

La tesi centrale di Paolin è che caratteristica comune di questa «fioritura» (p. 29) sarebbe la reticenza, il suo essere invischiata in quella che ormai è una tradizione (direi generazionale) che ha creato «una serie di divieti e permessi, di situazioni che lo scrittore può trattare o meno» (p. 37). L'architrave di questa tradizione sarebbe (non ho problemi a riconoscere che molto spesso “è”) la rimozione del tragico. Grazie ad una serie di strutturazioni narrative ricorrenti – un *lessico familiare* edulcorante la crudezza dei fatti, una *ipotesi di purità* generazionale originaria che astrae dalle oggettive conseguenze dei fatti stessi ed una *segmentazione/frammentazione* delle responsabilità che le diluisce, l'uso di *flash-back* attraverso i quali avviene una presa di distanza esistenziale, la negazione dello *statuto narrativo* alle vittime delle azioni terroristiche, che compaiono come astratti obiettivi – viene portata avanti la “strategia di Giocasta”, la madre/moglie che nell'*Edipo Re* di Sofocle implora il figlio/marito Edipo di abbandonare la ricerca di una terribile verità, che sarebbe meglio non conoscere. In questo modo scompare l'*amarantia*, «la colpa tragica – ci ricorda Paolin – ovvero l'essere responsabili di qualcosa che è oggettivamente fuori da noi» (p. 144), perché la *colpa* si trasforma in *sensu di colpa*: «un concetto moderno e impermeabile al tragico, dove ciò che conta è il rovello interiore del personaggio e la sofferenza della sua anima; quasi che l'inferno diventasse una questione psicologica».

Così gli anni di piombo, senza una catarsi che attraversi l'*espiazione*, non possono mai finire (ed in un passo del libro, a p. 154, Paolin indica, per questo processo, un ruolo preciso della letteratura: «è chiaro – dice – che la parola fine sugli anni settanta può essere detta/scritta solo dalla letteratura»).

La lettura di Paolin è senza dubbio molto efficace e stimola ad un confronto serrato. Del resto lui stesso ammette: «questa mia riflessione non fa che confermare la necessità di capire cosa abbia rotto, dopo trent'anni, la consegna al silenzio. Va subito detto che non credo esista una sola spiegazione e che le risposte date in queste pagine sono arbitrarie» (p. 31).

A me pare che il suo passo sopra citato sull'*inferno* segnali quale sia la *Weltanschauung* da cui scaturisce questa lettura: quella religiosa. La sua concezione “tragica” della colpa mi pare abbia a che vedere più che con Nietzsche – con la sua idea di “nascita della tragedia” – con il concetto di *peccato*, dal quale senza espiazione (contrizione) non c'è salvezza.

Per me la colpa è soprattutto un concetto di natura giuridica, ha quindi a che fare con una dimensione pratico/strumentale. Chi ha infranto le leggi deve pagare il suo conto con la giustizia, perché su questo equilibrio di pesi e contrappesi si regge il funzionamento dei rapporti sociali. Oltre a tutto ciò,

a questo punto il problema è di storicizzazione, di conoscenza e corretta ricostruzione/interpretazione del corso dei fatti nella loro dimensione sia oggettiva che soggettiva. Il problema è quello di far emergere un punto di vista esauriente su quegli anni. Mentre un'analisi dei percorsi e degli effetti “ambientali”, cioè extra-personali (che sono, per esempio, l'intenzione del mio romanzo), sembrano disturbare Paolin per quello spostare l'attenzione «dal particolare al generale» che secondo lui «elude il tragico» (p. 36). L'impostazione di Paolin concentra la propria attenzione sul peccato che si consuma fra terrorista e vittima: la sordità del primo a riconoscere nel secondo, al di là e prima del ruolo, la fragilità di una vita e quindi una fraternità solidale che dovrebbe legare vittima e carnefice, radicata nella comune precaria condizione umana, antecedente alle divisioni sociali e politiche.

