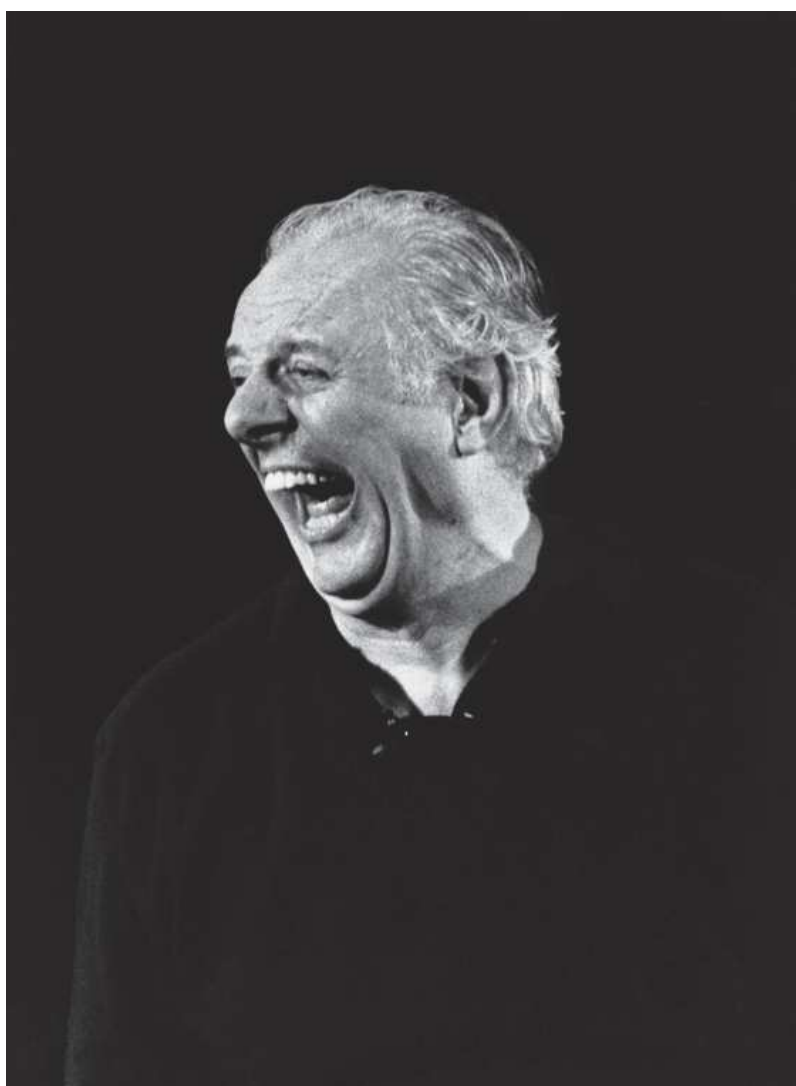


studi interculturali



STUDI INTERCULTURALI 3/2016 ISSN 2281-1273
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Studi Interculturali 3/2016



*«E sempre allegri bisogna stare,
ché il nostro piangere fa male al re,
fa male al ricco e al cardinale,
diventan tristi se noi piangiam.
ah beh, sì beh, dai cúnta sù,
ah beh, sì beh...»*

Ciao grande Dario...

Studi Interculturali #3 / 2016
issn 2281-1273 - isbn 978-1-326-89579-2

MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti.

Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti
www.interculturalita.it

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. Nello stesso sito può essere richiesta la versione a stampa (*print on demand*).

© Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati: la riproduzione dei testi deve essere autorizzata. La foto di Dario Fo è tratta da

<www.lamacchinasognante.com/dario-fo-la-sfida-del-teatro-al-potere-walter-valeri>.

La foto di Bob Dylan è tratta da <www.rai.it>.

Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo www.ilboleroDiravel.org.

Il presente fascicolo è stato chiuso in redazione in data 15.12.2016 (revisione 18.01.2017).

Gianni Ferracuti
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

SOMMARIO

GIANNI FERRACUTI:

Dio e le Religioni: il problema filosofico della storia delle religioni in Zubiri 7

CRISTINA BENUSSI:

Ebraismo e scrittura femminile 39

AMELINA CORREA RAMÓN:

La poesia «Elegía»: Una reinterpretazione lorchiana degli archetipi femminili di fine secolo..... 63

PIER FRANCESCO ZARCONE:

Gli ismailiti di Alamūt: Assassini o mistici? 81

MARIO FARAONE:

«Things here aren't easy, but I never expected them to be»: Intercultural Perceptions, Reflections and Descriptions of the Spanish Civil War Experience in the Writings of Some 1930s British Intellectuals and Volunteers of the International Brigades 147

OTTAVIO DI GRAZIA:

La santificazione del tempo e il ricordo 185

DAVID KAMHI, MIRTA KAMHI PAPO:

Luna Laura Papo-Bohoreta y su contribución a la cultura bosnia 194

DOMENICO GALLO:

Nubi di tempesta agitano l'aria. Fumetti e Guerra civile spagnola..... 201

GIANNI FERRACUTI:

Temi interculturali nel teatro di Cervantes (per il IV centenario della morte)..... 214

RECENSIONI: G. Cacciatore, C. Cantillo, *Omaggio a Ortega* (Guida 2016); G. D'Acunto, *Il logos della carne* (Cittadella 2016); Laura Papo-Bohoreta, *Manoscritti*, Università di Sarajevo 2016..... 245



DIO E LE RELIGIONI

IL PROBLEMA FILOSOFICO DELLA STORIA DELLE RELIGIONI IN ZUBIRI

GIANNI FERRACUTI

IL FENOMENO RELIGIOSO

El problema filosófico de la historia de las religiones contiene il testo di due corsi tenuti da Zubiri rispettivamente nel 1965 e nel 1971,¹ dedicati alla definizione filosofica del fenomeno religioso e delle sue relazioni con la storia.

¹ Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, a cura di Antonio González, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993. Di entrambi i corsi Zubiri aveva predi-

Il primo tema affrontato nel testo è la definizione del «fatto religioso», ovvero chiarire in che consista formalmente il *carattere religioso* di qualcosa (un atto, un culto, un evento...). A questo scopo vengono esaminate alcune note teorie, a partire dalle quali risulterà possibile pervenire a una definizione soddisfacente.

La prima tesi esaminata è quella di Émile Durkheim, esposta in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pubblicato a Parigi nel 1912:ⁱⁱ i fatti religiosi vi sono presi in considerazione in quanto credenze, pratiche, precetti inclusi nella realtà sociale; sono cioè gli elementi costitutivi delle religioni intese come istituzioni presenti nella società. A parere di Zubiri, questo aspetto istituzionale è innegabile; più ancora, è essenziale a ogni religione, tuttavia si tratta solo di *una* caratteristica del fatto religioso, che in sé appare più complesso: per esempio, la preghiera individuale è un fatto religioso, ma non è un fatto sociale, né rientra in un'istituzione. Inoltre, osserva, «*tutte queste istituzioni, riti, pratiche, organizzazioni collettive, ecc., che sono essenziali [...] a una religione, non sono tuttavia la religione: sono il corpo in cui la religione s'incarna. Sotto riti apparentemente uguali e sotto istituzioni molto simili, che in definitiva hanno potuto essere trasferiti da una religione a un'altra, possono soggiacere religioni molto diverse*».ⁱⁱⁱ Infine, se un'istituzione religiosa è in grado di esercitare una pressione sociale, ciò non dipende dal fatto che essa sia sociale, bensì dal fatto che è religiosa: «*La realtà religiosa [lo religioso] è anteriore alla realtà sociale [lo social]*».^{iv} In effetti, presa come istituzione sociale, la religione poggia su un elemento anteriore, che è *il sacro*: bisogna dunque indagare se il sacro possa essere il carattere essenziale del fatto religioso, soprattutto nella sua opposizione al profano.

Zubiri sottolinea che nel pensiero di Durkheim c'è una contrapposizione assoluta tra il sacro e il profano: «*Il sacro è l'intangibile, ciò che non può essere toccato dal profano*»^v - e grazie

sposto un testo dattiloscritto, il primo dei quali era stato ampiamente riveduto in seguito. Come avverte il Curatore dell'edizione, il testo pubblicato si basa sull'indice, molto dettagliato, del corso del 1965, ma poi collaziona i due testi, scegliendo di volta in volta quello ritenuto più completo. Anche se il lettore è costantemente informato della provenienza di ogni riga del testo, forse non è la scelta più comoda per uno studio del pensiero di Zubiri. Va comunque detto che tale scelta redazionale è del tutto ininfluenza per la presente analisi.

ⁱⁱ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Flammarion, Paris 2016; tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa: il sistema totemico in Australia*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2013.

ⁱⁱⁱ X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., p. 17.

^{iv} *ibidem*.

^v *ibid.*, p. 18.

a questa separazione, l'atto religioso sarebbe quello che ha attinenza con il sacro ed esclude il profano. Però, osserva Zubiri, anche questa definizione appare incompleta: esistono, infatti, altre caratteristiche certamente connesse col sacro oltre all'intangibilità: per esempio, il sacro è venerabile. Inoltre, «è certo che il sacro sia a suo modo intangibile, ma lo è perché è sacro; non è sacro per il fatto di essere intangibile»:vi uno spazio non diventa sacro perché viene definito inviolabile e sono stabilite delle restrizioni all'accesso, bensì l'invulnerabilità e le restrizioni sono la conseguenza del fatto che tale spazio è stato riconosciuto come sacro. La religione intesa come istituzione sociale, cioè come organizzazione che si forma all'interno di una società, si assume il compito di «delimitare o selezionare l'ambito del sacro, dichiarare con la forza dell'istituzione sociale quali cose sono sacre».vii Però non sono l'istituzione o l'organizzazione a creare il sacro, perciò, restando fermi a questo livello, del sacro sarebbe possibile dare solo una definizione in negativo: sacro è ciò che non è profano.

Volendo cercare una definizione in positivo, il confronto non può più essere con Durkheim, ma con un testo di Rudolf Otto, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem* (Breslau 1917).viii

Secondo la nota interpretazione di Otto, il sacro è una qualità oggettiva, la cui apprensione non avviene attraverso un atto della ragione (è irrazionale), bensì attraverso il sentimento. Senza discutere ora questo punto, diamo per accettato che «il sacro si presenta alla mente di chi lo sente come un carattere perfettamente oggettivo».ix Il sacro oltrepassa l'ambito della morale, è molto più del semplice bene e della bontà: se ne ha l'apprensione come realtà numinosa (da *numen*). Il numinoso è tremendo, maestoso, magico, nel senso di fonte della vita e del movimento, misterioso: è il totalmente Altro.

Queste caratteristiche attribuite da Otto al sacro hanno suscitato consensi enormi presso gli specialisti e la sua teoria è alla base degli studi di Mircea Eliade, che hanno rinnovato profondamente la storia delle religioni (in particolare si allude al *Traité d'histoire des*

^{vi} *ibid.*, p. 19.

^{vii} *ibidem*.

