consente di entrare nella solennità del rito e sancisce anzitutto la separazione - fisica e simbolica - tra il candidato e il mondo in cui ci si accinge ad entrare.

> Al momento dell'iniziazione, il candidato o i candidati vengono condotti in una stanza, in un *luogo appartato*, alla presenza del 'rappresentante' della 'famiglia' e di altri semplici uomini d'onore. Spesso, questi ultimi sono *schierati su un lato*, mentre gli iniziandi stanno dall'altro (Falcone-Padovani 1992: 97-99).

A volte gli "uomini d'onore" o i camorristi sono seduti in cerchio, sottolineando in modo simbolico anche il carattere "eterno" dell'impegno che di lì a poco il candidato assumerà.

La sacralizzazione viene compiuta attraverso l'invocazione di un Santo o della Vergine, chiamati a *testimoni*, seguita dal richiamo ai miti leggendari delle origini, specifici per ciascuna organizzazione e che abbiamo analizzato nella prima parte: i tre cavalieri (Osso, Mastrosso e Carcagnosso), i Beati Paoli ecc. Viene sempre sottolineato, inoltre, il carattere di segretezza dell'intera operazione:

> Nel nome dell'Arcangelo Gabriele, di Santa Elisabetta, dei nostri antenati Conti di Russia che vissero ventinove anni, undici mesi e ventinove giorni di ferri e catene e dei tre cavalieri spagnoli, Osso, Mastrosso e Carcagnosso, *con parole di omertà* circolo di società è formato. Ciò che si dice in questo circolo a forma di ferro di cavallo, qua

> si dice e qua rimane, chi parla al di fuori di questo luogo è dichiarato tragediatore ed infame a suo carico[20].

Talvolta viene richiesto al futuro iniziato di recitare a memoria qualche brano del mito, detto *favella* nella Sacra Corona Unita e nella 'ndrangheta, oppure si propongono una sequela di domande/risposte per attestarne la conoscenza in una sorta di "liturgia della parola". Ne è un esempio il già citato codice ritrovato in casa di Arcieri e Mercuri nel quale si chiede, tra le altre cose, al candidato: «Dove è nata la 'ndrangheta?» cui dovrà seguire la risposta*: «*In un guardino dove risiede la Camorra, nell' isola della Favignana, in una tomba segreta» (Pantaleone 1991).

In seguito vengono enunciati gli obblighi e le norme di comportamento che regolano l'appartenenza all'organizzazione, che nel caso di Cosa Nostra ma anche della 'ndrangheta sono organizzate come un vero e proprio *decalogo*, ricalcando in alcuni casi proprio i dieci comandamenti ebraico-cristiani. Esplicitare le norme è un momento fondamentale del rito, che potrebbe essere inquadrato nella categoria della "rivelazione" di una sorta di "segreto iniziatico" sul codice di comportamento atteso dal futuro affiliato (cfr. Di Renzo 2014), come ad esempio lo è anche la rivelazione che il vero nome della mafia è in realtà *Cosa Nostra*. Alcuni autori hanno paragonato questo momento alla rinuncia a Satana e alla professione di fede prima dell'unzione con il sacro crisma (cfr. Gratteri-Nicaso 2014: 43).

Le norme ribadiscono la raccomandazione già esplicitata, ossia l'assoluto riserbo sull'organizzazione e la fedeltà ad essa, evitando tradimenti e delazioni alla polizia («non si sgarra e non si scampana, chi tradisce brucerà come un santino»), e che «la famiglia è sacra e inviolabile» (*ivi*: 18; 25; 52).

L'uomo d'onore dovrà attenersi al dovere di «non desiderare la donna di altri uomini d'onore; non rubare; non sfruttare la prostituzione; non uccidere altri uomini d'onore, salvo in caso di assoluta necessità; non mettersi in contrasto con altri uomini d'onore; dimostrare sempre un comportamento serio e corretto» (Falcone-Padovani 1992: 98) o ancora dovrà rispettare il divieto di contrarre un "comparato" con un membro delle forze dell'ordine, di frequentare taverne o circoli e persino di mentire quando si trova a parlare con altri uomini d'onore (cfr. Nicaso 2016: 57-58).

[20] Verbale di interrogatorio di Francesco Fonti in Gratteri-Nicaso (2014: 41-42).

La paradossalità di questi "principi morali" applicati ad organizzazioni delle quali ben si conosce ormai la potenzialità violenta fa comprendere ancora meglio la grande capacità mistificatoria che esse hanno saputo mettere in atto. Le parole del collaboratore di giustizia Antonino Calderone sono illuminanti in proposito:

> Quante belle parole! Quanti bei principi! E quante volte negli anni successivi mi sono trovato di fronte alla mancanza di rispetto di queste regole, ai doppi giochi, ai tradimenti, agli omicidi fatti proprio sfruttando la buona fede di chi invece credeva in queste regole. Finché ho dovuto concludere che la Cosa Nostra reale è ben diversa da quella che mi fu presentata in quella occasione (Fiore 1997: 114).

Innocenzo Fiore, che sul finire degli anni Novanta ha esplorato le radici inconsce dello pschismo mafioso esplicitando il concetto di *pensare mafioso* sostiene che di per sé la mafia non ha un'autonomia valoriale da proporre ad altri e dunque interpreta in modo rigido, esasperandoli, valori antropologici "siciliani" che di per sé non sarebbero negativi, ma che vengono «strumentalmente utilizzati per il raggiungimento dei propri obiettivi organizzativi» (Fiore 1997: 144).

La stessa cosa avviene per i valori cristiani, che vengono deformati e svuotati del loro significato autentico trasformandosi in *dis-valori* cosicché la famiglia si identifica con l'organizzazione, cui sacrificare tutto, la dignità diventa onore che equivale ad una "infame solidarietà", l'amicizia è sostituita dallo spirito di clan, il riserbo diventa colpevole complicità e dunque omertà[21], il coraggio diventa sprezzo, non solo del pericolo, ma della vita (una delle prove di coraggio nelle tappe di iniziazione del giovane consiste nell'uccidere un animale caro), il rispetto diventa annichilimento di fronte al boss che come un dio assoluto e vendicativo impartisce la sua giustizia, anch'essa trasfigurata rispetto al suo significato autentico.

Come abbiamo spiegato nel paragrafo precedente l'organizzazione di stampo mafioso deve reggersi su delle norme e dei valori per creare un'impalcatura che sia coerente e assolva una funzione identitaria. Come cercava di far comprendere Giovanni Falcone:

[21] Cfr. Conferenza Episcopale Siciliana, *Nuova evangelizzazione e pastorale*. Orientamenti pastorali per le chiese di Sicilia, 1994, n° 12 in www.chiesedisicilia.org.

> È un errore considerare queste organizzazioni prive di ideologia. [...] La mafia ha un'organizzazione ferrea: si deve basare su dei valori. Non sono i nostri, ma è miopia non vederli. [...] Li chiamano pecorai, ma sono il precipitato della saggezza siciliana: è gente che ti comanda con gli occhi. [...] La mafia è il segno di un'identità: per la Sicilia, per la nostra storia (Rossi 1992: 324-325).

Riprendiamo la descrizione del rito. Dopo l'enunciazione delle regole si entra nel vivo: il candidato è invitato a scegliersi un *padrino* tra gli uomini d'onore presenti per procedere al giuramento. La scelta è sovente obbligata, prestabilita sin dall'inizio: si tratta di colui che ha presentato il candidato, che si fa garante della sua maturità e affidabilità e che spesso coincide con il "compare" di battesimo religioso del bambino.

La figura del padrino, specialmente nelle regioni del sud Italia, «crea un legame indissolubile di grande rispetto e di estrema vicinanza» (Iole 2011: 50-51) con il figlioccio e la famiglia dello stesso; in un contesto di transcultura mafiosa viene spesso individuato in un personaggio potente, che può assicurare protezione, al di là delle qualità morali, religiose, spirituali.

Come nel caso dei funerali di don Calogero Vizzini, durante i quali i suoi ben duecento figliocci sfilavano silenziosi (Dino 2008 :92), il numero dei bambini di cui un capomafia è padrino ne misura anche la potenza e l'influenza.

Durante il rito di iniziazione mafiosa, allo stesso modo, «il neofita è invitato a scegliersi tra gli uomini d'onore un personaggio (padrino) che garantirà per lui e che lo proteggerà» (Fiore 1997: 186) ma, anche in questo caso, la "sacralità" del legame e la protezione accordata è in realtà del tutto contingente e strumentale, pronta a venire meno non appena gli interessi del sodalizio mafioso lo ritengano opportuno.

B. La cerimonia del giuramento

A questo punto del rito si svolge la cerimonia del giuramento (detta in alcuni casi "del veleno"), che abbiamo già descritto per sommi capi: il padrino (o anche il candidato stesso) pratica una piccola puntura (la *punciuta*) o incisione (a forma di *croce*) sul dito della mano «con la quale si spara» (e dunque si procura la *morte*), utilizzando un ago, una spina di arancio amaro, una spilla o un pugnale (a seconda dell'organizzazione e del rito adottato). Si

fanno dunque stillare una o più gocce di *sangue* su un'immagine sacra (l'Annunziata, patrona di Cosa Nostra, San Michele o San Gabriele Arcangelo nel caso della 'ndrangheta o anche un «santo qualsiasi, purché sia un santo», Dino 2008: 47) alla quale viene poi dato *fuoco* con una candela e contemporaneamente, passandola da una mano all'altra, cercando di non farla spegnere, si pronuncia il giuramento solenne. In altri casi il giuramento precede l'incenerimento dell'immagine, che viene usata per cauterizzare la ferita.

Vale la pena sottolineare anche l'interessante ripetersi del numero tre, che ricorda la Trinità e la triplice immersione nell'acqua battesimale: tre sono i cavalieri spagnoli o gli antenati, tre le gocce di sangue e tre i tentativi concessi al candidato per pungersi il dito e far stillare il sangue. Tre infine le volte in cui il rito si ripeterà, «ad ogni passaggio di grado e di status» all'interno dell'organizzazione (cfr. Lugli 2014).