Ho l'impressione che a Paolin, per questa via, rischi di sfuggire quella dimensione del terrorismo come «esperienza politica» di cui parla Giorgio Galli in *Piombo rosso* (Baldini Castoldi Dalai, 2004). Tale dimensione mi pare, invece, centrale nell'esperienza storica della società italiana, soprattutto per i suoi effetti “indiretti” o deviati (potremmo dire alienati, per quanto cioè il terrorismo ha bruciato), che secondo me ancora allungano le proprie ombre fin sul presente, sulla sua sostanza amorfa, sulla sua mancanza di antidoti alla crisi politica e morale del sistema politico.

La «fioritura» letteraria di cui parla Paolin, secondo me, ha la connotazione di una “ripresa della parola” da parte di quella fetta di generazione che alla fine degli anni settanta si è ritirata dalla vita sociale e politica, stritolata com'era fra rimonta della destra neoliberalista e terrorismo. ■

Il sacro e il divino nel terzo millennio

Su *Oltre il New Age* di Cerri-Mapelli-Visca e *Il possibile e il reale* di Felice Cimatti

PAOLO CALABRÒ

«Il mondo è bello perché è vario», recita un vecchio adagio; anche troppo, potrebbe venir voglia di replicare dopo aver letto *Oltre il New Age*, recentemente edito da Bulzoni, dove per quasi trecento pagine il lettore è invitato a gettare uno sguardo sull'ampio e variopinto panorama delle nuove religioni di questo terzo millennio, dal satanismo alle recenti forme di paganesimo, dalle religioni naturali (come ad esempio la "spiritualità del surf") al transumanesimo (la religione dell'individuo postumano, "ad-veniente"), fino alle "mock religion", che si prendono gioco delle religioni ma che non di meno (o forse proprio per questo) non rinunciano ad autoattribuirsi l'etichetta di "religione".

Insomma, battuta a parte (nell'epoca del dialogo interculturale non si può che dare il benvenuto a ogni nuova forma di comprensione della realtà), l'orizzonte è appunto tanto vasto da mettere in crisi la stessa categoria di religione: se infatti essa deve poter includere forme tanto diverse e in parte perfino contraddittorie di religiosità, il rischio è che – per contenere tutto – il contenitore finisca per perdere di significato: «dove tutto è religione, niente è religione» (p. 134). Questo almeno sul piano dottrinale: ogni sedicente religione rivendica il proprio *status* di religione, di via spirituale, rifiutando al contempo di venir classificata dall'esterno da parte di altre aspiranti al titolo – come ad esempio il cristianesimo. D'altro canto, nulla vieta di considerare ciascuna di esse come una porta per l'accesso a una genuina esperienza religiosa, a prescindere dalla compatibilità dei rispettivi impianti teoretici (il cristianesimo che voglia entrare in dialogo con il buddhismo, ad esempio, deve ammettere la possibilità che si dia una "religione senza Dio", così come, per converso, il buddhismo deve ammettere la possibilità di una incarnazione divina; pena la fine del dialogo stesso).

A dispetto della enorme diversità tra queste forme religiose contemporanee, tuttavia, due cose sembrano emergere in comune a molte di esse (anche se, certamente, non a tutte). In primo luogo, il loro definirsi per via negativa anziché positiva, tipicamente in aperto rifiuto o negazione del cristianesimo: è il caso del *satanismo* (fenomeno nato in California intorno agli anni sessanta, che oggi conta – secondo Danila Visca, docente ordinario di Storia delle Religioni presso l'Università "La Sapienza" di Roma – non più di 5.000 adepti in tutto il mondo; cfr. pp. 37 e *passim*), del *neopaganesimo* (fenomeno legato all'appartenenza familiare ed etnica, per il quale vale l'equazione naturale=sacro e in cui il Divino coincide con l'Universo, fondato su di una connotazione privativa: «sono (neo)pagano non tanto per ciò in cui credo, quanto per ciò in cui "non credo", nello specifico il cristianesimo», p. 60) e di tante *mock religion*, sovente costruite declinando in maniera ridicola un determinato culto già esistente (come nel caso dei *Pastafariani*, adoratori del Mostro volante di spaghetti, la cui idea – a partire dal nome – si ispira ai *Rastafarian*, seguaci del culto giamaicano legato alla figura del defunto negus Hailé Sélassié; cfr. pp. 247 e *passim*).