^{viii} Rudolf Otto, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Trewendt & Granier, Breslau 1917 (Beck, München 2014; cfr. anche R. Otto, *Il sacro*, trad. di Ernesto Buonaiuti, SE, Milano 2014).

^{ix} X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., p. 20.

religions, Paris 1949).^x Commenta Zubiri: «Per Mircea Eliade, è religioso tutto ciò che possiede il valore di sacro. In questo senso, l'oggetto della religione è sempre una manifestazione del sacro: è una ierofania. Naturalmente, il sacro e il profano sono sempre in perpetuo scambio. Tutto è suscettibile di venire sacralizzato e, in definitiva, se si passano in rassegna le religioni, si troveranno poche cose profane che non sono state sacralizzate».^{xi} Occorre, però, prestare attenzione a un elemento molto importante in questa opera di continua sacralizzazione e desacralizzazione; continua, infatti, la citazione: «Tuttavia ogni religione ne seleziona alcune [= di cose profane] per sacralizzarle. E per questo c'è un'autentica dialettica del sacro. L'oggetto, sacralizzandosi, in un certo senso si allontana da se stesso e passa in un altro mondo. Inoltre gli oggetti acquisiscono, perdono e possono tornare a riacquistare il loro valore sacro».^{xii} Vedremo tra breve l'importanza di questa attività selettiva di attribuzione o riconoscimento del valore sacro di un oggetto mondano.

Per illustrare questa dialettica del sacro, Eliade adduce due esempi; uno riguarda l'incontro tra Mosè e Yahweh che appare in forma di ginestra, o rovetto, ardente, nell'*Esodo* (3, 1-15); l'altro è la lotta del profeta Elia contro i sacerdoti di Ba'al: Elia sfida i sacerdoti pagani a vedere se Dio risponderà alla loro o alla sua preghiera, accettando il sacrificio che gli viene offerto; la risposta divina, che favorisce Elia, indica la sostituzione di una vecchia credenza religiosa con una concezione più articolata e complessa (*I Re*, XVIII, 39).

È superfluo precisare che il valore degli studi di Eliade è innegabile, tuttavia, partendo dai suoi risultati si possono porre nuove domande. Come osserva Zubiri, «Tutto questo cambio dal sacro al profano è di certo una constatazione storica assolutamente vera. Su questo non c'è il minimo dubbio. Orbene, il filosofo si può domandare: e perché? Perché tutto ciò che è profano è sacralizzabile? In secondo luogo, [...] è esatta la descrizione fatta da Eliade della dialettica delle ierofanie nell'esempio di Elia e nell'incontro tra Yahweh e Mosè nella ginestra ardente?».^{xiii}

Zubiri nota che, in questo secondo caso, Dio è presente e parla in prima persona: «Io sono colui che sono», dunque si può affermare che «qui non c'è una semplice ierofania: c'è

^x Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1989; tr. it. *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

^{xi} X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., p. 22.

^{xii} *ibidem*.

^{xiii} *ibid.*, p. 25.

una teofania. È certo che quel luogo è sacro, ma lo è perché vi si trova [está] Yahweh». ^{xiv} Non si manifesta genericamente il sacro, ma si presenta direttamente Dio, e di conseguenza il luogo diventa sacro. Analogamente, nell'episodio di Elia il fuoco che scende dal cielo per consumare il sacrificio offerto dal profeta, sdegnando quello dei sacerdoti di Ba'al, è mandato da Dio ed è ancora una volta una teofania, non una semplice ierofania: il fuoco manifesta il volere divino. Si può allora precisare che «ogni ierofania, o è immediatamente la manifestazione esterna di una teofania, o è una sorta di teofania mediata», ^{xv} come appunto nel caso del fuoco. Secondo Zubiri, se si cerca il termine greco corrispondente alla concezione del sacro formulata da Otto ed Eliade, si deve proporre *theion*, il divino, e non *ierón*, il sacro: «Il sacro è certamente qualcosa che appartiene a ciò che è religioso, ma gli appartiene come conseguenza, per il fatto di essere religioso. Non è ciò che costituisce il carattere formale della realtà religiosa come tale. La storia delle religioni non è la storia dei valori sacri, bensì la storia delle relazioni dell'uomo con Dio». ^{xvi} E certamente gli stessi dèi sono sacri perché sono dèi, non viceversa.

In conclusione, l'atto religioso è quello compiuto in relazione a Dio e la sua sacralità deriva appunto da questa attinenza col divino.

LA RELIGIONE ISTITUZIONALE COME RESTRIZIONE DEL SACRO

Grazie al percorso svolto fin qui è possibile un'osservazione. ^{xvii} Se un oggetto è sacro, cioè è stato sacralizzato, lo si deve al fatto che si è colta una sua attinenza con il divino; analogamente, perde la sua valenza di sacro quando tale attinenza non viene colta più. Ora, in questo passaggio dal sacro al profano, e viceversa, il cambiamento riguarda la valutazione umana, non la natura dell'oggetto, men che meno la realtà divina. Di fatto si è visto che

^{xiv} *ibidem*.

^{xv} *ibid.*, p. 26.

^{xvi} *ibidem*.

^{xvii} Le note di commento al testo di Zubiri trattano temi che ho trattato in altri studi: G. Ferracuti, *Arkhe: Lo Sciamano e il Pensatore e altri scritti coevi*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste 2016 (in particolare, il testo che dà il titolo alla raccolta, pp. 7-76; «Il nuovo orizzonte dell'ontologia contemporanea», pp. 77-90; «La metafisica dello sciamano», pp. 113-24) disponibile online:

<www.ilbolero-diravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-arkhe-lo-sciamano-e-il-pensatore>; *id.*, «Parmenide e la capra», *Studi Interculturali*, 1, 2012, pp. 7-44 (disponibile online: <www.interculturalita.it>).

qualunque oggetto mondano è suscettibile di essere relazionato con Dio - il che è ovvio, essendo Dio la sorgente, l'*arkhé* dell'universo e non potendo esistere nulla senza la sua attività creatrice o la sua volontà che il creato esista. In base a ciò, la ierofania è il riconoscimento che di fatto qualcosa appartiene all'ambito del divino (nel senso più vasto possibile): questa attinenza col divino il reale la possiede di per sé, gli appartiene di suo in quanto creato, pertanto l'istituzione religiosa, definendo e delineando la sfera del sacro, a tutti gli effetti *produce il profano*. Mentre si riconosce la sacralità del punto A, la si nega al punto B che, pur appartenendo alla manifestazione o creazione divina, viene *profanato*, cioè escluso dalla sfera religiosa. Attraverso quest'operazione, sia pure compiuta in modo largamente inconsapevole, la religione istituzionale produce una restrizione, un restringimento della sfera del sacro, così, se da un lato è possibile che una religione fornisca una concezione del divino più organica o più articolata delle precedenti, dall'altro è anche vero che tale risultato è ottenuto attraverso *una visione prospettica* inevitabilmente delimitata. Ogni religione consiste nel *togliere* porzioni di sacro dalla realtà: se, come dice Zubiri più avanti nel testo, non esiste alcuna religione storica che possa essere considerata un errore assoluto, è anche vero che nessuna religione storica può essere considerata una verità completa, se non affermando tale carattere per fede. È appena il caso di dire che queste considerazioni non implicano alcuna apertura di credito nei confronti di ogni possibile forma di sincretismo religioso.

La restrizione del sacro, che si realizza attraverso l'istituzionalizzazione del pensiero religioso, compare nella storia con un aspetto pericoloso: dato che ogni religione restringe lo spazio della sacralità in modo diverso dalle altre, in ciascuna si può manifestare la patologia di ritenere che «il mio dio è più bello del tuo», argomento eccellente per giustificare lo sterminio degli infedeli o degli eretici, o per garantire che le proprie guerre siano combattute perché dio lo vuole, o perché dio è con noi, o perché si debba difendere il proprio dio da quello altrui. La delimitazione del sacro può manifestarsi come una patologica *appropriazione* del divino, di cui si rivendica l'uso o la rappresentanza in esclusiva: è ciò che comunemente si chiama fanatismo.

Vero è che, senza la restrizione del sacro, tenendo fermo il concetto secondo cui «l'universo è pieno di dèi», non è possibile formarsi alcuna idea affidabile circa il divino (ammesso che ciò sia realizzabile): il panteismo e il politeismo possono dar luogo a una mitologia, ma non a una teologia, nel senso corrente del termine. Queste considerazioni in-

roducono un tema nuovo, e cioè che il pensiero religioso (non la pratica religiosa, le devozioni, il culto: il *pensiero* religioso come specifica attività del pensare) è intrinsecamente interculturale: ha bisogno di capire le diverse vedute prospettiche del sacro per configurare una visione.

L'UOMO E IL REALE

Tornando a Zubiri, bisogna precisare che l'esperienza religiosa, diversamente da ciò che farebbe intendere Otto, non riguarda solo la sfera sentimentale, ma coinvolge l'intera persona e, come tale, non consiste semplicemente in uno stato d'animo, bensì è, più radicalmente, un atteggiamento, una disposizione (*actitud*^{xviii}). L'individuo umano è una *realtà personale*, in primo luogo per la sua intelligenza, grazie alla quale «*si confronta con le cose e con se stesso in quanto realtà*».^{xix} Ciò vuol dire, nel lessico zubiriano, che l'uomo non solo si rende conto che una cosa *c'è* (che davanti a me, nel mio ambito, c'è un albero o un fuoco), ma comprende anche che questa cosa è *reale* e che questo carattere di realtà appartiene a tutto ciò che esiste, compreso se stesso. Questa comprensione è frutto dell'intelligenza: nel proprio spazio vitale si trova una cosa, poi un'altra, poi un'altra ancora... ed è l'intelligenza a compiere il passo interiore, saltando dal mero e interminabile elenco di singole cose alla considerazione del tutto come *realtà* e della realtà come carattere appartenente a ciascuna singola cosa. Comprendendo se stesso come realtà, l'uomo si considera «*non solo come realtà dotata di certe proprietà che gli appartengono di per sé [de suyo], ma appare anche come appartenente a se stesso, cioè alla sua stessa realtà*».^{xx} Ogni persona, oltre a essere reale, appartiene a se stessa, ed è proprio in questo *appartenersi* che consiste l'essere persona. Grazie a ciò, l'uomo non si trova nel mondo come una pietra tra le altre pietre, o come un oggetto naturale tra gli altri, ma si trova dentro la realtà, che gli si presenta attraverso le cose che lo cir-

^{xviii} Il termine *actitud* indica basicamente un *atteggiamento*: «*Disposición de ánimo*», secondo la definizione del *Diccionario de la Real Academia*, ovvero una *posición*, in senso lato. In Zubiri, questo termine introduce un tema molto importante del suo pensiero, che verrà descritto più avanti: la *religación*.

^{xix} X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., p. 30.

^{xx} *ibid.*, p. 31.

condano: sapersi come *se stesso nella realtà* appartiene costitutivamente alla persona e non è qualcosa che viene acquisito nel corso del tempo.