Le parole del giuramento utilizzate variano nella forma ma non nella sostanza. Qualche esempio, in aggiunta a quelli già citati nel primo capitolo:

> Giuro su questa punta di pugnale bagnata di sangue, di essere fedele sempre [...] alla Sacra corona unita e di rappresentarne ovunque il fondatore, Giuseppe Rogoli[22];
>
> Giurai di essere per sempre fedele all'Onorata Società, di rinnegare padre, madre e sorella, di dare il mio sangue se necessita.[...] Come il fuoco brucia questa sacra immagine, così brucerete voi qualora vi macchiate di infamità[23];
>
> Giuro [...] di non partecipare a nessuna società e a nessuna organizzazione tranne al Sacro Vangelo. Giuro di essere fedele dividendo sorte e vita con i miei fratelli[24];
>
> giurava [...] di obbedire agli ordini del capo e di non svelare a nessuno i segreti della setta (Paliotti 2008: 36).

La dimostrazione simbolica di una totale e cieca fedeltà ed obbedienza al capo è ancora più evidente se si leggono i primi rituali di iniziazione della

[22] *Il rito misterioso della Sacra Corona*: *'Giuro su questa punta di pugnale…'* in *Secolo d'Italia.it,* 21 settembre 2017.

[23] Verbale di interrogatorio di Francesco Fonti in Gratteri- Nicaso (2014: 41-42).

[24] È la seconda parte del già citato codice ritrovato nel covo di Giuseppe Chilà. Cfr. Prestipino-Pignatone (2012: 3).

Bella Società Riformata (camorra) descritti da Paliotti, in cui anche la modalità del giuramento è ancor più sanguinaria ed estremizzata:

> Gli adepti, al lume solo di una fioca candela, sedevano intorno a una tavola sulla quale erano stati posti un pugnale, una pistola carica e un bicchiere di vino avvelenato; a un ordine del capintrito veniva introdotto il candidato al quale, subito, un barbiere apriva, col pugnale, una vena. Intinta una mano nel proprio *sangue*, il candidato la stendeva verso i camorristi e giurava solennemente [...]. Quindi con una mano si puntava la pistola alla tempia destra, e con l'altra mano accostava il bicchiere alle labbra, in maniera da confermare simbolicamente di *essere pronto a suicidarsi* qualora qualcuno dei presenti glielo avesse ordinato (*ibidem*).

Il sangue ha una fortissima valenza simbolica. Rappresenta contemporaneamente la vita e la morte. Il sangue è in primo luogo l'appartenenza familiare anche in termini di fedeltà ed obbedienza (cfr. Fiore 1997: 228): il vincolo di sangue, l'unico nel quale può essere riposta la propria fiducia perché, come recita il proverbio, «il sangue non tradisce» (*ivi*: 185-186).

Versare il sangue può significare simbolicamente recidere i legami familiari per entrare a far parte di una nuova famiglia, quella mafiosa, così come esplicitamente affermato nel giuramento (il rinnegamento di padre, madre e sorella ecc..). Esemplare in questo senso una frase di un paziente in terapia: «Mafia è un'espressione volgare, *noi* non la usiamo, non sta bene, non si dice. Si dice *famiglia*. Non c'è la mafia, ci sono le famiglie» (Di Maria 1998: 114).

Ma contemporaneamente il legame fra gli affiliati è anche quello indissolubile, che non si può tradire, pena la morte: «si entra in Cosa Nostra col sangue e se ne esce solo col sangue» (Falcone-Padovani 1992: 98).

Inoltre, entrare a far parte di questa nuova «famiglia» significa essere disposti anche a versare spontaneamente il proprio sangue se necessario, dunque - fuor di metafora - a sacrificarsi per essa, a morire.

Infine, il sangue – nel richiamare non solo la morte ma anche il suo opposto (il venire al mondo, la nascita, dunque la vita) – simboleggia anche il femminile: quella sfera dell'emotività, dei sentimenti, della vulnerabilità da

sacrificare e reprimere per diventare "uomo". L'essere maschio è il requisito principale per entrare in Cosa Nostra ed "essere uomo" per il mafioso significa essere forte, coraggioso, sentirsi superiore agli altri ma soprattutto saper relegare i sentimenti nelle viscere (nella pancia), da cui l'espressione "omu di panza", legato anche al saper trattenere (mantenere) i segreti. Per questo la donna è ritenuta non affidabile, non adatta all'affiliazione, come spiega il collaboratore Antonino Calderone: «quando una donna viene colpita negli affetti più cari, non ragiona più. Non c'è più Cosa Nostra, non ci sono più argomenti o regole che la possano tenere a freno» (Fiore 1997: 108).

È noto anche il disprezzo dell'uomo d'onore per l'omosessualità, per gli stessi motivi. Quando si vuole screditare un collaboratore di giustizia lo si "accusa" di essere omosessuale perché, in quanto tale, non avrebbe mai potuto entrare a far parte dell'organizzazione (cfr. *ivi*: 109).

Quando viene meno l'identità mafiosa, perché ad esempio si decide di collaborare con la giustizia, questa decisione può apparire come «una lacerazione del serbatoio dei sentimenti» che non trovando vie simboliche adeguate si trasferisce sul corpo. È il caso drammatico proprio del collaboratore Antonino Calderone che si taglia con una lama da barba, proprio sulla pancia, fino a far apparire le interiora, le viscere appunto (cfr. *ivi*: 121).

Passando al simbolo del fuoco, anche il gesto di incenerire l'immagine sacra apre un orizzonte di significato interessante.

Il fuoco purifica, distrugge, rinnova. Nel fuoco si sterilizza (purifica) l'ago usato per la *punciuta*, con il fuoco si distrugge il santino, ma anche - simbolicamente - la vecchia vita, per iniziarne una nuova. Il fuoco diventa anche minaccia, quando l'affiliato giura di non tradire a rischio di bruciare (essere annientato, distrutto) come l'immagine, evocando di nuovo lo spettro della morte. In più, se a prendere fuoco è l'immagine della Madonna (come nel caso di Cosa Nostra) si rinforza quando detto sopra a proposito dell'accantonamento del femminile. Si distrugge, metaforicamente:

> l'unica presenza femminile in un ambiente di soli uomini e per soli uomini, simbolo di un femminile materno forte che la "famiglia" mafiosa chiede che sia sacrificato. L'uccisione simbolica della madre e del femminile familiare coincide con la rottura di un legame dell'adepto alla famiglia d'origine, che è elemento fondante per l'istituzione del nuovo legame con quella mafiosa (Fiore 1997: 228).

Il rito si conclude con il riconoscimento del nuovo *status* dell'iniziato, sottolineandolo con gesti e/o una frase significativa:

> A questo punto il capintrito, con finta e teatrale energia, disarmava il candidato, scaricando in aria la pistola e gettando a terra il bicchiere; poi lo faceva *inginocchiare*, gli appoggiava una mano sulla testa, gli donava il pugnale e, rivolto agli astanti, diceva con enfasi: "*Riconoscete l'uomo*". Subito, tutti i camorristi abbracciavano il neofita e lo proclamavano loro compagno (Paliotti 2008: 36);
>
> *Se prima* vi conoscevo come un contrasto onorato *da oggi in poi* vi riconosco come un picciotto d'onore[25];
>
> L'iniziato ha così preso il suo battesimo ed è *salutato compare* (Dino 2008: 47).

Dal punto di vista antropo-psichico gli obiettivi del rito sono evidentemente quelli di «scavare un solco profondo tra la vita precedente e la nuova vita» (Iole 2011: 50), offrendo in una sorta di investitura cavalleresca una nuova identità forte, ammantandola di considerazione sociale e un ordine rassicurante che renda comprensibile e accettabile la vita.

Al termine del rito vengono spiegati le modalità organizzative e i livelli gerarchici da rispettare, in Cosa Nostra ci si sofferma sul *capodecina* (a capo di dieci uomini d'onore) a cui l'iniziato farà direttamente riferimento. Seguono, a seconda dell'organizzazione, delle "mangiate", che si possono considerare alla stregua di "agapi rituali."

Si impone a questo punto una riflessione sulle analogie più volte evidenziate tra la cerimonia di affiliazione e il rito per l'iniziazione cristiana del battesimo. Tale corrispondenza, sia nella terminologia che nella simbologia, non è assolutamente accidentale, bensì del tutto intenzionale e strumentale, ed è riscontrabile anche nei rituali di altre società "segrete", come la massoneria e la carboneria.

Tuttavia, ad uno sguardo più approfondito, è evidente che – più che all'accezione cristiana di *sacramentum* (= comunicazione salvifica di Dio attraverso un segno sensibile) – il rito di affiliazione rimanda piuttosto alla religiosità pagana in cui il mistero era legato al culto (misteri eleusini,

[25] Verbale di interrogatorio di Francesco Fonti in Gratteri-Nicaso (2014: 41-42).

anch'essi riti di iniziazione). Il termine *μυστηριον* (derivato da *μυστής*, *mýstēs*, iniziato, dal verbo *μυεω*, *myeō*, sto chiuso, in quanto "chiudo gli occhi" o "chiudo la bocca") ha un'accezione di segreto, di misteriosità, di nascosto, di oscuro, arcano. I riti iniziatici mafiosi sono esclusivi, riguardano una cerchia di persone che possiede caratteristiche particolari, al contrario dei riti religiosi che sono pubblici e si rivolgono a tutti i membri di un determinato ambiente sociale (cfr. *ivi*: 48).

Il suggestivo gesto dell'*effatà* che si svolge nel battesimo cristiano simbolicamente "apre" le orecchie e la bocca del bambino, affinché possa presto udire e proclamare la Parola, mentre nel rito mafioso avviene esattamente il contrario: viene imposto il silenzio (*μυστηριον*), il futuro "uomo d'onore" sarà ritenuto tale nella misura in cui farà finta di "non aver udito e sentito niente".

A questo si può aggiungere anche una seconda accezione, quella pagano-romana della parola *sacramentum,* in particolare il giuramento di fedeltà del soldato verso il suo padrone o la Patria e la consacrazione della persona.

L'iniziazione mafiosa costituisce per il candidato, oltre che un giuramento di fedeltà all'organizzazione e al boss, una "nuova nascita" e l'assunzione di una "nuova identità" e questo è fortemente enfatizzato dal simbolismo utilizzato, come abbiamo visto. Mircea Eliade in *La nostalgia delle origini* (Eliade 1971) scrive che al termine dell'iniziazione c'è una trasformazione ontologica, cioè l'iniziato è diventato un altro.