In secondo luogo, l'esaltazione estrema dell'uomo, «signore e padrone d'ogni suo agire e pertanto artefice del suo destino» (così per il satanismo, p. 40), dell'essere umano in quanto «padrone della sua persona» (così per il neopaganesimo, p. 65), dell'uomo in grado di

«dirigere il proprio cammino evolutivo tramite le proprie risorse scientifiche e tecnologiche: l'umanità ... è essa stessa e non più la natura a deciderne il cammino e la direzione ... la natura umana è argilla nelle mani degli scienziati, e l'umanità non è (altro) che l'anello fra il pre-umano e il post-umano» (pp. 185-187).

Quest'ultima è la posizione del cosiddetto *transumanesimo*, fenomeno sviluppatosi negli ultimi due decenni, la «visione più radicale che si possa trovare attualmente in circolazione» secondo Nicola Mapelli, collaboratore della citata cattedra universitaria (p. 187), della quale tutte le religioni sono epidermicamente antagoniste, in quanto «il transumanesimo, in ultima istanza, viene a dire che le religioni sono inutili: l'uomo basta a se stesso» (p. 201).

Si impone un'osservazione. Risalendo alla radice delle due caratteristiche appena menzionate, si scopre quanto esse affondino nel terreno dell'opposizione al cristianesimo: ci si definisce per via negativa per sottolineare il proprio rifiuto del cristianesimo; si esalta l'uomo al di sopra di ogni cosa proprio per rovesciare l'"ordine cristiano", che vuole Dio (creatore) al

di sopra di ogni cosa e in particolare dell'uomo (creatura come ogni altra, seppur prima tra le uguali). È evidente la presa di posizione contro un certo tipo di religiosità, a base di doveri morali e sentimenti di pietà imposti, meno inadeguato a un'epoca medievale e corporativa che a quella presente, democratica e individualistica; non è un caso infatti che tutti questi nuovi orientamenti religiosi nascano proprio nell'Occidente di tradizione cristiana. A una spiritualità per la quale l'individuo è in partenza un peccatore, la quale pretende di stabilire a priori come egli dovrebbe essere, si oppone la pretesa di lasciare al singolo la libertà di essere come vuole, a partire da ciò che è. Alla fine dello scontro, è proprio questa spinta individualistica a prevalere: perciò, come conclude Visca, non ci troviamo infine di fronte a uno scenario di declino del cristianesimo e di ascesa dei nuovi culti, ma davanti a un tracollo di tutte le forme di religiosità organizzate, istituzionalizzate; a emergere è soltanto la tendenza a costruirsi una religione fai-da-te, a propria specifica misura, sincretica fino al personalizzato. C'è però anche un rovescio della medaglia o, se si vuole, un lato positivo: questa spinta alla "personalizzazione" deriva in parte da una genuina ricerca individuale dell'esperienza del divino, che possa travolgere e illuminare come solo il sacro può fare. Non nel senso dell'estasi mistica, ma in quello dell'incontro con quel "qualcosa" in grado di riempire la vita dell'uomo e di imprimerle una direzione e un significato. Dopo fiumi di superficiale e di profano, è del sacro che si torna ad aver sete.