Usando un'altra espressione, forse più abituale, l'individuo è installato nella realtà, tuttavia non come un ente statico, bensì come un ente *inquieto*: con le sue azioni, che vengono compiute in una circostanza concreta, traccia il cammino della sua vita, che non è predeterminato nel modo in cui per un astro è predeterminata l'orbita da percorrere: la vita umana si costruisce *con* le cose, *con* gli altri uomini, *con* se stessi. Questa preposizione *con* indica un ingrediente costitutivo e ineliminabile della vita umana. Nel costruire la sua vita, l'individuo si realizza come persona: in ogni suo atto è presente «*la dimensione sottile dell'Io che compie questa azione*». ^{xxi} Nello scrivere, ad esempio, non c'è solo l'atto di scrivere, ma c'è anche l'«io sto scrivendo», l'io che scrive: l'atto di scrivere produce un testo; compiere *io* l'attività dello scrivere determina il *mio* modo di essere attuale, la *mia* realtà, che è la mia persona, non il mio testo. L'uomo è reale, come tutto ciò che esiste nell'universo, e il suo modo di essere reale è il suo io operante: l'io che scrive, che parla, che cammina... ^{xxii} Ogni atto compiuto manifesta la realtà umana; se parlo o scrivo è perché alla mia realtà appartiene il comunicare, e il modo in cui comunico dà una forma, o una manifestazione, a questa mia dimensione comunicativa. In tal modo ogni atto configura l'io che lo compie - un io che, dunque, si trasforma nel corso della sua vita: ciascuno è sempre se stesso, o *lui stesso*, ma non è mai *la stessa cosa*.

La configurazione che ognuno acquisisce o modella nel corso della sua vita è la *personalità*, da intendersi come una conformazione che realizza, nel senso di rendere reale, una caratteristica appartenente radicalmente all'uomo, che Zubiri chiama *personèità*. Ogni individuo ha una personalità in quanto è costitutivamente persona: «*L'Io si afferma di fronte a ogni possibile realtà: sono Io stesso di fronte a tutto il resto, incluso di fronte a Dio, ma non nel vuoto, bensì compiendo una serie di atti in cui si va configurando in modo irrimediabile e senza alcuna perdita possibile la figura del mio essere*». ^{xxiii} L'io è rivolto a ciò che sta facendo (ad esempio, io scrivo), avendo in vista ciò che della sua realtà personale si realizza attraverso tale atto: es-

^{xxi} *ibid.*, p. 33.

^{xxii} In questa descrizione, il verbo *essere* non ha alcun valore ontologico, ma si limita a indicare che la realtà umana ha la forma dell'io. L'io non aggiunge alcuna nota alla descrizione ontologica della persona (cfr. *ibid.*, p. 34), ma indica solo il suo carattere cosciente: afferma la sua intimità.

^{xxiii} *ibid.*, p. 36.

sere rivolto a qualcosa è appunto l'*actitud*. In modo provvisorio, si può considerare l'*actitud* come un atteggiamento vitale, non nel senso di un semplice stato psicologico, bensì come tendenza a manifestare la propria realtà personale (la *personèità*, o *personità*) attraverso i propri atti. *Actitud*, atteggiamento, è il modo in cui ciascuno si dispone ad agire in vista dell'io che sta modulando, manifestando o realizzando; più in generale, è il modo in cui ognuno è rivolto o disposto verso la realtà.^{xxiv}

Adottando un altro punto di vista, se ogni atto umano è «ordinato essenzialmente»^{xxv} a configurare il proprio essere personale, ovvero alla propria autorealizzazione, allora «l'intera vita dell'uomo ha un carattere missivo».^{xxvi} Con ciò non si allude a una particolare vocazione che un individuo si senta di dover realizzare, ma si vuol dire che la vita stessa «è costitutivamente missione»,^{xxvii} una missione consistente appunto nel configurare o realizzare nel corso della propria vita il proprio io personale.

Ora, come si diceva, l'uomo si trova installato nella realtà e deve costruire la sua vita con e dalla realtà: «È la realtà stessa che lo spinge a fare questo, e a farlo in una forma determinata».^{xxviii} Zubiri stabilisce una differenza tra costruire la propria vita *con le cose*, e costruirla *con la realtà*: le cose sono ciò con cui l'uomo agisce, egli però non si trova tra le cose, bensì nella realtà; «l'uomo, di conseguenza, vive a partire dalla realtà del reale, non vive puramente e semplicemente tra le cose».^{xxix} Bisogna però dire che, con questa distinzione formale tra «le cose» e «la realtà del reale», si introduce una separazione di discutibile legittimità, come se da un lato esistessero le cose reali e dall'altro, separatamente, una realtà del reale. Orbene,

^{xxiv} Il *Diccionario de la Real Academia* fa derivare *actitud* da *acto*, latino *actus*. Zingarelli propone per *attitudine* il tardo latino *aptitudine*, da *aptus*, adatto, nel senso di atteggiamento, modo di fare, punto di vista; oppure *actitudine* da *actuare*, nel senso di predisposizione verso particolari attività. *Palazzi*, nel primo senso dà come sinonimi: inclinazione, vocazione. Nel linguaggio zubiriano, tale disposizione verso la realtà è detta *versión*. *Versión* è da intendersi come neologismo semantico e sostantivo astratto del verbo *verter* (lat. *vertere*), di cui in questo caso interessano le accezioni: versare, sboccare. Ho proposto come traduzione: essere rivolto alle cose. Semplificando, il modo in cui l'uomo si volge verso le cose dipende dalla sua disposizione d'animo o vocazione. È appena il caso di precisare che essere rivolto verso la realtà implica un coinvolgimento maggiore del semplice essere aperto al reale.

^{xxv} X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., p. 37.

^{xxvi} *ibidem*.

^{xxvii} *ibidem*.

^{xxviii} *ibid.*, p. 39.

^{xxix} *ibid.*, p. 38.

la realtà è una sola ed è costituita da tutto ciò che esiste. Ciò che esiste si presenta come *co-*se (termine generico in cui includiamo oggetti, piante, animali, esseri umani, tutto ciò che c'è). Di un albero si può dire che è una cosa e che gli è essenziale essere integrato in un *tutto*, ma non si può operare alcuna distinzione (men che meno una separazione) tra l'«albero reale» e la «realtà dell'albero». La realtà ultima dell'albero è l'albero stesso, il suo *essere così come è*. Dunque, se diciamo che l'uomo costruisce la sua vita a partire dalla realtà, e non dalle cose, l'espressione può avere solo un senso legittimo: la vita si costruisce a partire dalla totalità del reale, che è l'insieme organicamente strutturato di ciò che si trova nel mondo in cui vivo, compresa la mia realtà personale, a cui accedo nell'intimità. In questo senso è legittimo affermare che la realtà, intesa come «il Tutto», è un'ultimità: «Dire di una cosa che è reale è quanto di ultimo e più elementare si può dire di essa».^{xxx}

IL POTERE DEL REALE

La realtà, intesa come Tutto, è *possibilitante*: rende possibile che l'uomo configuri e realizzi se stesso; più ancora, essa «*spinge l'uomo a realizzarsi*»;^{xxx} l'uomo non può prescindere dalla realtà, la quale, dunque, gli si impone. Commenta Zubiri: «*I tre momenti dell'ultimità, della possibilitazione e dell'imposizione caratterizzano la realtà come qualcosa che non sono io - il mio Io -, ma che, nonostante non sia Io, e sia quanto di più altro da noi, dato che ci fa essere, costituisce paradossalmente ciò che è più nostro, perché ciò che ci fa è essere nella figura del nostro proprio essere*».^{xxxii} Si tratta però, a mio avviso, di un paradosso solo apparente, generato dalla distinzione tra *la cosa reale* e *la realtà della cosa*: l'uomo costruisce la sua vita a partire dalla sua personale realtà, che dunque non è affatto estranea all'io. L'io è reale e consiste in un'entità concreta che si va realizzando nel corso della vita: sarà difficile definirlo in un'ontologia formale, ma non si può spaccarlo in due parti. Nella precedente citazione, invece, traspare ancora una separazione latente tra la realtà e l'insieme delle cose reali: escludendo la prima (che è una mera concettualizzazione del secondo, cioè dell'insieme delle cose reali), *io* risulterebbe un elemento, un ingrediente, del Tutto e, dunque, non posso essergli

^{xxx} *ibidem*.

^{xxx} *ibid.*, p. 39.

^{xxxii} *ibid.*, pp. 39-40.

radicalmente altro. Ciò che in me opera come possibilitazione, impulso, imposizione è il Tutto, vale a dire il mio far parte del Tutto nella forma di essere personale.

Ora, dice Zubiri prendendo insieme i tre caratteri citati, che ultimità, possibilitazione e imposizione «*definiscono la actitud radical, e questa actitud radical la chiamo religación*». ^{xxxiii} Abbiamo detto che *actitud* è atteggiamento o disposizione, dunque *religación* (religazione) è il radicamento di ciascuna persona - con la sua radicale disposizione d'animo o vocazione - nel Tutto, nella realtà; ogni persona vi si trova radicata nella prospettiva della propria realizzazione personale: in vista della mia autorealizzazione, ovvero rivolgendomi al Tutto nell'agire per realizzarmi, mi trovo radicato in esso - scopro, cioè, di farne parte. Sono *legato* al Tutto, e tale legame è la religazione. ^{xxxiv} La religazione è il mio essere *vincolato* al reale, «è il legame [ligadura] alla realtà in quanto realtà per [para] essere». ^{xxxv} «La realtà come ultima, come possibilitante e come imponente è ciò che costituisce la religazione». ^{xxxvi}

Questo vincolo al reale va sempre inteso in modo unitario: non nel senso che ci sono due entità, da un lato io e dall'altro il reale, e un vincolo che le unisce, bensì nel senso che io faccio parte del Tutto - sono reale, ma non sono tutta la realtà, e pertanto sono articolato nel Tutto con le altre cose reali, in modo che l'insieme formi un *mondo*. L'articolazione delle cose reali in un mondo è ciò che Zubiri chiama *respectividad* (rispettività). Mondo è la connessione di tutto ciò che è reale: non si tratta di un'astrazione, bensì dell'unità di fatto di tutto ciò che esiste: per fare un esempio banale, c'è una corrispondenza tra la temperatura sulla terra e la vita. Se la temperatura media fosse 300°C, la vita umana non potrebbe esistere; pertanto la vita umana è come è *rispettivamente* alle condizioni climatiche in cui si manifesta. Ogni cosa reale è come è *rispettivamente* alla totalità in cui è inserita. Questo non introduce nel pensiero zubiriano alcuna concezione finalistica, perché noi possiamo constatare che il tutto è connesso, ma non c'è alcuna evidenza fenomenologica di una finalità o di uno scopo assegnato al tutto.

^{xxxiii} *ibid.*, p. 40.

^{xxxiv} Secondo il *Diccionario de la Real Academia*, *religación* è l'azione o l'effetto del *religar*, termine a sua volta definito come *volver a atar* (legare di nuovo), *ceñir más estrechamente* (cingere strettamente), *volver a ligar un metal con otro* (legare di nuovo un metallo con un altro), tutti significati che interpretano la parola come *re-ligar* (*ligar* è, basicamente, legare, unire, allacciare). Però il termine latino *religatio*, più pertinente con il presente caso, significa semplicemente *vincolo*.