Questo avviene nel cristiano che simbolicamente muore al peccato e risorge ad una vita nuova in Cristo ma nel mondo mafioso, ancora una volta, gli effetti saranno esattamente antitetici: si muore alla vita per intraprendere una nuova strada che non potrà essere per l'affiliato che una strada di morte, per gli altri e infine per se stesso.

Un'ultima considerazione: in passato si era convinti che il rituale fosse stato abbandonato, retaggio di un ormai lontano passato, come affermava Nino Caleca nel 1999 e confermavano, negli anni successivi, altri autori:

> Cosa nostra, oggi, ha eliminato la cerimonia di iniziazione [...] il giuramento che veniva fatto con la classica 'punciuta nel dito' e con il bruciare un'immagine sacra nell'ambito di una cerimonia altamente simbolica e carica di significati. Oggi il rito è stato cancellato e non si fa più parte 'formalmente' della mafia (Lo Verso et al. 2007: 32).

Tuttavia, seppure non esistano al momento smentite per Cosa Nostra, lo stesso non può dirsi per le altre organizzazioni di stampo mafioso. La strage di Duiburg del 2007, con il ritrovamento sul luogo di un santino bruciato, ha mostrato che le vecchie tradizioni sono dure a morire e pochi anni fa (2014) è stato rinvenuto e decifrato un codice criptato della 'ndrangheta che descrive minuziosamente il rituale (Lugli 2014). Nel 2017, a Taranto, il collaboratore di giustizia Vito Mandrillo ha raccontato agli inquirenti le modalità con cui avvengono le affiliazioni alla Sacra Corona Unita nel carcere di Lecce, del tutto analoghe a quelle già note (cfr. Casula 2017).

Tutto questo mostra come sia necessario mantenere alta l'attenzione su questi fenomeni che, apparentemente annientati, sono in grado di inabissarsi per poi risorgere dalle proprie ceneri, anche perché sicuramente non è venuta meno la "fame" di identità della quale queste organizzazioni mortifere possono approfittare.

C. Mafia come "setta" e psicopatologia

Abbiamo aperto questo capitolo ricordando le parole di Giovanni Falcone secondo le quali entrare a far parte della mafia equivale a convertirsi ad una religione e abbiamo volutamente accostato nei paragrafi precedenti l'origine del sentimento religioso nella psiche dell'individuo e le funzioni della religione all'organizzazione mafiosa. Tuttavia, dalla descrizione dei rituali e di determinate concezioni dei valori possiamo affermare che il potere mafioso sia sostanzialmente un fondamentalismo e che sia paragonabile, come afferma Girolamo Lo Verso, piuttosto «a certi estremismi para-religiosi, alle sette mistico-magiche, a certe comunità o centri dove il fondatore (o gli interpreti della sua memoria) è una sorta di Dio-Padrone il cui desiderio, più o meno paranoicale, corrisponde al vero ed alla legge» (Fiore 1997: 14).

Con tutte le dovute attenzioni legate all'uso del termine "setta" che nelle ultime pubblicazioni scientifiche è stato pressoché accantonato[26]

[26] Nello scenario contemporaneo, estremamente complesso per quanto attiene i nuovi movimenti religiosi, il termine "setta", che veniva opposto alla parola "religione" è stato abbandonato, a causa delle sue connotazioni fortemente discriminanti che originava non pochi equivoci. Cfr. Di Marzio (2010: 31).

(diatriba interessante ma che non è oggetto del nostro lavoro) ciò è evidente anzitutto nel carattere di segretezza e nel suo essere gruppo "a parte".

I mafiosi si auto-ghettizzano identificandosi come "diversi", una sorta di "nobiltà" del popolo, e da generazioni per mantenere questa alterità procedono persino a matrimoni endogamici, consentendo di rado unioni tra non appartenenti a famiglie "mafiose" (cfr. Iole 2011 :28).

Confrontando poi rapidamente le caratteristiche che aiuterebbero a distinguere un gruppo pericoloso da uno innocuo inoltre, non è difficile catalogare la mafia nella prima categoria: un controllo esagerato sulla vita dei membri, il reclutamento di nuovi adepti con l'inganno (ricordiamo le parole di Calderone e di tanti collaboratori di giustizia, divenuti tali proprio per aver constatato quanto "le belle parole" dei riti di iniziazione e il fascino delle origini mitiche della mafia cozzassero con la realtà (Fiore 1997: 114), la paranoia nei confronti dei non-membri, la convinzione che le leggi dello Stato non valgano per il gruppo perché esso risponde ad un'autorità superiore, la diffusione di dottrine che esaltano o giustificano la violenza, il rischio nella scelta di abbandonare il gruppo (che nel caso della mafia si paga con la vita, cfr. Di Marzio 2010: 33-34).

Nonostante questo, l'affiliazione porta in sé il cosiddetto "effetto sollievo" teorizzato da Marc Galanter, il quale ha osservato come «in tutte le culture, [...] singole persone si espongono a gravi rischi e affrontano enormi sacrifici pur di rimanere fedeli al proprio gruppo di riferimento» che ha maggiore forza attrattiva quanto più esso è coeso. Questo si verifica anche nella mafia, ma cosa spinge l'individuo a compiere tali sacrifici? Secondo Galanter alla base di questo orientamento ci sarebbe un meccanismo innato legato alla sopravvivenza dell'individuo. Nel caso della mafia abbiamo messo in evidenza più volte come l'organizzazione risponda a dei bisogni precisi, assicurando protezione ai suoi membri, finché decidono di restare all'interno. Persino la soppressione di alcuni affiliati trova giustificazione nel "bene superiore", ossia la sopravvivenza del gruppo.

L'effetto sollievo, inoltre, consiste in «un rapporto inverso tra i sentimenti di disturbo emozionale e il grado di affiliazione. La lontananza dal gruppo diventa motivo di angoscia e l'effetto sollievo rafforza il costante impegno e l'acquiescenza alle norme: il conformismo viene premiato e la devianza punita» (*ivi*: 59). È particolarmente interessante in questo ambito

la riflessione di Giacomo Lo Verso sulla questione relativa alla mafia come psicopatologia. Seppure essa lo sia, «per aspetti legati all'identità, alle relazioni e ai processi di pensiero su di Sé» tuttavia i mafiosi, finché restano inquadrati all'interno di Cosa Nostra sono in «perfetto equilibrio» psichico (cfr. Lo Verso 2013: 61), e possono beneficiare dunque dell'effetto sollievo, affermazione dimostrata dal fatto che raramente essi si rivolgono ai servizi psichiatrici. Da una ricerca effettuata nel 2008 e finanziata dal MIUR, infatti, risulta che solo il 4% dei pazienti in cura presso psicoterapeuti delle Regioni Sicilia, Campania e Calabria sono affiliati (due soggetti alla Camorra, uno alla 'ndrangheta e nessuno a Cosa Nostra; cfr. Lo Verso-Coppola 2010: 372-373).

Tuttavia, evidentemente la mafia causa sofferenza psichica in quanto «produce spersonalizzazione nei suoi membri, angoscia e paranoia nei territori dove opera, crollo della stima di sé, ansia, paura nelle sue vittime e impossibilità di sviluppo psicosociale e politico-economico» (Lo Verso 2013: 61) e dunque la richiesta di aiuto, come già accennato in questo capitolo (paragrafo 2.2), proviene in larga misura dalle vittime della mafia, in secondo luogo dai figli, mogli e nipoti di affiliati, immersi in una transcultura mafiosa, nel momento in cui il monolite familiare viene a sgretolarsi (ad esempio a causa di un arresto che "svela" l'appartenenza del congiunto all'organizzazione, generando anche l'assenza della figura paterna) o, infine, dai collaboratori di giustizia. Ciò non sorprende, poiché la decisione di collaborare coincide con il crollo dell'identità che sfocia nell'espressione di un sintomo. Esemplare in questo caso la triste vicenda di Leonardo Vitale, la cui psicopatologia esplode nel momento in cui decide di abbandonare l'identità mafiosa, svelando un mondo che negli anni Settanta era pressoché sconosciuto, ma proprio a causa dei segni di squilibrio mentale non viene creduto. È così che nel 1973, in carcere, si taglia i polsi con un vetro (cfr. Lo Verso 1995: 108) e appena vede il sangue scorrere si spaventa. Ancora una volta il sangue, con tutta la carica simbolica della quale abbiamo dato conto.

D. Una lettura nell'ottica psicologico-clinica

Questa analisi ha come orizzonte la ricerca psicologico-clinica che negli ultimi venticinque anni ha perfezionato gradualmente una modalità di indagine basata sul modello della gruppoanalisi soggettuale, verificando "sul campo" la non idoneità dei tradizionali modelli (rigidamente individualistici,

che osservavano per lo più "dall'esterno" il fenomeno), ritenuti non più sufficienti ad indagare una realtà complessa come quella del mondo mafioso (cfr. Lo Verso et al. 2007: 56). «La gruppoanalisi guarda alla natura originariamente sociale della personalità umana [...] L'individuo è sin dalla nascita parte di un contesto sovra individuale che gli detta i significati della realtà e gli intenziona i comportamenti» (Fiore 1997: 78). Nel caso della fenomenologia mafiosa oltretutto, la psicopatologia del paziente è strettamente correlata proprio al rapporto fra mondo interno-famiglia-cultura e di questo con l'organizzazione "Cosa Nostra" e la gruppoanalisi consente di approfondire il campo psichico familiare con la sua storia e il suo sfondo antropologico transgenerazionale (Lo Verso 2013: 18).

Nell'orizzonte dell'epistemologia della complessità gli psicologi che si sono dedicati e ancora si dedicano alla ricerca sul fenomeno mafioso hanno considerato il punto di vista del terapeuta, studiando anche i vissuti controtransferali di chi vive la realtà mafiosa e si trova contemporaneamente ad analizzarla nel lavoro quotidiano con i pazienti. In questo specifico ambito infatti, si è ritenuto non si potesse più parlare semplicemente di *contro-transfert* ma piuttosto di *co-transfert* o di *campo contro-transferale* (cfr. Lo Verso 1994: 163).