L'esperienza del sacro, tra il possibile e il reale

In questo punto difficile ma vitale si inserisce la riflessione di Felice Cimatti, docente di Filosofia della Mente presso l'Università della Calabria. Il professore parte appunto dal dato della "morte di Dio" (cioè nello screditamento definitivo di quell'immagine di Dio costruita dall'uomo, che si pretendeva di poter gestire, controllare, manipolare intellettualmente a proprio piacimento) e distingue il sacro (relativo all'ambito dell'esperienza) dalla religione (relativa invece all'ambito della credenza). Il sacro non deriva dall'esigenza di trovare un punto d'arresto al regresso all'infinito nella catena delle cause (piano intellettuale o logico), né da un travolgimento estatico dovuto a un evento straordinario (piano emotivo): il sacro appare invece «proprio all'intersezione tra logico ed emotivo» (p. VIII), in quella zona di confine in cui l'altro-da-me cessa d'improvviso di essere l'oggetto di una

mia rappresentazione mentale e mi si manifesta come soggetto, portatore di una propria ricchezza, novità, inesauribilità peculiari. In termini più filosofici, questa esperienza parte dalla constatazione che l'Essere eccede sempre ogni Pensare, che il Reale è sempre di più di quanto previsto, descritto, calcolato da ogni schema teorico, per quanto complesso o raffinato. L'esperienza del sacro è quella di colui che riesce a vedere il *volto* dell'altro al di là del semplice *viso*, entità materiale da sfruttare a proprio vantaggio: presupposto ne è un atteggiamento privo di secondi fini, che il cristianesimo ha descritto come "cuore puro" e che il buddhismo chiama ad esempio "cuore vuoto".

È dunque in questa dialettica asimmetrica tra essere e pensare che vive il sacro, non in un assoluto o in una trascendenza che si trovi "al di là dell'essere". Non solo quindi il sacro non ha niente da spartire con credenze o dogmi di alcun genere, ma neppure rimanda ad alcuna trascendenza o aldilà: la facoltà di fare l'esperienza del sacro si trova sullo stesso piano "biologico" del parlare e del respirare. Infatti, il sacro *appare* e può essere percepito (si pensi ancora all'esempio del volto dell'altro): in questo è dunque del tutto immanente e nient'affatto trascendente. Esso, semplicemente si trova oltre i confini di quella particolare razionalità che pretende di esaurire ogni cosa, in linea di principio, nell'ambito della propria spiegazione (e che, per contro, rifiuta ogni validità a ciò che essa non riesce a comprendere, ad afferrare):

«il cristianesimo dice propriamente: lascia cadere ogni intelligenza [Wittgenstein]. Il che non vuol dire diventa stupido, ma esci dal gioco di ciò che è stupido e ciò che è intelligente, di ciò che è razionale e ciò che non lo è. Se vuoi *vedere* il sacro rinunci al desiderio ossessivo di spiegare (cioè ricondurre un oggetto a qualcos'altro), e solo allora lo potrai scorgere, al di qua dell'intelligenza (e della stupidità)» (p. 51).

In questo pregiudizio razionalistico che autolimita a monte l'ambito dell'esperibile, cieco di fronte a tutto ciò che ha deciso di escludere a priori, risiede per Cimatti la povertà del pensiero che riduce tutto a oggetto di scienza. Ciò che esemplifica nel rapporto tra il sacro e il bello; citando Simone Weil, spiega che il bello implica un paradosso: lo si desidera, ma senza volerlo mangiare; ci si vorrebbe unire al bello, ma bisogna rispettarne la giusta distanza, al di là e al di qua della quale esso svanisce. In questo paradosso

«c'è tutta la miseria delle teorie che vedono il sacro come un tentativo non scientifico, "magico", di spiegazione. Il bello non si spiega, non c'è nulla da spiegare qui, si tratta soltanto di avere l'*umiltà* di osservarlo. E dev'essere uno sguardo che non chiede nulla al bello, soltanto di poterlo osservare con attenzione, perché ogni richiesta limita il possibile, e quindi lo riporta nel campo del profano» (p. 55).