^{xxxv} X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., p. 40.

^{xxxvi} *ibidem*.

Il mondo reale, di cui siamo parte essendovi religati o vincolati, proprio per la sua connessione e il suo carattere totale, rivela in modo evidente un aspetto di potere: «*La realtà, per il mero fatto di essere reale, ha una capacità di dominarci*»^{xxxvii} - si pensi ad esempio alla forza della natura che si scatena. *Mondo*, però, è un termine che va precisato. Nell'uso comune viene contrapposto all'*io*, come se *io* e *mondo* fossero antinomici; se, però, parliamo della totalità di tutto quanto esiste, è ovvio che questa separazione o contrapposizione non può esistere: *io* e *mondo* sono uniti nella rispettività del reale. L'uomo, a cui l'intelligenza consente di rendersi conto della realtà e di se stesso in quanto reale, concepisce il Tutto come *io e mondo*, come un'unità dinamica al suo interno: è costante il pericolo di passare dalle distinzioni interne al Tutto a un'errata concettualizzazione che faccia apparire come realtà separata ciò che invece è parte di un organismo. Il modo in cui l'uomo si scopre vincolato al tutto è la rispettività: si rende conto di far parte del Tutto con la propria realtà personale, e quindi con la consapevolezza di essere un *io*. Ciò consente di *distinguere* un mondo nella totalità, ma non consente di *separare* tale mondo, distanziandolo da sé, come se non vi fossero legami.

Vincolato e distinto nel Tutto, l'uomo ne sperimenta il *potere*: il potere del reale è il potere della totalità unitaria di tutto quanto esiste, uomo compreso. Per questo carattere unitario, il potere appartiene alla realtà stessa: non riguarda solamente l'atteggiamento o la disposizione dell'uomo, bensì la struttura stessa delle cose in quanto reali. Siccome tutto ciò che esiste costituisce una struttura unitaria (rispettività), allora anche il potere del reale può essere descritto come unitario. Aggiunge Zubiri: «*Orbene, questo potere ultimo, possibilizzante e imponente, lo chiamo deidad. Deidad non è Dio. Lo chiamo deidad (deità) per due ragioni: perché sarà appunto la via che ci condurrà a Dio, e inoltre perché in ultima analisi l'uomo ha sentito sempre come un potere di deità quel carattere universale e dominante che la realtà in quanto tale ha su di lui e sulle cose che sono reali*».^{xxxviii}

Qui, però, occorre fare qualche considerazione, perché si rischia di cadere in un discorso molto ambiguo, sia perché ancora non siamo arrivati a Dio, e tuttavia abbiamo già avviato l'interpretazione del potere del reale lungo una direzione (arrivare a Dio) che al momento non è scontata, sia perché non c'è una corrispondenza esatta, o almeno non

^{xxxvii} *ibid.*, p. 42.

^{xxxviii} *ibid.*, pp. 43-4.

l'abbiamo mostrata, tra ciò che si è descritto come potere del reale e ciò che l'uomo ha «*sentito sempre*» come potere della deità. Occorre evitare il pericolo di arrivare a Dio attraverso neologismi semantici che, introdotti con un significato tecnico molto limitato, si trascinano dietro significati generici e indimostrati. «*La deità, dice Zubiri, non è nulla di diverso dal mondo e dalle cose reali (nada distinto del mundo y de las cosas reales)*»:xxxix questo deve essere un punto fermo. Deità è «*la condizione che le cose reali hanno, per il mero fatto di essere reali, di avere un dominio le une sulle altre, e tutte loro sull'uomo, e l'uomo sulle altre cose: è la realtà nella sua condizione di potere. Questo non rappresenta una teoria: è un fatto indiscusso*».xl

Niente da obiettare a questi chiarimenti, ma sostituire il termine realtà con il termine deità continua a sembrarmi, almeno virtualmente, ambiguo; perciò continuerò a indicare questo fatto indiscusso con l'espressione «potere del reale», tra virgolette, anche all'interno di citazioni testuali, evitando di ricorrere al termine deità. Questo mi evita di ritrovarmi alle prese con un'espressione ambigua, e per me incomprensibile, come «*el poder de la deidad*», che letteralmente significherebbe: il potere del potere del reale. Vediamo, dunque, come Zubiri caratterizza il «potere del reale».

In primo luogo, il «potere del reale» appare all'uomo come trascendente - «*non nel senso di un ente trascendente, il che sarebbe Dio, ma nel senso che trascende tutte le cose singole e abbraccia appunto il totum della realtà*».xli Si tratta di qualcosa che appare (*aparece*): è un'interpretazione, non una dimostrazione. Tuttavia il carattere unitario del potere del reale potrebbe essere dimostrato attraverso un'analisi della rispettività, pertanto questa *trascendenza* non presenta alcun problema; certo è che ancora una volta il termine è ambiguo, perché se il «potere del reale» *trascende* ciascuna singola cosa, tuttavia è immanente, ovvero perfettamente intrinseco al reale, al Tutto.

In secondo luogo, «*è un potere in un certo senso vivo, almeno perché, in un certo senso, interviene in modo attivo nella vita dell'uomo*»:xlii insomma, è un dinamismo intrinseco al reale e l'uomo non può esimersi dall'aver a che fare con esso (per esempio, il tempo).

In terzo luogo, «*è la fonte di tutte le cose, specialmente delle cose viventi*»:xliii tutto nasce da un momento iniziale del «potere del reale», a partire dal quale si producono e si separano

xxxix *ibid.*, p. 44.

xl *ibidem.*

xli *ibid.*, pp. 45-6.

xlii *ibid.*, p. 46.

tutte le forme. Dunque, è un potere che dà fondamento in modo solidale alle cose reali. Tali cose non costituiscono un caos, o una mera somma; soprattutto nel caso della realtà vivente, il «potere del reale» «costituisce il fondamento dell'organizzazione del reale».^{xliv} È inoltre un potere che, facendo nascere le cose, domina il futuro, porta a compimento un processo.

Come si è detto, l'uomo è parte della realtà con il suo essere personale, quindi il «potere del reale» gli si manifesta come qualcosa di intimo e di suo: egli sente una familiarità con tale potere, che si esprime, ad esempio, nell'affermare un legame di parentela tra l'uomo e gli dèi, nell'interpretazione religiosa di esso. Il contatto stretto tra il «potere del reale» e la vita umana risulta con ogni evidenza considerando che esso domina la nascita e la morte e costituisce e dirige la collettività, e si manifesta anche come potere del destino. Il «potere del reale» regge l'unità fisica e morale del cosmo, è il potere che tutto compie, e proprio per questo viene considerato sacro e si ritiene che sia perennemente perdurante.

Tutti questi caratteri del «potere del reale» emergono nel corso della storia e sono stati interpretati in chiave religiosa, finendo con l'essere attribuiti a un Dio personale trascendente, però alla base delle interpretazioni religiose si trovano le caratteristiche appartenenti al mondo reale, a tutto ciò che esiste; da un punto di vista descrittivo, però, il potere del reale è la *realtà stessa, in quanto operante, attiva*, osservata dal punto di vista della nostra vincolazione ad essa, cioè dalla religazione. Non si tratta di una nota o proprietà che le cose posseggono in aggiunta a ciò che sono: «Non lo si trova separato dalle cose, come se da un lato ci fossero le cose e dall'altro il potere del reale: questo è assurdo. Il potere del reale si trova solo nelle cose».^{xlv}

Se, attraverso un'astrazione, pensiamo a una cosa singola, separandola mentalmente dalle altre, tale cosa non sarebbe vincolata, religata, al Tutto; invece, presa come realmente è, assunta nel contesto del potere del reale e connessa al potere del reale come un frammento di mondo (dunque anche come frammento, per così dire, del potere), essa avrebbe un valore religioso, «nel senso della religazione»^{xlvi} - abbiamo cioè una *religiosità* delle cose reali consistente nella loro vincolazione al potere del reale, cioè nella religazione. Bisogna,

^{xliii} *ibid.*, p. 47.

^{xliv} *ibidem.*

^{xlv} *ibid.*, p. 58.

^{xlvi} *ibidem.*

però, avvertire che, esprimendosi in questa forma, si stanno usando parole che, nel loro uso corrente, indicano significati molto diversi da quelli che hanno nel presente caso: la religazione è il vincolo di ogni cosa con la realtà; da *religatio* si può anche scivolare linguisticamente verso *religio*, ma si tratta di un uso del termine difforme da quello corrente. Bisogna distinguere nettamente tra il potere del reale, che è un dato di fatto, e la sua interpretazione religiosa, che è un atto di fede, e la terminologia usata da Zubiri non aiuta, anzi introduce continuamente momenti di *fusione* tra le due cose. Il potere della realtà, così come lo descrive Zubiri, e per sua stessa ammissione, è perfettamente compatibile con una filosofia materialista. Il potere del reale non è separato dalle cose, «*perché sono esse stesse nella loro realtà quelle che possiedono la condizione di essere un potere*». ^{xlvii}

L'ARKHÉ

Però, per Zubiri, la relazione tra le cose e il potere del reale non sembra chiarissima: il potere si presenta come «*confusamente inscritto nella realtà*». ^{xlviii} Il potere «inside» nelle cose - dice, usando un termine costruito sul verbo latino *insideo*, che significa unirsi, fondere, penetrare: etimologicamente, da *in* e *sedeo*, essere seduto o installato in qualcosa, occupare un luogo; si potrebbe intendere che le cose sono portatrici del potere. Esiste anche la forma *insido*, con il significato di stabilirsi in un luogo. ^{xlix} Mi sembra però possibile precisare che all'origine della *confusione* stia la nostra difficoltà di capire come il potere stia nel reale, ovvero come *il reale sia potente*; tale difficoltà nasce dal fatto che, nonostante ogni affermazione contraria, la mente umana distingue, e di fatto separa, il «potere del reale» dal «reale». La relazione tra le cose e il potere del reale appare così un «enigma», termine indicante «*la condizione che le cose hanno in quanto inside in esse questo carattere di realtà come potere*». ¹ Però tra cose e potere non c'è alcuna separazione: si tratta solo di distinguere concettualmente degli aspetti nella realtà. Anzi, di rigore bisognerebbe dire che non esiste affatto ciò che chiamiamo «cosa», se con ciò intendiamo una porzione di realtà separata dal tutto. Niente è separabile dal tutto - distinguibile sì, ma separabile no. Per Zubiri, l'enigma nasce da una

^{xlvii} *ibid.*, p. 62.

^{xlviii} *ibidem*.

^{xlix} *Dictionnaire Gaffiot Latin Français*, Hachette, Paris 1934, s. v.

¹ X. Zubiri, *El problema filosófico...*, cit., p. 62.

domanda precisa: «In virtù di che la realtà ha questa condizione per cui diciamo che è “il potere del reale” (deità), che è il potere della deità?».^{li} Qui, però, il discorso sembra avvitarci su se stesso: se deità significa potere del reale, potere della deità significa potere del potere del reale - forse: l'aspetto potere del potere del reale?