Il contributo derivato da queste importanti ricerche e metodologie di intervento, coordinate in Sicilia dal professor Giacomo Lo Verso e sostenuta da un gruppo di studiosi dell'università di Palermo, si è avvalsa degli studi di Innocenzo Fiore intorno al concetto di *pensare mafioso*[27] e di Franco Di Maria sul *sentire mafioso*[28] ed è così sintetizzabile: «l'appartenenza a una famiglia mafiosa genera una matrice di pensiero patologico, che non

[27]«Trasmesso transpersonalmente in famiglia, [il pensare mafioso] contiene una rappresentazione forte di quest'ultima e debole dell'individuo e del sociale. Perpetua modi non complessi di ordinare la realtà, di conoscerla, di dargli senso di comunicare su di essa, nasconde una implicita costrizione alla violenza, alla sopraffazione dell'individuo e della sua soggettività, ed anche l'insicurezza, la paura di sbagliare, di compromettersi e di essere estromessi dal rassicurante protettivo contenitore familiare [...] rende gli individui passivi ed accomodanti, condannandoli alla perenne ricerca d'accudimento materno che trovano nella famiglia, nel clan o nella figura di un protettore» (Fiore 1997 :26-27).

[28]«[Il sentire mafioso] è un pensiero saturante che dilata gli intenzionamenti familiari nelle relazioni sociali, attraverso l'utilizzo di un pensiero monistico, di una cultura di coppia, di un sistema coercitivo di significazione della vita interpsichica e intrapsichica [...] Il bisogno di falsi nemici si rafforza in assenza della capacità di produrre un pensiero autonomo in grado di interrogarsi sul diverso, sull'opposto, sulla pluralità» (Di Maria 1998: 7; 63).

consente lo sviluppo di un percorso esistenziale individuale, ma soltanto la ripetizione dell'identico» (Giordano et al. 2005: 91).

Si tratta di una matrice di pensiero saturo e saturante che contiene valori riguardanti la famiglia, l'onore, l'amicizia, l'omertà, il maschile e il femminile, l'Io e il Noi (ecc.) e finanche i modi di attuarli. Tali valori vengono "appresi" e non "capiti" (cfr. Fiore 1997: 106), perché l'individuo si trova all'interno di un pensiero "già pensato" dal mondo familiare, non esiste possibilità di un pensiero autonomo o divergente. Le famiglie mafiose si caratterizzano per una grande presenza di segreti e una assenza di qualunque autentica forma di comunicazione reciproca. Prevale un pensiero dicotomico (bianco-nero) che sostiene, a un livello psicologico profondo, la separazione tra Noi sociale (nemico) e Noi familiare (amico).

Tutto questo naturalmente ostacola il processo di individuazione-soggettivazione; impedisce di costruire un senso di identità e di compiere un percorso di crescita personale e autonoma dal mondo familiare rispetto al quale è difficile e colpevolizzante e spesso terrificante trasgredire (cfr. Lo Verso 2013: 18).

Per questo la mafia, prima di essere un'organizzazione criminale è stata definita dai ricercatori un vero e proprio "organizzatore psichico": il mafioso doc, l'affiliato, non ha un'identità soggettiva. La sua psiche e quella di Cosa Nostra si sovrappongono totalmente (cfr. *ivi*: 31) ed essa impone un'obbedienza a priori e un assoggettamento psichico dei suoi membri, che non hanno possibilità di pensieri divergenti, ambivalenti, critici, riflessivi (cfr. *ivi*: 18).

È per questo che, storicamente, come abbiamo già affermato, è solo nel momento in cui questo organizzatore psichico entra in crisi che l'identità crolla e si "concede" la manifestazione del sintomo e la richiesta di aiuto che rendono possibile un processo di guarigione e anche il superamento del *sentire mafioso* e del *pensare mafioso* che non appartiene solo a regioni come la Sicilia, la Calabria, la Campania, la Puglia ma purtroppo pervade un largo strato della popolazione italiana. Queste due categorie interpretative che in passato hanno permesso agli autori di ipotizzare una «sorta di continuità tra cultura siciliana e mafia» (Di Maria 1998: 75) evidenziando l'esistenza di «un terreno che contiene e indirettamente sostiene

l'organizzazione criminale» (*ivi*: 76) va estesa sistematicamente e coraggiosamente anche alle altre mafie, al fine di disarticolarle.

E) Conclusioni

Al termine di questo capitolo ripercorriamo i capisaldi di ciò che abbiamo definito una "pseudo-religiosità" nel mafioso dal punto di vista della PdR.

Si tratta di una religiosità esteriore o "estrinseca", perché costituisce uno strumento per altri scopi, è infatti asservita a bisogni personali e sociali primari ma anche di ordine psicogenico ben precisi, che configurano un'immagine di Dio e della Chiesa non corrispondente alla visione cristiana-cattolica (assenza di misericordia e tenerezza, accessibilità solo per mediazione, trascendenza senza immanenza, redenzione per soddisfazione vicaria, ortodossia tribale; cfr. Cavadi 2009: 120 ss). Fonda le sue radici psichiche in un sentimento religioso immaturo, dal quale sono assenti le caratteristiche di differenziazione (è irriflesso ed acritico, tende al pregiudizio e al fanatismo) e dinamicità (non sa svincolarsi dai bisogni e non porta ad una reale trasformazione della propria vita. Persino tra i cosiddetti "pentiti", termine che in passato ha generato un'enorme confusione e che ormai è stato sostituito giustamente con "collaboratori di giustizia", sono rare eccezioni i casi di un autentico pentimento e conversione). Non è coerentemente direttivo (professa dei valori che non vive nella realtà), né comprensivo, integrale o euristico (è invece superficiale, chiuso al dialogo, intollerante).

L'organizzazione di stampo mafioso utilizza strumentalmente simboli e valori derivati da una religiosità di per sé autentica per sostenere la propria ideologia fondamentalista che assoggetta psichicamente i propri adepti assolvendo, in luogo della stessa religione, funzioni di sostegno, identitarie, pedagogiche e psicologiche, normative e persino sacerdotali, intese come conservazione dello *status quo*.

La religiosità mafiosa ha alla base una concezione gerarchizzante dei rapporti umani (a partire dal gruppo familiare e poi nel clan, entrambi gruppi chiusi gerarchizzanti (cfr. Gurvitch 1965: 344ss.), fondati su un potere di tipo

carismatico-tradizionale[29]) e anche dei rapporti sopraumani (il boss incarna un Dio-padrone onnipotente il cui desiderio è legge, un Dio-giudice che condanna in modo implacabile e senza appello).

In sintesi, per dirla con le parole di Augusto Cavadi, «la religione dei mafiosi è una delle tante versioni in cui si configura l'atteggiamento più sostanzialmente irreligioso che l'uomo possa nutrire» (Cavadi 2009: 93) e come è stato ormai chiarito all'interno della riflessione teologica, la mafia non è soltanto una struttura di peccato (cfr. Giuè 2015), ma per quanto gli uomini d'onore possano affermare il contrario, il mafioso è sostanzialmente ateo, come spiegano lo stesso Cavadi[30] ma anche Mons. Domenico Mogavero:

> se la religione è "Dio e basta", senza alcun riferimento agli altri, io privilegio il rapporto con un Dio che non vedo e non sento, un Dio che non mi bacchetta, un Dio tutto interiore; di riflesso, quando io trasgredisco la legge di questo Dio, è sufficiente che, quando ne avverto il bisogno, io mi riconcili con lui ignorando gli altri. Ma invece nella religione cristiana "Dio e gli altri", secondo gli insegnamenti evengelici, si richiamano in modo necessario. [...] Se si nega la dimensione umana del cristianesimo, si arriva alla negazione di Dio. Per me parlare di un "Dio dei mafiosi" è l'uccisione di Dio, perché quel Dio non esiste, non può esistere – lo ripeto. I mafiosi hanno abolito Dio creandosi un feticcio; quindi Dio è assente dal loro mondo. *Il mafioso, di conseguenza, è un ateo, quali che siano le sue pratiche esteriori di religiosità*[31].

Conclusione

Secondo Innocenzo Fiore per fare "scienza con coscienza"[32] occorre esplicitare le proprie coordinate epistemologiche, teoriche e metodologiche.

---

[29] Secondo la classificazione di Weber, quindi, non un potere "razionale" o statuito legalmente, ma basato sulla persona designata dalla tradizione o qualificata carismaticamente, in virtù della reverenza da parte di coloro che la riconoscono o del suo eroismo/esemplarità; cfr. Weber (1980: 210-211).

[30] Che lo definisce "ateismo mascherato": cfr. Cavadi (2009 :128ss).

[31] *Dio, mafia, potere.* Dialogo tra Roberto Scarpinato e mons. Domenico Mogavero, C. Sciuto (a cura di), in MicroMega, n°7/2012.

[32] «Chi studia la mafia dovrà rispondere agli interrogativi 'Perché la studio?' e 'A che cosa serve il mio studio?'. Questi interrogativi pongono al ricercatore il problema della

Il punto di vista da cui è stato intrapreso questo studio è quello di donna cristiana cattolica che, in quanto tale, coltiva ancora fiduciosamente la speranza quale virtù teologale. Senza dubbio, anche una persona appassionata di temi legati alla giustizia e alla legalità, con una forte coscienza civica, imbevuta di un rispetto per il *Noi* che contrasta l'ipertrofia dell'*Io*, per usare categorie incontrate nel corso del lavoro, il cui fondamento risiede però specificatamente nella propria fede. In più, il punto di osservazione è quello di un'insegnante di religione cattolica nella scuola pubblica statale che svolge il suo servizio in un determinato contesto socio-culturale.