A quella scienza che riconduce la nascita della religione alla paura e al conseguente bisogno di protezione, Cimatti domanda: "perché un certo fenomeno, positivo o negativo, appare come particolarmente significativo, e viene collocato su un piano esistenziale diverso rispetto al mondo profano? Perché questa differenza?" È il caso lampante della morte, che per nessun altro animale che l'uomo costituisce un problema anche *prima* di morire; e ciò nonostante il fatto che oggi la scienza fornisca una consistente mole di spiegazioni razionali al come e al perché della morte. Ma si potrebbero portare tanti altri esempi:

«una nuvola, un albero in una radura, il movimento elegante di un animale, il sorriso di un amico, la mano di un neonato, il saluto di chi parte sono forse meno stupefacenti perché abbiamo buone spiegazioni naturali, evolucionistiche del loro perché? C'è forse molta paura all'origine della religione, forse, ma perché lo stupore *stupisce?*» (p. 57).

Non c'è risposta "scientifica" a questa domanda. Del resto, la riconduzione del sacro alla paura non sembra adeguata: si può aver paura di qualcosa di determinato, come la sagoma di un leone che si vede avvicinarsi, ma il sacro atterrisce senza che se ne possa dare un motivo preciso. E ciò proprio perché il sacro ha a che fare con il possibile, non con il reale (o profano): «il sacro è il possibile, tutto ciò che potrebbe essere e (ancora?) non è» (p. 93). Sono dunque le scienze – quando accusano il religioso di autosuggestione – a *non vedere* il fatto del sacro: si tratta di un pregiudizio cognitivo, della conseguenza ineliminabile dell'aver precluso a priori la possibilità di essere di qualcosa che non rientra nell'ambito delimitato per la ricerca.

Ma cosa avviene del sacro, quel possibile non (ancora) realizzato, quando infine si realizza? Nient'altro che il riversamento nel *profano*, nell'ambito cioè delle cose che sono, qui e ora, proprio in questo modo e in nessun altro: «il profano non è altro che un possibile realizzato, una sorpresa rivelata, un inaspettato che ha infine assunto una forma determinata» (p. 165). Ciò mette al riparo dal sospetto di panteismo: pur negando ogni forma di trascendenza, il testo è chiaro e coerente nel sostenere che il sacro e il

profano *non coincidono* (anzi, è sulla netta distinzione tra i due si fonda l'intero discorso).

Al "bisogno di divino" che, come accennato, la nostra epoca sembra manifestare, il libro risponde affermando che l'esperienza del sacro non è qualcosa di riservato a pochi spiriti "eletti", bensì un'esperienza umana universale, accessibile a tutti gli uomini, in quanto essa è a un tempo *bio-logica* (cioè propria dell'animale umano, come il volare lo è degli uccelli) e *bio-logica* (cioè fondata sulle potenzialità logiche del linguaggio dell'*Homo sapiens*, in grado di esprimere – e individuare – il *possibile*, ciò che potrebbe essere, diversamente da ciò che è – cioè appunto è *in nuce* e si fonda sulla libertà – e non solo il *reale* – cioè ciò che è, così com'è). La celebre chiusa di Amleto: «Ci son più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne sogni la tua filosofia» (Atto Primo, Scena V), non è la triste accettazione della propria impossibilità di comprendere tutto, ma la constatazione di essere solo una parte del Tutto (accompagnata non dalla frustrazione della limitazione, ma dalla gioia di farne parte). Per vedere il tutto nella parte non c'è bisogno di una conoscenza enciclopedica o di una tecnologia raffinata, bensì di un atteggiamento disinteressato e aperto, umile e innocente. «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (Mt 5,8). ■

Per mancanza di spazio, le pagine dedicate a tematiche escatologiche (per la precisione: la rubrica "Gli ultimi giorni del Margine", che ha visto finora pubblicati articoli di Emanuele Curzel, Paolo Marangon, Francesco Ghia, Piergiorgio Cattani e Leonardo Paris) sono rinviate al prossimo numero. Peraltra i lettori avranno notato che anche sul fasc. 8/2009 gli spunti di riflessione sul tema non sono mancati.