Comunque, il fondamento del potere del reale «deve trovarsi nella realtà stessa, dato che è essa stessa ad avere questa condizione. E tuttavia, in una misura o nell'altra, deve essere fondato giacché non appare in modo chiaro perché e in che misura il potere del reale si trova inscritto nella realtà in quanto tale».^{lii} Mi pare che questa esigenza di fondazione sia inerente al discorso, non al fatto, dato che risponde a una nostra mancanza di chiarezza: si continua a mantenere una posizione di non dualità tra il «potere» e il «reale», ma al tempo stesso c'è bisogno di un termine che raccordi le nozioni di «potere» e di «reale»: e perché mai? Come si può mantenere la posizione non duale e poi chiarire che il fondamento non è la deità, cioè non è il potere del reale, anche se «innegabilmente appartiene alla realtà»? Si tratta di distinzioni meramente nominali, rispetto al dato di fatto, secondo cui il reale è unitario e potente, ed è a questo reale potente che bisogna trovare il fondamento, non alla «deità delle cose».

Prosegue Zubiri: «Questo fondamento [...] è ciò che nominalmente chiamerò Dio o divinità. Non si pensi per ora ad alcun tipo speciale di Dio: non si tratta di questo. Persino nel caso estremo dell'ateismo questo concetto è perfettamente applicabile».^{liii} Questa scelta, però, dà luogo a un problema, perché l'operazione compiuta da Zubiri è perfettamente nota in linguistica: è la creazione di un neologismo semantico. Si tratta di prendere un termine, che nella lingua reale ed effettiva ha un significato univoco, e usarlo con un significato diverso, che non appartiene al sistema linguistico, ma è creato arbitrariamente, o per convenzione. Il termine *dio*, allora, si ritrova ad avere due significati diversi e, in larga misura, incompatibili tra loro: nella lingua standard indica un ente personale creatore dell'universo; come neologismo semantico indica qualcosa sulla cui esistenza potrebbe essere d'accordo anche un ateo. Se cerchiamo il fondamento della realtà, dovendo per rigore supporre che sia ancora possibile una spiegazione materialista (o comunque non avendo ancora potuto escluderla con una dimostrazione metafisica), allora indichiamo un *problema* - o un *enigma*, secondo il termine usato da Zubiri - con una parola che si porta dietro la presunzione di rappresen-

^{li} *ibidem.*

^{lii} *ibidem.*

^{liii} *ibidem.*

tarne la soluzione. Nello stesso tempo avvertiamo che non si fa alcun riferimento a tale soluzione - cioè usiamo il termine *dio*, ma senza alcun riferimento o collegamento a Dio: perché questa complicazione, sulla cui esistenza non c'è alcun dubbio? «*Designo qui per Dio quel momento della realtà [...] in virtù del quale la realtà in quanto tale ha la condizione che traspare e si attualizza nella religazione come potere della deità*»^{liv} - cioè come potere del potere della realtà. Questo momento della realtà non è Dio, piuttosto viene inteso come Dio nell'interpretazione religiosa. Ora è chiaro che questa interpretazione religiosa può essere in definitiva assolutamente vera e indiscutibile, ma questo non risulta in questo momento dell'analisi; forse risulterà dopo, ma al momento no: al fondamento «*si rivolge (se dirige) il dispiegamento (despliegue) storico dell'idea di Dio nelle diverse religioni*».^{lv} Usare ora il termine *dio* equivale a introdurre surrettiziamente un'interpretazione che assimila fondamento del potere del reale all'idea di Dio. Pertanto, volendo evitare questa confusione, continuerò l'analisi usando, al posto di *dio*, il più neutro termine *arkhé* - cosa legittima, dal momento che in ogni caso si tratta di assegnare convenzionalmente una denominazione a un fatto. L'enigma del reale ci conduce al problema dell' *arkhé*.

Il fondamento del potere del reale (*arkhé*) deve trovarsi nella realtà stessa - realtà di cui faccio parte anche io, come qualunque altra persona. Nella mia realtà, nell'Io che sono, si mostra il potere del reale, sia come operante, sia come consapevolezza della realtà in quanto tale. Ciascun individuo sperimenta nel suo io il potere del reale, che Zubiri rappresenta come una voce intima che dice il da farsi: è un *dictar*, verbo che significa dettare, sentenziare, giudicare, ispirare, suggerire (*Diccionario de la Real Academia*). La cosa più importante di questa voce che ciascuno sente, non è ciò che viene dettato, ma «*il fatto stesso del dettare*».^{lvi} Quando una persona sente l'aspirazione a realizzarsi secondo un certo tipo di vita, questa intima percezione, o propensione per un progetto vitale, è una sorta di voce interiore, di cui la cosa più importante è il fatto che ispiri, più ancora dell'ispirazione concreta: «*Questo dettare in se stesso non è altro che la realtà in quanto tale, alla quale appartengo per il mero fatto di essere realtà, e che in una forma o nell'altra fa emergere da sé - o trasparire in sé - ciò che come fatto indiscusso, e senza alcuna teoria, chiamiamo il potere della realtà*».^{lvii} Questa voce,

^{liv} *ibidem*.

^{lv} *ibid.*, p. 63.

^{lvi} *ibid.*, p. 64.

^{lvii} *ibid.*, p. 65. (il testo dice: il potere della deità).

dunque, rimanda al fondamento, cioè all'*arkhé*: è «*il pulsare dell'arkhé nel seno dello spirito umano*».^{lviii} In che misura è accessibile l'*arkhé*?

L'INTERPRETAZIONE RELIGIOSA

L'*arkhé* «è il fondo di ogni realtà in modo assolutamente rigoroso e fontanale».^{lix} L'atto fondativo dell'*arkhé* è un'operazione tale che la realtà del mondo ne rappresenta il risultato, o momento terminale - da cui il carattere di sorgente, o fonte, da cui scaturisce la realtà. È inconcepibile una separazione tra il mondo e l'*arkhé*: la realtà *fondante* è il fondo di ogni cosa, nella quale è una presenza intellettuale e volente; per analogia, ciò implica la presenza *personale* dell'*arkhé* nel fondo dell'uomo: una relazione, almeno in senso analogico, da persona a persona tra l'uomo e l'*arkhé*. Tale relazione consiste nel fatto che l'*arkhé* si manifesta o rivela come «*presenza reale ed effettiva come realtà personale nel fondo di ogni persona umana*»^{lx} (il testo dice: presenza reale di Dio). In questo punto, oltre alla difficoltà terminologica del termine *dio* usato come neologismo semantico, abbiamo la difficoltà di espressioni da prendersi come analogie, cioè in modo non definito e vago. In ogni caso, se esiste un'*arkhé* intesa come operante principio o fondamento del reale, è indiscutibile che essa si manifesti in qualche modo all'uomo; più precisamente: «*Se la presenza reale, concreta ed effettiva dell'arkhé nel seno dello spirito umano è manifestazione o rivelazione, allora l'arkhé è rivelata sempre, ad ogni uomo e in ogni momento della storia e in tutte le forme storiche*».^{lxi} Questo è un punto estremamente importante: l'*arkhé* si rivela, si rivela a ciascun uomo, di conseguenza tale rivelazione è necessariamente soggetta a interpretazione da parte dell'individuo; quindi, *nelle interpretazioni che chiamiamo religiose, «in ogni religione, in una forma o nell'altra [...] l'arkhé è sempre rivelata o manifesta in qualche modo. Non c'è nulla al mondo che sia un assoluto errore. L'arkhé è manifesta nel fondo di ogni uomo, che questi lo sappia o meno*».^{lxii} Naturalmente occorre aggiungere che la manifestazione o rivelazione si ha sia nel caso delle interpretazioni religiose, sia nel caso delle interpretazioni materialiste o atee della realtà

^{lviii} *ibid.*, p. 66. (Il testo dice: pulsare della divinità).

^{lix} *ibid.*, p. 69.

^{lx} *ibid.*, p. 72.

^{lxi} *ibidem*.

^{lxii} *ibid.*, pp. 72-3.

e della presenza effettiva dell'*arkhé* nell'uomo. L'*arkhé* non solo è accessibile, ma «è *acceduta*» (*está accedido*) da tutti gli uomini, in tutte le circostanze della storia.

Nel suo carattere manifestante dell'*arkhé* si palesa in modi diversi. Tali differenze si devono in primo luogo all'uomo stesso, appunto perché la manifestazione è inevitabilmente interpretata: è ovvio che *non può* essere interpretata allo stesso modo dall'uomo di Cro-Magnon e da un nostro contemporaneo. Inoltre nulla garantisce che un'interpretazione sia adeguata, e in quale misura. In secondo luogo, la manifestazione o interpretazione presenta di necessità un carattere storico: l'*arkhé* non è presente in modo occasionale nell'uomo, bensì «è la struttura stessa del carattere fondamentale e fondante della realtà umana, la quale è intrinsecamente e formalmente storica».^{lxiii} Pertanto l'interpretazione produce un'immagine sempre diversa dell'*arkhé*. Questo carattere interpretativo è indubitabile, come dimostra la seguente citazione, nella quale conservo la terminologia di Zubiri: «Dio e l'uomo non sono un Io e un Tu, come se il Tu fosse un altro Io. La persona divina è sempre una persona assoluta, e di conseguenza la sua relazione, benché personale, non è quella da Io a Tu. Da qui che molte volte sarà difficile delimitare la frontiera tra Io e Dio. [...] La realtà di Dio e la sua presenza personale è far sì che Io sia Io».^{lxiv} Qui si può vedere, a mio parere, un possibile percorso per eliminare totalmente dalla filosofia il concetto di essere: le cose esistono non perché consistano primariamente nel consistere (cioè in base a una consistenza indifferenziata astratta della cosa concreta), ma *ci sono*, in virtù di un potere che le fa essere *così come ciascuna* è, entro una totalità. L'essere ultimo della cosa è la cosa stessa: non l'essere, bensì il *potere che sia*, il quale non è separabile dalla cosa. Nella connessione con il Tutto, questo *potere che sia* è l'*arkhé*.

Inoltre ha carattere interpretativo la ricezione umana di una qualsiasi attività manifestante svolta dall'*arkhé* per comunicarsi, configurando una rivelazione o una «*esperienza manifestativa interna attraverso la quale Dio fa sì che la persona, nel suo affidarsi alla divinità, abbia su di essa alcune idee e una luce superiore rispetto a quella ottenibile dal movimento della propria intelligenza*»:^{lxv} l'affidarsi a Dio comporta una *risposta* che l'uomo può comprendere solo *interpretandola*. Alla nozione di *arkhé* si perviene attraverso l'intelligenza e l'analisi di

^{lxiii} *ibid.*, p. 74.

^{lxiv} *ibid.*, pp. 81-2.

^{lxv} *ibid.*, pp. 82-3.

realtà; affidarsi ad essa è, invece, il passo successivo che ne fornisce un'interpretazione in chiave religiosa.