Una prima considerazione conclusiva dunque, ci fa riconoscere che il lungo processo di *ricerca e ricostruzione storiografica* effettuato per la stesura del primo capitolo, è stato un percorso assai doloroso, in quanto ha portato inevitabilmente ad evidenziare delle "ferite" all'interno di una Chiesa di cui si è parte integrante, ma anche necessario per due ragioni fondamentali. Ha infatti consentito:

a) di tratteggiare un "profilo" del mafioso che si proclama cattolico, che è stato in seguito analizzato nell'ottica della PdR;

b) di esaminare con rigore i rapporti intercorsi tra il potere mafioso e la Chiesa, evidenziandone le "ombre", per far emergere poi anche quelle modalità virtuose di approccio al "sistema" mafioso, che furono prima di minoranza e che sono, da venti anni a questa parte, consuetudinarie (purtroppo ancora con alcune, esecrabili, eccezioni).

Una seconda considerazione riguarda la scelta della *Psicologia della religione* come punto di vista, che ha offerto una chiave di lettura peculiare al fine di far luce su alcuni aspetti della cosiddetta "religiosità mafiosa".

a) Anzitutto, com'era nelle intenzioni esplicitate nell'introduzione, ci ha aiutato a comprendere le motivazioni della sua stessa esistenza, a capire e a "soppesare" certi meccanismi psichici che possono generarla. In questo senso, le radici emozionali (esperienza del limite) e razionali (desiderio di intelligibilità, di una visione globale che dia senso all'esistenza) indicate da

responsabilità del suo operato e [...] del suo fare "scienza con coscienza" [...] La scientificità dell'atto conoscitivo è data dalla esplicitazione delle coordinate epistemologiche, teoriche e metodologiche con cui lo si studia» (Fiore: 1997: 68-73).

Allport come base per la nascita del sentimento religioso nella psiche, hanno rivelato che queste organizzazioni criminali rispondono a queste esigenze, così come può farlo la religione. Allo stesso modo, secondo il pensiero di O'Dea, abbiamo verificato come esse assolvano determinate *funzioni* nella vita dell'individuo (di sostegno, identitarie, pedagogiche e psicologiche, normative etc.).

Dunque, una religione che da una parte risponda autenticamente a queste esigenze profondamente radicate nel cuore dell'uomo e dall'altra assolva quelle funzioni evitandone le possibili derive disgreganti (cfr. ancora O'Dea) potrebbe configurarsi come "antidoto" alla mafia e, come sostenuto dallo stesso Allport, diventare "fattore propulsivo della personalità" e contribuire al raggiungimento di un equilibrio psichico.

b) In secondo luogo questa disciplina ci ha consentito anche di "svelare" la profonda esteriorità o estrinsecità della religiosità mafiosa, dimostrando come essa si fondi su un sentimento religioso profondamente immaturo e, procedendo per antitesi, ha anche consentito di mettere in luce l'atteggiamento opposto, cioè la possibilità di sviluppare una religiosità più matura, che con i suoi caratteri di differenziazione, dinamicità, direttività, comprensività, integralità, euristicità potrebbe ragionevolmente configurarsi anche come *protettiva* rispetto ad una transcultura mafiosa.

c) Smascherando la vacuità dei valori della pseudoreligiosità mafiosa, analizzandone simbologie, riti e meccanismi di strumentalizzazione della religione cristiano-cattolica, la PdR ha anche consentito di verificare come essa si configuri piuttosto come un fondamentalismo dai caratteri "settari" e che l'immagine della Chiesa e del Dio dei mafiosi non corrispondono in realtà alla visione cristiano-cattolica: il mafioso è sostanzialmente un irreligioso, un ateo, quali che siano le sue pratiche esteriori di religiosità, come recentemente riaffermato con chiarezza anche da papa Francesco: «Non si può credere in Dio ed essere mafiosi. Chi è mafioso non vive da cristiano, perché bestemmia con la vita il nome di Dio-amore» (Francesco 2018).

d) Grazie alla presentazione della "gruppoanalisi soggettuale" è stato possibile rendere conto delle attuali vie percorribili in ambito psicanalitico per offrire aiuto, cura, alle vittime della mafia o a coloro che sono cresciuti in ambienti di questo tipo e che ne soffrono psichicamente le conseguenze, evidenziando il carattere di psicopatologia nell'appartenenza mafiosa.

Per concludere, riallacciandoci idealmente all'inizio di questo paragrafo, possiamo affermare con speranza che tutte le mafie potranno essere sconfitte un giorno, ma nell'orizzonte della complessità questo implica il coinvolgimento attivo di tutti: lo Stato, con la sua azione di repressione ed un recupero della propria credibilità può convincere i mafiosi alla collaborazione e scardinare il sistema, il mondo della ricerca-attiva in tutte le discipline (inclusa quindi la PdR), può offrire un contributo alla comprensione e alla lotta del fenomeno, il mondo della scuola e dell'educazione permanente, può incidere sulla mentalità che favorisce l'attecchire di queste organizzazioni.

La Chiesa, dal canto suo, può offrire un contributo significativo e determinante, proseguendo con coraggio e fermezza sulla linea della condanna, demolendo sistematicamente tutte le false manifestazioni di religiosità che i membri di queste organizzazioni esibiscono, demistificando e svelando la vacuità dei dis-valori mafiosi, combattendo anche in ambito educativo una mentalità profondamente mortificante della dignità umana ed infine scavando a fondo, coraggiosamente, all'interno delle proprie categorie teologiche per scoprire eventuali "terreni di coltura" della pseudoreligiosità mafiosa, al fine di purificarli. L'impegno catechetico permanente per un approfondimento della fede che possa generare nei fedeli un sentimento religioso maturo incoraggiandoli a nutrire un atteggiamento religioso di ricerca (*quest*) non porterà soltanto frutti benefici alla Chiesa stessa ma costituirà anche un servizio alla comunità civile nello specifico ambito della lotta alla mafia.

L'insegnante di religione, quale "teologo in uscita" ha evidentemente il compito di fare la sua parte, concretizzando tutto questo, con il proprio specifico e competente contributo, all'interno del mondo in cui svolge la propria missione e dunque nella scuola.

È un appello a tutti gli Idr, affinché si continuino ad approfondire, nello studio personale e nelle proposte scolastiche agli alunni, le questioni legate alla lotta contro tutte le mafie. Questo lavoro si offre come piccolo contributo in questo senso.

Bibliografia

Aa.Vv.

(2013) *I nuovi boss: camorra, 'ndrangheta e mafia: chi comanda oggi*, Newton Compton, Roma.

Aa.Vv.

(2017) "Il rito misterioso della Sacra Corona: 'Giuro su questa punta di pugnale…' " (21/09/2017), a cura della redazione Secolo d'Italia.it, in https://www.secoloditalia .it/2017/09/rito-misterioso-della-sacra-corona-giuro-questa-punta-pugnale/ (consultato il 31/08/2018).

Aletti, Mario

(1998) "La Psicologia della religione: ambiti di studio e opportunità professionali" (intervista a cura di P. Fusari), in *Psicologia della religione-news*, 3/2: 1-3.

Allport, Gordon Willard

(1966) "The religion context of prejudice", in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5/3: 447-457.

(1968) *Divenire. Fondamenti di una psicologia della personalità*, Giunti, Firenze.

(1985) *L'individuo e la sua religione*, Editrice La Scuola, Brescia.

Basso, Gina

(1988) *Il coraggio di parlare,* Fabbri editori, Milano.

Casula, Francesco

(2017) "Taranto, un pentito svela la nuova mappa della Sacra Corona Unita sullo Ionio: 'Ecco affari, riti e gerarchie criminali'" (30/07/2017), https://www.Ilfattoquoti-diano.it/2017/07/30/taranto-un-pentito-svela-la-nuova-mappa-della-sacra-corona-unita-sullo-ionio-ecco-affari-riti-e-gerarchie-criminali/3760959 (consultato il 31/08/2018).

Cavadi, Augusto

(2009) *Il Dio dei mafiosi*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Ceruso, Vincenzo

(2007) *Le sagrestie di Cosa Nostra. Inchiesta su preti e mafiosi*, Newton Compton, Roma.

(2016) *Provenzano, l'ultimo padrino*, Newton Compton, Roma.

Coen, Leonardo

(1988) "Come il far west ma senza sceriffi" (06/11/1988), https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1988/11/06/come-il-far-west-ma-senza-sceriffi.html (consultato il 14/02/2018)

Conferenza episcopale della Calabria

(1916) *Lettera pastorale collettiva dell'episcopato calabrese per la Santa Quaresima del 1916*, Tipografia Morello, Reggio Calabria.

(1975) *L'episcopato calabro contro la mafia, disonorante piaga della società*, Leo, Reggio Calabria.

Conferenza episcopale della Sicilia

(1994) *Nuova evangelizzazione e pastorale. Orientamenti pastorali per le chiese di Sicilia*, Palermo.

De Rosa, Francesco

(2001) *Un'altra vita. La verità di Raffaele Cutolo*, Tropea, Milano.

Deliziosi, Francesco

(2013) *Pino Puglisi, il prete che fece tremare la mafia con un sorriso*, RCS Libri, Milano.

(2014) "Tre papi hanno parlato di padre Puglisi" (15/10/1914), https://www.beatopadre puglisi.it/2014/10/tre-papi-hanno-parlato-di-padre-puglisi.html (consultato il 01/08/2028)

Di Maria, Franco

(1998) *Il segreto e il dogma*, FrancoAngeli, Milano.

Di Marzio, Raffaella

(2010) *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto*, Edizioni Ma.Gi., Roma.

Di Renzo, Ernesto

(2014) "Rinascere criminali. Padrini, battesimi e simboli nell'iniziazione mafiosa" (20/11/2014), *Reset Dossier*, 154, in https://www.reset.it/articolo/rinascere-criminali-padrini-battesimi-e-simboli-nelliniziazione-mafiosa (consultato il 01/09/2018).

Dino, Alessandra

(2008) *La mafia devota: Chiesa, religione, Cosa Nostra*, Editori Laterza, Bari.

Eliade, Mircéa

(1971) *La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions*. Paris, Gallimard.

Falcone, Giovanni – Padovani, Marcelle

(1992) *Cose di Cosa nostra*, Rizzoli, Milano.

Figurato Marisa – Marolda, Francesco

(1981) *Storia di contrabbando. Napoli 1945-1981*, Pironti, Napoli.

Fiore, Innocenzo

(1997) *Le radici inconsce dello psichismo mafioso*, FrancoAngeli, Milano.