Come si è ripetuto più volte, Zubiri chiama *dio* il fondamento del reale, pur fornendone una descrizione che, fino a un certo punto, potrebbe risultare condivisibile anche a un ateo. Era tuttavia ovvio che questa terminologia portasse, prima o poi, al passaggio dalla prospettiva filosofica a quella religiosa. Sia chiaro che questo salto è reso possibile solo integrando l'analisi di realtà con un atto di fede: affrontando il problema di Dio, «*si sfocia nella realtà inesorabile dell'arkhé, di fronte alla quale, con un processo che non è puramente intellettuale, bensì di fede, si ammette l'esistenza di certi caratteri in tale arkhé*»^{lxvi} (il testo riporta Dio invece di *arkhé*).

Il processo della fede inizia quando l'uomo, ente personale, si affida (*se entrega*) al fondamento stesso, che è anch'esso realtà personale, sia pure in senso analogico: «*La fede si verifica (acontece) in un affidamento (entrega)*».^{lxvii} L'uomo si affida all'*arkhé*, al fondamento della realtà a cui è religato, e in tal modo ne fornisce un'interpretazione.

Zubiri non usa il termine *interpretazione* - forse perché ciò di cui si tratta non è soltanto un atto intellettuale, come l'interpretazione di un testo o una situazione complessa - e dice piuttosto che «*la religazione viene plasmata (se plasma) costitutivamente e formalmente in religione*».^{lxviii} L'espressione *se plasma* può essere intesa come una forma passiva (così è nella traduzione proposta), o come una forma riflessiva - nel qual caso, a mio modo di vedere, la frase non avrebbe alcun senso. Più avanti, alludendo alla religione, Zubiri dice: «*Si tratta di una plasmación della religazione*»,^{lxix} e tale plasmazione «*costituisce un atto personale dell'uomo*».^{lxx} Modellare (*plasmar*) è dare una forma alla religazione, cioè rapportarsi al fondamento del reale attraverso una relazione interpersonale (insomma, rivolgersi ad esso come se fosse una persona), cosa che rappresenta appunto l'atto iniziale della religione, dei suoi riti e delle sue istituzioni. Si tratta di un passaggio dal fondamento del reale all'idea di Dio, che si può anche considerare naturale (nel senso che avviene con una certa spontaneità e senza la mediazione di complesse riflessioni o speculazioni razionali), benché esso

^{lxvi} *ibid.*, p. 85.

^{lxvii} *ibidem*.

^{lxviii} *ibid.*, p. 86.

^{lxix} *ibid.*, p. 87.

^{lxx} *ibidem*.

non avvenga in tutti gli uomini; inoltre è un passaggio che non può evitare di contenere un momento interpretativo, in quanto si stacca dalla descrizione rigorosa della realtà - più ancora: può avvenire solo nella forma di interpretazione. La plasmazione modella un'immagine di Dio che «non si identifica con il Dio [=arkhé, N.d.R.] a cui accede la pura intelligenza, perché evidentemente ha molti più caratteri».^{lxxi}

Il punto di partenza (la rappresentazione dell'*arkhé*) può essere condiviso da atei e credenti, perché è una mera indicazione o constatazione di dati di realtà. L'interpretazione religiosa, invece, *dilata*, per così dire, alcune caratteristiche dell'*arkhé*, ad esempio quella della paternità. Indubbiamente, siamo il prodotto del potere del reale, e dunque, in senso analogico, ne siamo figli. Su ciò si innesta un atto di fede o fiducia, che va oltre: non si tratta solo di concepire l'*arkhé* come *Dyauş* (luce splendente, da cui Zeus, Deus, Dio), né solo come *Dyauş Pitā* (padre celeste), bensì si tratta di attribuire a questo Dio un carattere salvifico. In questo consiste l'affidarsi, l'instaurare con Luce Splendente una relazione interpersonale. Rimodellandone l'immagine: ad esempio, l'*arkhé* viene raffigurata come Zeus che sconfigge Chronos (il Tempo) e salva i figli che il Tempo aveva divorato, sottraendoli alla morte. L'*arkhé*, intesa in chiave religiosa come Dio, salva dall'annientamento: «L'idea di immortalità è appunto un termine di fede. Non c'è alcuna ragione, neppure nel pensiero cattolico, di ritenere che l'idea di immortalità sia una verità di pura ragione: aderisco all'opinione di molti teologi che ritengono che l'immortalità sia una verità di fede. La frontiera tra questo mondo e l'altro è appunto la morte. Tutte le religioni hanno dovuto prendere posizione davanti al problema della morte».^{lxxii}

LA RELIGIONE E LE RELIGIONI

È evidente lo stacco tra il potere del reale come *arkhé* e il potere del reale come Dio, nel senso pieno della parola: al confronto col potere del reale, che avviene nell'esperienza della sua vita, l'uomo ne modella l'immagine in forma di divinità (ora non abbiamo più bisogno di usare il termine *arkhé*). Ciò avviene attraverso una successione di intuizioni umane (senza con ciò escludere, dentro la prospettiva religiosa, che il divino si riveli di propria

^{lxxi} *ibid.*, p. 99.

^{lxxii} *ibid.*, p. 107.

iniziativa). Un esempio paradigmatico di tali intuizioni potrebbe essere cifrato nell'episodio biblico di Abramo e Isacco: se non lo si assume in senso letterale, potrebbe descrivere l'intuizione con cui Abramo comprende quanto sia assurda l'idea di un Dio che voglia privare un uomo di suo figlio. Il conflitto tra le credenze tradizionali precedenti e l'esperienza intima di Abramo, che vive con sofferenza il sacrificio, *illumina* una nuova idea di Dio. Non si tratta di una speculazione razionale, teologica, bensì di un'esperienza coinvolgente l'intera persona; con una terminologia religiosa, si potrebbe definire l'illuminazione di Abramo come un *atto profetico*, verosimilmente non eterogeneo rispetto a quelli di Siddharta o di Maometto.

Nondimeno, l'atto profetico non è una sorta di fotografia del divino. Dato il carattere assoluto di Dio, l'idea che l'uomo, ente relativo, riesce ad elaborarne modellando l'*arkhé* è prospettica e limitata, oltre che legata al proprio momento storico e alla cultura vigente. Come dice Zubiri, «ogni religione ha il suo Dio. E naturalmente, il Dio di una religione non si identifica con l'*arkhé* a cui accede l'intellezione pura»^{lxxiii} (il testo dice *Dio*, in luogo di *arkhé*). Al tempo stesso, l'idea religiosa non contiene in modo esaustivo l'intera realtà divina.

In conclusione, la plasmazione consiste in un atto interpretativo dell'esperienza del potere del reale, attraverso il quale si costruisce una visione che è, strutturalmente, religiosa e prospettica al tempo stesso: «Una religione è essenzialmente e formalmente sempre la nostra religione. La religione di un popolo e di qualcuno. Questo è essenziale. La religione come una cosa che pende dal cielo non esiste. La religione è sempre la nostra religione: la religione dei pastori nomadi, la religione dei cacciatori nelle civiltà urbane, ecc. Per "nostra" s'intende anzitutto e soprattutto che appartiene al tale popolo. Questo costituisce la sua differenza, la sua struttura formale. E nella storia nessuna religione fa eccezione a questo».^{lxxiv}

Ciò che differenzia le varie religioni, a parte questioni secondarie, è l'idea stessa del divino: sono diversi gli dèi. Questo è un punto molto problematico. «Chiunque abbia una religione - la nostra religione - intende che la sua religione è vera. In una forma o nell'altra, ogni religione include questo intrinseco momento di verità».^{lxxv} La religione si pretende ver in quanto si rivolge al *vero Dio*. Questo è un elemento inevitabile - forse non della religione, ma certo della fede dell'uomo religioso-; nondimeno, introduce un elemento di esclusivismo è in

^{lxxiii} *ibid.*, p. 99.

^{lxxiv} *ibid.*, p. 121.

^{lxxv} *ibid.*, p. 124.

aperta contraddizione con l'essenza stessa della religione, che consiste in un'interpretazione o modellazione prospettica del potere del reale. La contraddizione, apparentemente insanabile, mostra che, se la plasmazione religiosa è fondata, la differenza tra le religioni, oltre che inevitabile, è il dato di partenza di un processo di conoscenza che, in via di principio, è avviato verso l'unità, cioè all'unico Dio. Lasciamo per ora in sospeso il modo in cui si dovrebbe pervenire a tale unità religiosa.

Qui, però, bisognerebbe introdurre, a mio avviso, una considerazione, distinguendo due tipologie di situazioni. Nel caso del politeismo, «il mio dio» non è necessariamente una nozione escludente altre divinità: ad esempio, ogni famiglia ha i suoi dèi, che si aggiungono agli dèi della città; a Roma, lo stato si assumeva il compito di continuare il culto di divinità appartenenti a famiglie estinte e, quando veniva conquistato un territorio, gli dèi locali erano affiancati da quelli del culto romano: il «mio» dio, quindi, non esclude il dio «tuo», o «suo». La situazione cambia completamente nel quadro del monoteismo, laddove si afferma l'esistenza del Dio unico. Evidentemente, l'unico Dio non può essere «il mio», ma è il Dio di tutti: le differenze sono nell'immagine di questo Dio e nei sistemi teologici - non è che il Dio cristiano sia diverso da Allah, ma è la teologia cristiana ad essere diversa da quella islamica. Ora, siccome il Dio unico è incommensurabile e al di là di ogni immagine o rappresentazione, da un lato «il mio Dio» significa semplicemente «il mio sistema teologico», dall'altro il «mio» Dio e il «tuo» (cioè i due sistemi teologici) non possono coesistere proprio perché sono sistemi, cioè intendono sistematizzare in modo totalizzante la propria immagine del divino. Questo, però, non è possibile perché nessun sistema intellettuale umano può esprimere totalmente l'assolutezza divina. In conclusione, in ambito monoteista bisognerebbe considerare un errore di fatto l'identificazione tra una religione e un popolo, equivalente all'identificazione tra un popolo e la verità assoluta. (Benché, in ultima analisi, si tratterebbe solo dell'identificazione tra un popolo e una classe dirigente nella quale un popolo ha deciso di riconoscersi).

EVOLUZIONE RELIGIOSA?

A mio modo di vedere, la pluralità delle religioni, accantonando per il momento il problema della verità, è un elemento positivo. Come dice Zubiri: «*Siccome, naturalmente, nessuno sulla terra ha potuto controllare l'oggetto di questa fede, il significato di una verità religiosa*

non è quello di una conformità, né quello di un adeguamento [=al reale]. Si tratta di un significato diverso: è il significato di una via. Chi è convinto della verità della sua fede, crede che se si prolungasse la linea e si arrivasse a stare faccia a faccia davanti al Dio in cui si crede, questo Dio potrebbe senza dubbio essere molto diverso da ciò che si era immaginato, e tuttavia corroborerebbe il cammino intrapreso per arrivare a lui». ^{lxxvi}

Le diverse concezioni del divino sono dovute, per Zubiri, a un «arricchimento progressivo dell'idea della divinità e del potere del reale». ^{lxxvii} Però se la progressione implica una concezione evolutiva, allora si presentano alcuni problemi. In primo luogo, mettendo idealmente sul tappeto le diverse concezioni del divino apparse nella storia, non è affatto detto che si tratti di un processo: buddhismo, induismo, cristianesimo possono essere intesi come momenti di un processo unitario? E quale relazione progressiva può esistere tra cristianesimo e islam? L'islam, in quanto religione apparsa posteriormente, è in automatico un progresso rispetto al cristianesimo? Affermarlo implica che qualunque religione posteriore rappresenti un progresso rispetto all'islam, comprese le più improbabili sette statunitensi; negarlo, implica il venir meno dell'idea di progressione nell'arricchimento. A meno che non si voglia dire che, indipendentemente dall'ordine cronologico nella comparsa di una religione storica, alcune arricchiscono l'idea del divino e altre no: ma in tal caso qual è il criterio per individuare l'arricchimento?

Per Zubiri, le raffigurazioni del divino possono essere classificate in tre modelli: politeismo (ferma restando la presenza originaria di un Essere supremo, che poi si trasforma in *deus otiosus*), panteismo e monoteismo.

Il politeismo «proietta aspetti diversi del potere del reale su entità reali diverse»; ^{lxxviii} è una sorta di dispersione: le diverse divinità integrano un sistema ben strutturato; gli dèi sono una modellazione del potere del reale, e dunque non sono disposti a caso - l'*arkhé* viene tradotta in un *pantheon*.

Diverso è il percorso che conduce al panteismo, dove l'*arkhé*, modellata in termini religiosi, è intrinseca alla realtà e vi si manifesta come legge suprema che governa il reale (dharma, yang-yin, ecc.). Questo non esclude che possano essere presenti gli dèi, i quali, però, sono assoggettati a tale legge.

^{lxxvi} *ibid.*, pp. 134-5.

^{lxxvii} *ibid.*, p. 136.

^{lxxviii} *ibid.*, p. 137.

Il monoteismo, da parte sua, si presenta storicamente in forme diverse, includendo il Demiurgo, Ahura Mazda, o le forme più note dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islam.

Tutte queste differenze dipendono dalla diversità dei cammini che l'uomo ha intrapreso in direzione di Dio, oltre che dalla complessità di Dio stesso. La religione è un tentativo di incontro tra l'uomo, realtà relativa, e l'Essere supremo, che è una realtà assoluta, e questo condurrebbe ad affermare che il monoteismo è la raffigurazione divina più adeguata, perché descrive un Dio unico, personale e trascendente: «*La realtà di Dio, in quanto realtà assolutamente assoluta, è unica. E questo non perché consista nell'essere fondamento del cosmo - in tal caso potrebbe essere plurale -, bensì perché consiste nell'essere fondamento della realtà in quanto realtà*».^{lxxix} Tuttavia bisogna ricordare che il fondamento della realtà in quanto tale non è Dio, bensì è il potere del reale, o *arkhé*: Dio è la plasmazione o modellazione (interpretazione, insomma) dell'*arkhé*, e non è affatto assodato che l'unicità dell'*arkhé* trovi la sua migliore interpretazione religiosa nel monoteismo anziché in un sistema unitario di dèi, in un pantheon articolato e teologicamente elaborato attraverso i complessi rapporti simbolici della mitologia. Non c'è ragione di dare per scontato che la modellazione migliore dell'*arkhé* sia quella che più si avvicina a una razionalizzazione. Nelle religioni storiche non esiste un monoteismo che possa fare a meno di qualcosa che *assomigli agli dèi*, per lo meno nelle forme popolari del culto (ad esempio, il culto dei santi nel cristianesimo), qualcosa che, se viene escluso, avvicina pericolosamente il pensiero religioso alla filosofia, dove la realtà vivente di Dio diventa un concetto: l'Uno, che sarà compatibile con la ragione, ma a cui difficilmente si può rivolgere una preghiera.

Il monoteismo è certamente un'idea più razionale del politeismo (soprattutto nelle forme popolari di questo), ma bisognerebbe trovare un fondamento all'idea che più si procede sulla via della ragione e più ci si avvicina a Dio. D'altro canto, se la ricerca religiosa diventa un'indagine indirizzata a un dio inteso come Essere Razionale, bisogna dire che lo avevamo già: l'ente razionale è l'*arkhé*, ovvero il potere del reale; lo abbiamo accantonato, appunto con un atto di fede non razionale, affidandoci al suo potere salvifico. Dunque, a mio modo di vedere, sfumerei l'affermazione che «*come realtà assolutamente assoluta non può esserci che un solo Dio*» (p. 144), distinguendo tra la realtà unitaria di Dio e l'immagine con cui essa viene raffigurata: data la complessità intrinseca di Dio - che perfino la raziona-

^{lxxix} *ibid.*, p. 143.

lissima teologia cristiana rappresenta con un dogma irrazionale-, una rigida concezione monoteista potrebbe non essere una raffigurazione adeguata. Non discuto che Dio sia uno: affermo che potrebbe essere migliore una raffigurazione come quella taoista e che non esiste prova razionale del contrario.

PLURALISMO RELIGIOSO, ESPERIENZA DEL SACRO E PERICOLO RAZIONALISTA

Più interessante di questo tema è la relazione tra Dio e il mondo: per Zubiri, Dio, come realtà fondante, «ha una connessione essenziale con questo mondo».^{lxxx} Dio è il «fondo» stesso della creazione e «la sta facendo essere come è, precisamente come natura naturans» (p. 145). Zubiri definisce la relazione tra Dio e il mondo nei termini, più orientali che occidentali, della *non-dualità*: una volta avvenuta la creazione, «la relazione tra Dio e il mondo non sarà di identità. Il mondo e Dio non sono due, ma neppure sono uno. È una differenza che sta al di là del concetto di numero e di conseguenza non può essere espressa né con la cifra due né con la cifra uno».^{lxxxi} Questa relazione non duale è, per Zubiri, la *trascendenza*: «Trascendenza non significa che Dio sta al di là del mondo, bensì che sta nel seno stesso del mondo, ma in modo fondativo (fundatamente)».^{lxxxii} In altri termini, posta l'esistenza di Dio, non siamo in grado di definire in modo adeguato la relazione tra creatore e creatura, perché sia un'interpretazione duale, sia un'interpretazione monista risultano palesemente inadeguate, per non dire grossolane.

In ogni caso, come si diceva, nell'interpretazione religiosa dell'*arkhé*, l'uomo si muove verso Dio grazie alla presenza della divinità nel fondo dell'animo umano. Tale presenza non è una conoscenza di Dio, nel senso che Dio non è un oggetto o un dato di coscienza, ma è un contatto intimo con il potere del reale: l'uomo, dunque, s'incammina verso un Dio che non conosce, lungo un cammino ignoto che include «intrinsecamente ed essenzialmente la possibilità di molteplici vie. Questa possibilità è assolutamente essenziale. Ogni pluralismo di qualunque ordine, religioso o teologico, consiste formalmente nell'essenziale possibilità che il pensare religioso, e lo spirito umano collocato in una situazione religiosa, hanno di giungere a Dio attraverso

^{lxxx} *ibid.*, p. 145.

^{lxxxi} *ibidem.*

^{lxxxii} *ibid.*, p. 146.

so rotte diverse». ^{lxxxiii} Il cammino verso Dio si concretizza, inevitabilmente, in una gamma di differenze religiose, non solo tra politeismo, panteismo, monoteismo, ma anche tra i monoteismi stessi, nonostante il fatto che essi si muovano verso il Dio unico.

La prima fonte della diversità è ovvia: essendo l'uomo un ente storico, il suo conoscere è inevitabilmente prospettico e coglie una veduta parziale, non una visione totale: ciò avviene per il mondo fisico, figuriamoci per la realtà divina. Da questo punto di vista, il pluralismo religioso nascerebbe dai limiti delle capacità umane, e potrebbe sembrare un difetto; però, da un altro punto di vista, la seconda fonte della diversità e del pluralismo religioso è Dio stesso: le religioni attestano «*idee diverse, ma di una stessa realtà personale. È ciò che chiamerei la diffrazione della presenza di Dio nel seno dello spirito umano, attraverso i modi dello spirito umano*». ^{lxxxiv}

Il termine *diffrazione* è tratto dalla fisica: è il fenomeno per cui, quando da una fessura passa un raggio di luce, più è piccola la fessura, più il raggio ha forma rettilinea; ma quando il diametro è piccolo al punto da avere la stessa lunghezza d'onda del raggio luminoso, allora la luce non passa in linea retta, ma si diffonde. Ora la libertà dell'uomo (la sua *relativa* assolutezza, secondo i termini usati da Zubiri) ha un punto di contatto con l'assolutezza divina (Dio è *assolutamente* assoluto), e «*in questo punto dell'assoluto avviene formalmente ed esplicitamente la diffrazione. Non è la diffrazione di un'idea di Dio, ma la diffrazione della realtà stessa di Dio*». ^{lxxxv}

La definizione dell'uomo come «relativamente assoluto», essendo basata su termini contraddittori, più che definire, fornisce un'indicazione; si potrebbe dire che tutto il creato è condizionato, mentre Dio è incondizionato: quanto all'uomo, il suo condizionamento non è totale; ha un momento di reale libertà, che è l'unico a poter consentire una qualche forma di contatto con il divino. In questo contatto, la realtà stessa di Dio rifrange, e genera la diversità dei percorsi religiosi. Dio è sempre lo stesso, ma vi si converge da diverse vie, sicché si producono diverse immagini o idee: nessuna di queste idee può essere considerata una falsità in assoluto, ivi comprese le concezioni non monoteiste che sono comunque radicate nella realtà del Dio unico. «*In tal senso non c'è alcuna idea che sia assolutamente falsa,*

^{lxxxiii} *ibid.*, p. 147.

^{lxxxiv} *ibid.*, p. 148.

^{lxxxv} *ibid.*, pp. 148-9.

perché tutte, in diffrazione, appartengono allo stesso fenomeno luminoso».^{lxxxvi} La realtà divina «appare in forma molteplice, e questa molteplicità è essenziale come possibilità del cammino del pensiero religioso».^{lxxxvii}

Ci si può, però, domandare come sia possibile che, nel fenomeno della diffrazione (che è un'analogia, e non una dimostrazione formale) si producano idee che, se non sono del tutto false, tuttavia non sono completamente vere e contengono un margine variabile di errore. In fondo, se ogni via, ogni cammino religioso coglie un aspetto della divinità, la sua veduta dovrebbe essere parziale, ma non errata: da dove deriva l'errore? La radice dell'errore sta in una caratteristica molto importante di ogni pensiero religioso: l'immagine o idea del divino, concepita dalla mente umana, è inevitabilmente *un'interpretazione* della realtà divina e non potrebbe essere altrimenti. Il carattere interpretativo produce una sorta di contaminazione storica del pensiero religioso: l'immagine di Dio si forma, almeno in larga misura, dentro la cultura di un individuo e con il materiale che si trova in essa. È un'immagine che si colloca dentro un contesto storico e culturale, ed è un'immagine che si usa come chiave per l'interpretazione della vita e del mondo. Tornando all'esempio di Abramo e Isacco, l'immagine di Dio concepita da Abramo è una novità, che produce una rottura con la concezione precedente, e tuttavia ciò non toglie che questa novità conviva con elementi culturali *vecchi*: ad esempio, permangono, nella nuova visione di Abramo, gli stessi rapporti sociali, la stessa condizione femminile, che invece saranno profondamente innovati da Gesù.