Francesco

(2014) *Discorso ai parroci di Roma* (06 marzo 2014), Città del Vaticano.
(2018) *Omelia per la Santa Messa nella Memoria Liturgica del Beato Pino Puglisi* (15 settembre 2018), Palermo.
(2015) *Udienza generale* (13 maggio 2015), Piazza San Pietro.

Giordano, Cecilia et al.

(2005) (a cura di) *Essere figli nella famiglia mafiosa. Un'indagine attraverso il Dssvf*, in *La valutazione della famiglia. Dalla ricerca all'intervento*, a cura di A.M. Vita e A. Salerno, FrancoAngeli, Milano.

Giovanni Paolo II

(1993) *Omelia per Concelebrazione eucaristica nella valle dei templi* (09 maggio 1993), Agrigento.

Giué, Rosario

(2015) *Peccato di mafia. Potere criminale e questioni pastorali*, EDB, Bologna.

Gratteri, Nicola – Nicaso, Antonio

(2012) *Dire e non dire. I dieci comandamenti della 'ndrangheta nelle parole degli affiliati*, Mondadori Arnoldo, Milano.

(2014) *Acqua santissima. La Chiesa e la 'ndrangheta. Storie di potere, silenzi e assoluzioni*, Oscar Mondadori, Milano.

Gurvitch, Georges

(1965) *La vocazione attuale della sociologia*, Il Mulino, Bologna.

Di Simone, Iole

(2011) *Il sistema culturale mafioso. Valori, codici, simboli e riti*, Bonanno editore, Roma.

Lo Verso, Girolamo

(1994) *Le relazioni soggettuali*, Bollati Boringhieri, Torino.

(1995) "Mafia e follia: il caso Vitale. Uno studio psicodinamico e psicopatologico", *Psicoterapia e scienze umane*, /3: 99-121.

(1998) *La mafia dentro. Psicologia e psicopatologia di un fondamentalismo*, Franco Angeli, Milano.

(2013) *La mafia in psicoterapia*, Franco Angeli, Milano.

Lo Verso, Girolamo et al.

(2007) (a cura di) *Come cambia la mafia. Esperienze giudiziarie e psicoterapeutiche in un Paese che cambia*, FrancoAngeli, Milano.

Lo Verso, Girolamo – Coppola, Emanuela

(2010) "Mafia e psicoterapia: notazioni su una ricerca", *Psicoterapia e scienze umane*, XLIV/3: 365-376.

Lo Verso, Girolamo – Lo Coco, Gianluca

(2003) (a cura di), *La psiche mafiosa. Storie di casi clinici e collaboratori di giustizia*, FrancoAngeli, Milano.

Lugli, Massimo

(2014) "'Voglio sangue e onore'. Ecco il giuramento (criptato) degli affiliati alla 'ndrangheta" (09/01/2014), https://www.repubblica.it/cronaca/2014/01/09/news /ndrangheta_giuramento_criptato-75456087 (consultato il 01/09/2018).

Milanesi, Giancarlo – Aletti, Mario

(1974) *Psicologia della religione*, Torino-Leumann, ElleDiCi, Torino.

Nicaso, Antonio

(2016) *Mafia*, Bollati Boringhieri, Torino.

O'Dea, Thomas F.

(1968) *Sociologia della religione*, Il Mulino, Bologna.

Palazzolo, Salvo

(2014) "Mafia, l'odio di Riina: uccidiamo don Ciotti" (31/08/2014), https://www. repubblica.it/cronaca/2014/08/31/news/mafia_riina_don_ciotti-94743021 (consultato il 01/08/2018)

Palazzolo, Salvo – Prestipino, Michela

(2007) *Il Codice Provenzano*, Laterza, Bari.

Paliotti, Vittorio

(2008) *Storia della camorra. Dal Cinquecento ai nostri giorni. I riti, le vicende, i protagonisti di una setta che da cinque secoli impone tangenti ai napoletani. Gesta, delitti e amori di capintesta, guappi, mammasantissima e giovanotti onorati*, Newton Compton, Roma.

Panizzoli, Alessandro

(2019) *Psicologia della religione*, Lateran University Press, Città del Vaticano.

Pantaleone, Sergi

(1991) "La multinazionale del crimine segue ancora i riti del passato" (04/09/1991), https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1991/09/04/la-multi nazionale-del-crimine-segue-ancora-riti.html?ref=search (consultato il 14/02/ 2018).

Prestipino, Michele – Pignatone, Giuseppe

(2012) *Il contagio: come la 'ndrangheta ha infettato l'Italia*, a cura di G. Savatteri, Laterza, Roma Bari.

Romano, Luca

(2018) "'Totò Riina Santo subito': le scritte choc a Firenze" (26/01/2018), https://www. ilgiornale.it/news/cronache/tot-riina-santo-subito-scritte-choc-firenze-1487338.html (consultato il 01/08/2018).

Rossi, Luca

(1992) *I disarmati. Falcone, Cassarà e gli altri*, Mondadori, Milano.

Sciuto, Cinzia

(2012) (a cura di), "Dio, mafia, potere. Dialogo tra Roberto Scarpinato e mons. Domenico Mogavero" (23/06/2014), *MicroMega,* 7, in http://temi.repubblica.it/micromega-online/dio-mafia-potere-dialogo-tra-roberto-scarpinato-e-mons-domenico-mogavero (consultato il 05/09/2018)

Weber, Max

(1980) *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano.

SReF 1/1 (2024): 213-224

Incontrare Dio attraverso l'essere: l'ana-teismo in Richard Kearney*

ELIANA VILLA

L'ana-teismo non ha lo scopo di dimostrare la condizione metafisica di un Essere sovrannaturale che risiede in qualunque paradiso celeste e che sovrintende al mondo. L'ana-teismo va oltre queste pretese metafisiche e si concentra invece sul significato del sacro per l'esistenza etica e poetica dell'individuo
(Kearney 2012: 243)

1. Introduzione

Che cosa resta di Dio nella società contemporanea, segnata dalla globalizzazione del paradigma tecnocratico, che togliendo qualsiasi limite all'agire umano, lo rende l'unico in grado di dare senso alla vita stessa? Quali sono le risposte che ciascuno di noi potrebbe dare di fronte all'aumentare dei conflitti, delle crisi economiche e sociali, degli effetti disastrosi delle calamità naturali? Dove è finito Dio? Dio è morto, è scomparso, oppure semplicemente non ce lo chiediamo più? Dio è ancora nei nostri pensieri?

Oggi la "questione di Dio" sembra essere stata abbandonata, non solo a causa della totale fiducia nelle possibilità dell'essere umano (cd. "dominio della ragione"), ma per l'assenza di un grande pensiero, negativo o positivo, circa la sua esistenza: questo ha contribuito a rendere la nostra epoca simile a una nebulosa grigia, in cui dominano indifferenza e superficialità e in cui la dimensione del trascendente sembra essere cancellata dalle nostre menti.

* Estratto della Tesi di Licenza in Scienze Religiose dal titolo "Il Dio che potrebbe essere. Il cammino ana-teistico di ritorno a Dio nel pensiero di R. Kearney", discussa il 7 marzo 2024. Relatore ch.mo Prof. Francesco Panizzoli.

Ed è proprio in questa nebulosa oscura della non conoscenza che Richard Kearney (1954) ci conduce, attraverso un cammino ermeneutico di ritorno a Dio proposto nella sua principale opera *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio* (Kearney 2012), riferimento centrale di questo lavoro. È un cammino, il suo, che parte dalla ricerca personale e dall'abbandono degli assoluti imposti sia dal teismo che dall'ateismo: un cammino verso Dio a partire dall'incertezza.

Nella proposta *ana-teistica* il suffisso 'ana' è inteso dall'autore in termini di "ritorno" a un Dio che si può comprendere solo sperimentando un momento di profondo smarrimento, di estremo dubbio e di incertezza sul cammino della nostra vita: un momento tipicamente a-teistico di completa perdita della divinità.

Ma è un momento anche di ritorno a un Dio *al di là di Dio*, un momento di tensione tra l'essere che si scontra con il non-essere, un incontro fecondo tra ciò che è familiare e ciò che è sconosciuto.

Ma quale Dio incontra Kearney nel suo cammino ana-teistico? Un Dio al di là di Dio, un Dio senza Dio, senza potenza, senza presenza: un Dio che *potrebbe essere*.

2. *Il recupero del sacro nella scommessa ana-teistica: l'ermeneutica carnale*

Per poter meglio comprendere il pensiero ana-teistico è importante richiamare quella che Kearney definisce «ermeneutica carnale» (Kearney 2015: 99-124), quale necessaria via per intraprendere il cammino di discernimento del mondo, per comprendere il senso del senso, per distinguere tra sé e gli altri e porsi di conseguenza in un atteggiamento di apertura essenziale al poter mettere in pratica quell'incontro con il Dio straniero, proprio del "cammino di ritorno" dell'anateismo.

Nel suo testo sull'ermeneutica carnale, Kearney richiama l'importanza della svolta fenomenologica di Husserl nel superare quel dualismo razionalista tra ragione e carne, che aveva prevalso nella tradizione metafisica occidentale fin dal pensiero platonico, per ripristinare il primato della carne come corpo vivente che costituisce la realtà psichica.

> In sum, the rationalist dualism of reason versus flesh prevailed in the Western metaphysical tradition from Plato to Kant until it was radically

> challenged, I believe, when Husserl restored the primacy of the "flesh" (*Leib*) as a living body that constitutes psychic reality (Kearney 2015: 109).

Essendo corpo vivente, la carne è ciò che mi inserisce nel mondo e rivela la mia radicale interdipendenza come coscienza incarnata che proietta il significato sugli altri e contemporaneamente riceve significato da loro.

La carne assume quindi una connotazione che va oltre il fisico, appropriandosi di un carattere quasi trascendente.

Kearney richiama anche l'ermeneutica di Ricoeur per attribuire un ulteriore ruolo alla carne, ovvero quello di *medium* tra il soggetto e il mondo esterno, divenendo così un elemento fondamentale nel rapporto con l'alterità e quindi nella definizione del soggetto stesso.

La carne è paradigma dell'alterità: il soggetto è un prodotto di scambio continuo con l'alterità e questo scambio è dato proprio dalla carne che è polo di riferimento di tutti i corpi con i quali io entro in relazione.