In modo particolare, la contaminazione con la storia (che non è una cosa negativa, è solo un modo di dire che l'idea religiosa o l'atto culturale sono atti storici) si evidenzia nell'agire religioso: nel culto e come nell'atteggiamento adottato verso il reale. L'autore biblico chiede a Dio di fermare il corso del sole, in modo che la battaglia possa proseguire e il popolo eletto possa vincere, perché formula una preghiera in base alle conoscenze del suo tempo: ciò non sminuisce il valore religioso della preghiera, perché non si può pregare altrimenti che attraverso atti storici. Tutti gli atti di culto sono storici, e a volte non hanno alcun legame originario con la rivelazione o il testo o l'atto profetico che danno vita a una religione - ad esempio, nel caso dell'islam, dove si dà grande importanza al velo delle donne, nonostante nel Corano non se ne parli affatto.

^{lxxxvi} *ibid.*, p. 149.

^{lxxxvii} *ibid.*, p. 150.

Anche un'interpretazione religiosa particolarmente innovativa può subire un lavoro di reinterpretazione posteriore che attenua l'innovazione iniziale e radica il pensiero religioso nella cultura del tempo (siamo sicuri che Gesù avrebbe approvato la dottrina della guerra giusta di Agostino?), oppure assegna valore religioso a elementi culturali preesistenti.

È, comunque, vero che è possibile, e storicamente attestato, anche un lavoro di purificazione del patrimonio religioso tradizionale, eliminando progressivamente gli elementi spuri: ad esempio, nel mondo islamico la lotta contro l'infibulazione. Nel mondo cristiano, solo da pochi decenni è stato abbandonato il velo delle donne, con la sola eccezione delle suore che, come le mie nonne negli Anni Cinquanta, indossano ancora il *chador*; si può dunque immaginare che, attraverso una seria valutazione critica, nel tempo si attenueranno le differenze del pensiero religioso: restando nell'esempio islamico, si può prevedere che la donna musulmana abbandonerà il velo nel momento in cui le autorità religiose riconosceranno, e comunicheranno, che questo elemento appartiene all'usanza e non alla religione e all'ambito del sacro... Ma prima che le nostre limitate menti moderne gioiscano per questo processo, occorre domandarsi: attraverso questo tipo di trasformazioni, l'islam o il cristianesimo possono dire di aver raggiunto un maggior grado di *purezza religiosa* e di *decontaminazione* storica? Non sarà che è stata presa un'usanza (il velo) e la si è scartata a favore di un'altra usanza (quella contemporanea del capo scoperto)? E che progresso si realizza attraverso una sostituzione di usi sociali? Certo, c'è progresso se l'uso abbandonato consisteva nel sacrificare il proprio primogenito, ma se si tratta di discutere sul copricapo, francamente il gioco non vale la candela. Qualunque fosse il significato del velo, tradizionale per le donne nell'area mediterranea già in epoca classica, esso viene abbandonato nel mondo cristiano in tempi recenti; per un periodo limitato lo si conserva solo per l'ingresso in chiesa, poi sparisce del tutto con la riforma liturgica degli Anni Sessanta del secolo scorso: il riconoscimento della sua inessenzialità avviene dunque nel momento in cui si chiarisce che il velo non ha attinenza col divino e che nulla aggiunge o nulla toglie al valore del culto - ma è possibile toglierlo dal culto perché prima vi era entrato, cioè perché aveva assunto un significato simbolico; come tale era analogo al copricapo che, ancor oggi, viene indossato entrando in sinagoga, però dagli uomini.

Avendo separato l'atto simbolico del velo (o di qualunque altro oggetto) dal valore religioso, oggi si entra in chiesa in blue jeans e senza formalità: posto che ciò non implichi alcuna mancanza di rispetto, ognuno può constatare che tale relazione informale con il

luogo di culto è perfettamente coerente con lo stile di vita contemporaneo e i suoi usi; l'abbandono del velo, dunque, lungi dall'aver purificato il culto da un elemento storico spurio, ha semplicemente portato nel culto la contaminazione con la storicità del momento attuale, che ci sembra più libero e migliore perché è il nostro, quello del nostro tempo, ma che, in un confronto astratto forse è il meno adeguato alla comprensione della dimensione religiosa della vita.

Il pensiero religioso si presenta sempre come pensiero storico, e ciò non vuol dire che necessariamente progredisca, o che necessariamente diventi più religioso. Semplicemente, è impossibile toglierne ogni ingrediente umano, storico, culturale; più ancora, se lo potessimo ottenere, il risultato sarebbe sorprendentemente deludente: arriveremmo a una nozione filosofica di Dio, che non è una religione, né può esserne la base, perché la religione non può esaurirsi in una struttura di concetti. Per entrare in relazione con un concetto si può confutarlo, ma non si può dialogare con lui in forma di preghiera. Il Dio delle religioni è sempre un Dio vivo, e non si può che pensarlo attraverso un'immagine storicizzata. In tutte le religioni Dio entra nella storia - nel cristianesimo in modo superlativo, attraverso l'incarnazione - forse perché non c'è altro modo di presentarsi all'uomo, che avrà pure il suo momento di assolutezza, ma è sostanzialmente relativo. E forse anche perché la storicità non è estranea alla realtà divina. Per questo ogni raffigurazione di Dio non è totalmente vera né totalmente falsa, bensì è analogica: l'uomo attribuisce a Dio una serie di caratteristiche per analogia (bontà, giustizia, tutti i tradizionali attributi divini...), di cui conosciamo l'inadeguatezza grazie alla speculazione dei mistici di tutte le religioni. E questa costitutiva inadeguatezza di ogni rappresentazione divina è ciò che rende possibile l'ateismo, il quale, essendo anch'esso una riflessione sulla realtà religiosa e un'interpretazione dell'*arkhé*, o potere del reale, non è completamente falso, né completamente vero. E la sua critica, quando non è stupida, è preziosa per il pensiero religioso.

La diffrazione del divino implica la presenza di un sapere in parte comune alle diverse religioni, e in parte distribuito dispersivamente in esse. Sarebbe errato pensare che il sapere comune, una volta enucleato, possa costituire qualcosa di simile a una *perennis philosophia*, o una visione valida indipendentemente dal tempo e dallo spazio: estrarre, o astrarre, i punti comuni a ogni tradizione religiosa, assegnando ad essi un valore maggiore rispetto agli elementi differenziali, è una valutazione del tutto arbitraria, inficiata da un presupposto razionalista non giustificato. Non è affatto detto che ciò che è comune debba essere

anche perenne: nulla permette di escludere in partenza che possa essere assolutamente vero un carattere presente in una sola tradizione religiosa (ad esempio il dogma dell'incarnazione), mentre il legame tra corpi celesti e divinità è per noi impossibile da prendere in considerazione, nonostante la sua straordinaria diffusione nei culti di ogni epoca e luogo. Inoltre, per il carattere storico di ogni immagine del divino, proprio là dove due raffigurazioni del divino divergono, si individuano i temi che ciascuna tradizione religiosa (ciascun atto profetico) non è riuscita a cogliere perché restavano fuori dalla sua prospettiva e dal suo contesto culturale - nel che è implicita la possibilità di un arricchimento. L'unico modo di arrivare a una filosofia perenne, se la cosa è possibile, sarebbe piuttosto la metodologia interculturale, che prende ogni tradizione religiosa *in toto* e cerca di spiegare ogni suo elemento alla luce della sua totalità, ovvero di interpretarlo in base ai suoi presupposti, e non a quelli di altre culture, rendendolo comprensibile a chi è collocato in una tradizione diversa.

Dal carattere spontaneo dell'interpretazione dell'*arkhé* in senso religioso, che non è opera soltanto di intellettuali o di un'*élite* di tipo sacerdotale, ma impegna l'intera comunità, deriva l'enorme importanza delle credenze e delle devozioni popolari. L'interpretazione religiosa dell'*arkhé* nasce da un'esperienza - un incontro col sacro - che in ciascuno è personale, ma al tempo stesso è *condivisa* nella comunità, e viene espressa con un comune linguaggio di simboli, miti o storie esemplari.

Le devozioni popolari, le «storie» che le giustificano hanno un'origine diretta dalla religiosità vissuta, che manca totalmente alla speculazione razionale di filosofi e teologi in quanto tali. La mediazione razionale conduce a una concezione razionale del divino e delle vie di accesso all'esperienza religiosa, costituendo, rispetto al sentire popolare, una perdita e non un arricchimento. Già Unamuno affermava, con un'eccellente argomentazione, che tra le prove classiche dell'esistenza di Dio l'unica degna di considerazione era quella del consenso unanime, che non è una prova razionale, ma si basa proprio sulla comunità del sentire individuale e collettivo.^{lxxxviii} Quando, con maggiore o minor grado di consapevo-

^{lxxxviii} Tra le dimostrazioni classiche dell'esistenza di Dio, per Unamuno ha valore solo quella del consenso unanime dei popoli, proprio perché non si tratta di una dimostrazione razionale, ma si basa sul *con-sentimento*, sull'esperienza comune: di rigore, in termini logici, essa porterebbe solo ad affermare che esiste un motivo che conduce popoli ed individui a credere in Dio, ma non dice nulla

lezza, ci si dirige all'*arkhé* affidandole la propria salvezza, si è già superata la sfera razionale (non rinnegata, ma superata sì) e si è nell'ambito del mito. L'espressione mitica raffigura simbolicamente aspetti del divino che si sottraggono alla ragione, personalizza l'*arkhé*, forse la umanizza, ma consente di instaurare con essa un rapporto personale, da io a tu, e di entrare dialogando nella sfera del sacro. Questo è essenziale a ogni religione; più ancora, è il punto in cui nasce ogni forma di religione - e nasce in ogni momento della storia, nell'esperienza di ciascun credente, sia che egli si inserisca in una tradizione preesistente, sia che la innovi con un atto profetico originale. Per questo, se è possibile che il pensiero religioso sia unitario e razionale, la religione, come realtà vissuta, può esistere solo nella pluralità e nella comprensione interculturale.

sulla natura di questo motivo. Si tratta, dunque, di una prova valida senza la ragione, nell'ambito vitale, anche perché «non la si può applicare al Dio logico, all'Ens summum, all'essere semplicissimo e astrattissimo, al primo motore immobile e impassibile, al Dio ragione, insomma, che non soffre né desidera; invece la si può applicare al Dio biotico, all'essere complicatissimo e concretissimo, al Dio paziente che soffre e desidera in noi e con noi, al Padre di Cristo, a cui non si può andare se non attraverso l'Uomo, attraverso suo Figlio (Giov. XIV, 6) e la cui rivelazione è storica, o se si vuole aneddotica, però non filosofica, non categorica» (Miguel de Unamuno, «Del sentimiento trágico de la vida», in id., *Ensayos*, Aguilar, Madrid 1958, vol. II, pp. 727-1022., p. 879).