Ed è in questa relazione con l'altro, attraverso la carne, che noi interpretiamo il mondo, distinguiamo tra ciò che ha gusto o meno, tra ciò che è ospitale o meno ospitale: è così che troviamo il «senso del senso», come afferma Kearney.

> What is the sense of sense? How do we read between the lines of skin and flesh? How do we interpret the world with our bodily senses, and especially those senses long neglected in western philosophy—taste and touch? How, in other words, do we discern the world as this or that, as hospitable or hostile, as attractive or repulsive, as tasty or tasteless, as living or dying? These are key questions of carnal hermeneutics (Kearney 2015: 99)

L'ermeneutica di Kearney, dando un valore così importante all'esperienza carnale come l'unica in grado di discernere le più profonde differenze tra gli esseri incarnati, ci insegna come aprirci agli altri, allo straniero che abita la porta accanto: ci aiuta a scegliere tra ospitalità e ostilità.

Ed infatti tutto il pensiero ana-teistico si fonda proprio su questa continua scelta che noi facciamo: la "scommessa ana-teistica" insiste nella libertà di scegliere se "aprire o meno la porta allo straniero" inteso come altro da noi, come totalmente ignoto.

3. Dal meta-fisico all'ana-fisico: il recupero del divino dopo l'abisso

Come abbiamo visto, l'ermeneutica ana-teistica intende proporre una via di incontro con l'elemento trascendente attraverso l'atto carnale, ovvero attraverso l'esperienza quotidiana che ci permette di toccare quel «sacro racchiuso nei semi delle cose ordinarie» (Kearney 2006: 3).

Nella sua ricerca del trascendente nella carne, nei volti dello straniero che bussa alla nostra porta, Kearney riformula il concetto di *Creazione* come incarnazione del divino «che si manifesta attraverso i lineamenti dei volti degli uomini» (Kearney 2006: 5); egli si rifà al concetto di *haecceitas* di Duns Scoto, il quale inserisce nella realtà una trascendenza che singolarizza la creatura, attribuendole un significato tanto nobile da elevare l'individuale ad una forma superiore di esistenza: l'individuo è un fine ultimo e supremo del Creatore.

Attraverso questo concetto di *ecceità* Kearney giustificherà la possibilità di incontrare il divino nella carne, nel volto di ciascun uomo, proprio a ragione del fatto che ciascun individuo ha questo principio trascendente (o per dirla nella maniera ana-teistica, *sacro*) in sé.

Tuttavia, per l'ana-teismo, nel volto (*prosopon)* dell'altro non troviamo il divino come dimensione a sé, ma come elemento incarnato nelle sue caratteristiche fisiche (colore degli occhi, lineamenti del viso, tono della voce, etc.). Questo *sacro* presente nel volto incarnato segnala un recupero di Dio non "al di là dell'essere" ma *attraverso* e *per* l'essere, che Kearney chiama «*onto-escatologia*» (Kearney 2006: 7), intendendo proprio il carattere escatologico dell'essere in quanto tale, in quanto *carne*.

Si tratta di una riduzione fenomenologica ana-teistica attraverso la quale possiamo "rincontrare" la divinità incarnata, possiamo porci davanti a un Dio in modo nuovo, "recuperando" ciò che è sempre stato lì ma che abbiamo finora ignorato: è una riduzione escatologica che recupera tutte le possibilità dell'essenza, dell'ente e del dono che erano nel mondo fin dall'inizio ma che non sono stati rilevati.

È una riduzione che recupera tutte le possibilità scartate facendoci giungere a quell'*escathon* finale che abita ogni istante unico e carnale, che si presenta in molteplici volti.

È una riduzione prettamente ermeneutica in quanto recupera ciò che rimane attraverso l'interpretazione delle molteplici possibilità.

È una riduzione che porta una serie di recuperi specificatamente ana-teistici, tra i quali:

- il recupero *ana- dinamico*: del possibile dopo l'impossibile;
- il recupero *ana-fatico*: del parlato dopo il silenzio;
- il recupero *ana-fisico*: del naturale dopo il soprannaturale;
- il recupero *ana-etico*: del bene dopo la normatività;
- il recupero *ana-corale*: del divino dopo l'abisso (cfr. Kearney 2006: 8).

Si tratta del recupero di uno spazio sacro nel cuore delle cose: è un ritorno al Dio delle piccole cose, della quotidianità, di ciò che viene scartato.

Per Kearney questa riduzione è anche legata al concetto di *prosopon,* in quanto ci permette di incontrare l'assoluto nel rapporto faccia a faccia con la persona: ogni persona che incontriamo ha in sé una specifica identità e storia, un qualcosa di incarnato la cui trascendenza attraversa e investe la sua immanenza del qui ed ora.

È l'incontro con un Dio *nel*, *attraverso* e *per* l'essere stesso.

È decidere di non ignorare il volto dello straniero che arriva nel cuore della notte, ma di aprire i nostri occhi per guardare il suo volto, perché ogni momento è la soglia attraverso cui l'estraneo (il divino) può entrare.

4. Scommettere su Dio

L'ana-teismo è un'azione di recupero, di ritorno, di ripetizione in avanti di quella scommessa primordiale, quell'istante iniziale di valutazione che sta alla base di ogni fede, nel quale si viene a contatto con la divinità: è la scelta originaria di ogni religione, che nasce dall'incontro con il totale estraneo chiamato 'Dio'.

Tuttavia scegliere se aprire la porta allo sconosciuto è un'operazione di fede: se non ci fidiamo dell'altro non possiamo aprirci a tale incontro. Ma come possiamo trovare questa fiducia?

Se è vero, come dice l'ana-teismo, che la vita è una continua riformulazione delle nostre certezze, un'interpretazione infinita delle nostre esperienze sulla base del momento specifico che stiamo vivendo, allora come possiamo diventare dei bravi "fedeli"?

La risposta sta nella scommessa che facciamo ogni volta che lo straniero chiede di essere ospitato.

È una scommessa immediata, che si fa in un'istante, una scommessa complessa e caratterizzata da cinque componenti fondamentali: l'immaginazione, l'umorismo, l'impegno, il discernimento, la volontà.

4.1. Immaginazione

Quando ci ritroviamo di fronte l'Altro, dobbiamo innanzitutto immaginare ciò che questo sconosciuto possa essere per noi: uno straniero da accogliere e da amare, oppure un ospite indesiderato da rifiutare?

Nel momento in cui noi operiamo questa scelta, con la sola nostra immaginazione, mettiamo in atto un'interpretazione che coinvolge prima di tutto le nostre emozioni e i nostri sentimenti, lasciando spazio solo successivamente alla riflessione razionale.

La nostra risposta di apertura, positiva o negativa che sia, avviene quindi inizialmente grazie a un movimento di immaginazione che precede la nostra scelta ragionata.

Secondo Kearney, nessun atto di fede sarebbe possibile senza questa immaginazione, in quanto ciascun atto di fede è credere della possibilità dell'impossibile: e come fare a credere all'impossibile? Dobbiamo immaginarlo.

Scrive l'autore: «l'immaginazione è una "sposa di Dio" che funge da ponte tra mondo spirituale quello corporale» (Kearney 2012: 52).

4.2. Umorismo

Lo straniero porta con sé un senso comico che ci permette di scommettere sull'apertura o meno alla trascendenza.

Attraverso l'umorismo noi siamo capaci di accogliere con umiltà quell'eccesso di significato che l'estraneo porta con sé e quindi di aprirci alla divinità.

L'umorismo ci ricorda che siamo profondamente e invariabilmente creature della terra (*humus*). Esseri finiti che nascono e che muoiono. Come Sara, ridiamo quando vediamo Dio, perché siamo esseri temporali posti di fronte al surplus del divino (cfr. Kearney 2012: 55).

Il surplus del divino ci pone di fronte al nostro "non-sapere", ai nostri limiti e per questo reagiamo ridendo oppure piangendo.

Se ridiamo, allora diventiamo capaci di ammettere la nostra finitezza ed aprirci pienamente all'esperienza con Dio.

4.3. Impegno

Aprendoci allo straniero con immaginazione e umorismo, di conseguenza, ci impegniamo ad essere presenti in quel momento, in quella specifica esperienza.

È il "sono qui" di Abramo, dei profeti, di Maria alle apparizioni degli angeli.

È il "sono qui" di Gesù quando, dopo la sua esperienza nel Getsemani, consegna il suo spirito nelle mani del Padre.

È la risposta affermativa di Maometto nell'esperienza della grotta.

L'impegno è una promessa di fedeltà, un movimento specifico della scommessa ana-teistica che fa della verità una trasformazione esistenziale.

4.4. Discernimento

Kearney ci ricorda che la storia non è solo fatta di persone come Abramo, Maria, Maometto che hanno accolto il divino, ma ci sono anche molti casi di persone che hanno ascoltato e messo in pratica voci che chiedevano guerre, massacri per intere popolazioni, convinti di avere Dio dalla loro parte.

Come si fa a capire quale sia la voce giusta da ascoltare?

Si tratta di compiere una valutazione di tipo ermeneutico che prima ancora di essere un discernimento cognitivo, è un'interpretazione carnale che parte dal livello fisico più basso e coinvolge i nostri sentimenti, le nostre emozioni: «l'ermeneutica va fino in fondo. Inizia nelle nostre terminazioni nervose, negli organi e nelle sensazioni» (Kearney 2012: 59).

Ed è così che le nostre emozioni, le nostre paure, le angosce, ma anche il nostro stupore di fronte all'estraneo, ci permettono di discernere tra bene e male, tra l'aprire la porta allo straniero che può condurci all'amore o chiuderla all'ospite indesiderato.

Tutto dipende da una sensazione corporea, da un'esperienza carnale capace di farci comprendere le più profonde differenze tra gli esseri incarnati, così da poter operare la scelta giusta tra ospitalità e ostilità.

4.5. Ospitalità

Una volta che abbiamo imparato a discernere, possiamo aprirci all'ospitalità nei confronti dello straniero.

Così l'ospitalità, identificata con l'amore, è presente fin dall'inizio ed è complementare agli altri quattro elementi, in quanto è proprio l'amore che ci permette di saper discernere bene, saper immaginare, saper impegnarci nella nostra scommessa.

L'ospitalità comporta un morire a noi stessi, una completa privazione del nostro ego che ci rende capaci di divenire ospiti dell'estraneo e quindi mettere in moto quel meccanismo di empatia necessaria alla conoscenza e quindi all'apertura nei confronti dell'Altro.

5. Il Dio che potrebbe essere

Nell'epilogo della sua principale opera sull'ana-teismo, Kearney specifica al lettore che la sua ricerca non intende assolutamente spiegare l'esistenza di Dio, in quanto la sua proposta ana-teistica va oltre ogni pretesa metafisica dell'esistenza di un "Essere che sovrintende al mondo".

L'ana-teismo si concentra invece sul significato del sacro – dopo aver abbandonato le illusioni di Dio come l'Alfa e l'Omega – per l'esistenza etica e poetica dell'individuo (cf. Kearney 2012: 243).

Come riesce Kearney a trovare il significato del sacro, di quella realtà totalmente altra da noi[1], negando qualsiasi validità a una divinità che trascende la realtà, ed esaltando invece solo la dimensione etica e poetica (e quindi immanente) dell'uomo?

La risposta che l'ana-teismo suggerisce sta nella ricerca di quella "realtà altra da noi" in una "persona totalmente altra da noi": la scommessa è sullo straniero come «Altro infinito» (Kearney 2012: 243) che è incarnato negli altri infiniti e del quale ne possiamo affermare con certezza la sua presenza solo attraverso la testimonianza dell'amore.

[1] In senso stretto, si definisce *sacro* ciò che è connesso all'esperienza di una realtà totalmente diversa, rispetto alla quale l'uomo si sente radicalmente inferiore, subendone l'azione e restandone atterrito e insieme affascinato. Più in generale, il termine *sacro* si riferisce a ciò che riguarda la divinità, la sua religione e i suoi misteri, e che per ciò stesso impone un particolare atteggiamento di riverenza e di venerazione (cfr. https://www.treccani.it/vocabolario/sacro1/).

Nell'altro noi possiamo fare quell'esperienza di trascendenza, quell'«incontro con un estraneo che possiamo decidere se chiamare o meno Dio» (Kearney 2012: 8).

Ciò che rende possibile tale incontro, tale apertura, è l'amore, che dobbiamo sostituire a qualsiasi fede religiosa, in quanto la fede sembra essere solo un dare fiducia a qualcosa o qualcuno del quale non ne possiamo avere certezza comprensibile.

Non si tratta di eliminare completamente Dio dai nostri pensieri, ma di sostituirlo con un "estraneo" che possiamo veramente conoscere nella nostra vita concreta di tutti i giorni.

L'estraneo indica una dimensione di trascendenza che apre all'amore, alla speranza, allo stupore.

Ed infatti «l'ana-teismo è una questione di speranza, di amore e di stupore. Speranza che lo straniero sia più di quanto ci attendiamo, amore per lo straniero infinitamente altro, e stupore dinanzi all'effettiva estraneità di tutto questo» (Kearney 2012: 245).

È nello straniero che si mostra a noi nella vita di tutti i giorni, quindi, che troviamo quel significato del sacro che l'ana-teismo propone.

Il ritorno a Dio nell'ana-teismo presuppone una profonda rivoluzione nel modo di vedere e vivere la relazione con l'altro, chiedendo al credente l'abbandono di qualsiasi certezza e di ogni assoluto dogmatico, per lanciarsi alla completa incertezza che lo straniero offre.

Ma fino a che punto può spingersi questa messa tra parentesi di ogni certezza, nonché dello stesso nucleo originario dogmatico di ogni tradizione religiosa?

Kearney sembra proporci una neutralizzazione totale di ogni fede esistente, per poter poi farci cercare quell'elemento trascendente nella realtà immanente ed affermare che Dio esiste, ma solo come "aggettivo" (e non "sostantivo") in quanto «l'ana-teismo indica quello spazio di mezzo in cui il teismo dialoga liberamente con l'ateismo» (Kearney 2012: 244).

Questo spazio di mezzo non è un sostantivo (e quindi, solo per fare alcuni esempi, non può chiamarsi 'Dio', 'fede' o 'religione') ma un aggettivo e, come tale, per definizione stessa indica una qualità, un attributo di un sostantivo, che non è chiaro quale sia, in quanto potrebbe essere la qualità di

Dio, della religione o della fede, ma anche di un linguaggio, di un'opera d'arte, di una poesia, di un comportamento o di un pensiero umano.

È un aggettivo che permette di ritrovare Dio attraverso la semplicità dell'incontro faccia a faccia con l'altro, cancellando ogni metafisica ed ogni concetto di Dio come assoluto.

E al posto della metafisica Kearney propone un atto di fede "immaginata" che può essere alla portata di tutti, che ci permette di trovare Dio nelle esperienze concrete della nostra vita, ma solo se lo desideriamo.

Dio altro non è che l'esperienza che facciamo di Lui, la configurazione che noi abbiamo di Dio a partire da ciò che abbiamo nella nostra testa, nei nostri pensieri, esperienze, sensazioni e aspettative di vita.

Ed è per questo che le immagini di Dio sono molteplici e mutevoli nel tempo: sono immagini soggette alle diverse epoche storiche e fasi culturali che attraversiamo (cfr. Terrin 2018: 72).

Da queste immagini mutevoli e condizionati dai nostri pensieri ed esperienze, come capire a quale Dio ci fa ritornare l'ana-teismo?

Kearney sembra proporci un Dio che non si troverà mai, o meglio, che si perderà negli infiniti significati delle interpretazioni soggettive.

6. Conclusioni

L'ana-teismo non riesce a superare quel senso di vuoto, quell'esperienza di finitezza che ciascuno di noi vive nella società contemporanea, in quanto non solo sembra unirsi a questa incertezza, ma la rende una caratteristica universale, l'unica in grado di poter portare a una riconciliazione con il nostro essere, con le nostre emozioni e sentimenti, ma certo non in grado di parlarci di Dio.

In questo spazio svuotato dalla metafisica e dalla teologia, in questo deserto che è luogo di pura disponibilità al sacro, si fa luce questa nuova religiosità che supera ogni concezione personalistica e trascendente di Dio (cfr. Mura 2022: 99): una religiosità che con il venire meno di Dio (*eclissi dell'infinito*) ha proposto paradisi artificiali («*cieli di plastica*», Nardin 2022: 5) dove l'uomo si ritrova ad essere schiavo di sé stesso, in quanto completamente confinato nella sua soggettività.

Risulta chiaro, quindi, come il lavoro di Kearney si inserisca bene in quest'epoca segnata dal pensiero debole, dove l'indebolimento dei principi

metafisici porta a mettere tra parentesi la domanda su Dio in nome di una libertà di pensiero che, come la definisce Papa Francesco, genera un "pensiero prêt-à-porter", secondo il quale "io penso come mi piace" e quindi posso pensare che Dio esita o meno secondo le mie esigenze ed esperienze del momento.

Un Dio di infiniti significati, che possiamo scegliere tra le molteplici esperienze che la società contemporanea ci offre, sembra essere quel Dio capace di rispondere alle esigenze di tutti.

Nell'intraprendere questo studio su Kearney, ciò che mi ha incuriosito è stato proprio cercare di capire se l'ana-teismo potesse essere la risposta alle domande che ciascuno di noi si pone oggi in merito alle tematiche esistenziali e religiose.

La risposta che Kearney dà sembra essere a prima vista accattivante per tutti coloro che ricercano il senso della vita nell'apertura nei confronti del prossimo, nel rimettere continuamente in gioco sé stessi, le proprie emozioni e i propri sentimenti, ma non conduce a Dio, in quanto ciascuno resta vincolato nella propria dimensione soggettiva. Un esempio è nella scelta che l'ana-teismo rimanda a ciascuno di noi, non solo nel dare fiducia allo straniero, ma anche nel giudicare se questo rappresenti un bene o un male: è esclusivamente nostra la decisione di incontrare Dio!

Ed ecco perché Kearney ci propone un Dio che potrebbe esistere, un Dio che si perde in questo relativismo dei nostri tempi, un Dio che viene ricercato negando qualsiasi concettualizzazione dogmatica e filosofica: a Kearney, in realtà, non interessa spiegare Dio e lo dice chiaramente nella conclusione della sua principale opera sull'ana-teismo (cfr. Kearney 2012: 243).

Ricordando le affermazioni di Benedetto XVI nell'enciclica *Spe Salvi*, la questione di Dio dovrebbe essere invece la questione delle questioni, in quanto riporta ciascun uomo alle aspirazioni di verità, di felicità e di libertà insite nel suo cuore, perché «l'uomo che risveglia in sé la domanda su Dio si apre alla speranza, a una speranza affidabile, per cui vale la pena di affrontare la fatica del cammino del presente» (Benedetto XVI 2007: §1).

E questa domanda su Dio, che la nostra mente continua ad elaborare, pur vivendo nell'incertezza e nella soggettività del presente, ritengo che debba sempre portarci ad una risposta certa: "Dio esiste".

Bibliografia

Benedetto XVI

(2007) Let. Enc. *Spe Salvi (*30.11.2007*)*.

Berzano, Luigi

(2018) (a cura di) *Anateismo contemporaneo,* Pacini editore, Pisa.

Kearney, Richard

(2006) *Epiphanies of the everyday: toward a micro- escatology*, in Manoussakis (ed) 2006: 3-21.

(2012) *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi Editore, Roma.

(2015) "What is carnal Hermeneutics", *New Literary History* 46: 99-14.

Manoussakis, John P.

(2006) *After God - Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York.

Mura, Gaspare

(2022) "Ana- teismo. La nascita dell'ateismo religioso", *PATH Ateismo religioso e ricerca di Dio* 21: 95-115.

Nardin, Roberto

(2022) "Editorialis", *PATH Ateismo religioso e ricerca di Dio 21: 3-13*

Terrin, Aldo N.

(2018) *Ana-teismo: Dio si eclissa, ritorna, cambia volto nella cultura e nelle Religioni. La forza della "religione" oltre ogni metamorfosi*, in Berzano (a cura di) 2018: 63-95.