



Fascicoli

2017

3, 2017 (dicembre)

2, 2017 (agosto)

1, 2017 (aprile)

2016

3, 2016 (dicembre)

2, 2016 (agosto)

1, 2016 (aprile)

2015

3, 2015 (dicembre)

2, 2015 (agosto)

1, 2015 (aprile)

2014

3, 2014 (dicembre)

2, 2014 (agosto)

1, 2014 (aprile)

2013

3, 2013 (dicembre)

2, 2013 (agosto)

Iride

RDF

Filosofia e discussione pubblica

ISSN: 1122-7893

quadrimestrale

DESCRIZIONE »

PRESENTI IN »

Filosofia

Società editrice il Mulino

ALTRI DETTAGLI »

Indice del numero 3, 2015, dicembre

ISBN: 978-88-15-25574-7 | Annata: XXVIII | RDF

Prima pagina

Furio Cerutti

Che fare con gli assassini (ma non solo)?

pp. 477-484, DOI: 10.1414/81568

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Dimitri D'Andrea

A proposito di Charlie Hebdo. Tolleranza e violenza religiosa

pp. 485-492, DOI: 10.1414/81569

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Giovanni Leghissa

L'Europa e i suoi nemici. Considerazioni in margine alla «guerra al terrorismo»

pp. 493-506, DOI: 10.1414/81570

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Saggi

Jocelyn Benoist

Cosa significa essere «realisti» in morale?

pp. 507-522, DOI: 10.1414/81571

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Riccardo Roni

L'inventario della coscienza. Bergson, Egger e la persona nella «société ouverte»

pp. 523-546, DOI: 10.1414/81572

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Nodi

Emidio Spinelli

Introduzione

pp. 547-554, DOI: 10.1414/81573

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Aldo Brancacci

La ragione cinica e l'arte del vivere

pp. 555-571, DOI: 10.1414/81574

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Pierre-Marie Morel

Alle origini del contrattualismo. La concezione epicurea del giusto tra natura e convenzione

pp. 571-582, DOI: 10.1414/81575

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Thomas Bénatouil

Cosa può un'anima? Corporeismo e saggezza nello stoicismo antico

pp. 583-596, DOI: 10.1414/81576

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Gabriele Cornelli

Alternative Communities. Some Notes on Pythagorean Philosophy as a Way of Life

pp. 597-610, DOI: 10.1414/81577

DETTAGLI

SCARICA

CITA

Istituzione autenticata

Società editrice il Mulino

Indirizzo Ip
83.103.115.150

Idem

Accedi con Idem

Login

Username

Ricordami su questo computer.

Hai perso la [Password?](#)

Login

Registrati

Responsabilità editoriale

Il Mulino adotta e promuove specifiche linee guida in tema di responsabilità editoriale, e segue le [COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors](#).

Gli articoli più scaricati (ultimi 2 mesi)

Mariano Croce, *Postcritica: oltre l'attore niente*.

Geminello Preterossi, *Le ragioni del populismo*.

John P. McCormick, *La crisi della democrazia contemporanea e il grido di dolore populista*.

Roberto Mordacci, *Ritorno al realismo. George Edward Moore e il neo-intuizionismo*.

Davide Tarizzo, *Populismo: la parola al potere*.

Lorenzo Del Savio, Matteo Mameli, *Populismo e globalizzazione*.

Salvatore Veca, *Una congettura sull'insorgenza e la resilienza dei populismi*.

Ubaldo Fadini, *Soggetti «contro». Percorsi del pensiero critico novecentesco*.

, *Maria Chiara Carrozza, I Robot e noi (L. Mori); Massimo Dell'Utri e Antonio Rainone (a cura di), I modi della*

David Konstan
Passion over Reason. Seneca's Stoic Dilemma
pp. 611-624, DOI: 10.1414/81578



Emidio Spinelli
Vero, verità, vita. De scienze epistemologiche e soluzioni pragmatiche?
pp. 625-642, DOI: 10.1414/81579



Finestre

Viola Carofalo
Il crepuscolo degli dei. Strategie di sopravvivenza dei soggetti subalterni in Georges Devereux
pp. 643-658, DOI: 10.1414/81580



Dalila Colucci
Modi del corpo, corpi viventi, corpi in transito. L'irriducibile pienezza ontologica di una «res sacra»
pp. 659-668, DOI: 10.1414/81581



Libri in discussione

Laura Bazzicalupo, Alessandro Ferrara, Luca Mori
Democrazia di Stefano Petrucciani
pp. 689-698, DOI: 10.1414/81582



Chiara Saraceno, Salvatore Veca
«Il matrimonio omosessuale è contro natura». Falso! di Nicla Vassallo
pp. 689-698, DOI: 10.1414/81583



Recensioni

Carla Bagnoli (a cura di), **Che fare? Nuove prospettive filosofiche sull'azione** (G. Pellegrino); Mauro Bonazzi, **Il platonismo** (F. Fronterotta); Sergio Caruso, **Per una nuova filosofia della cittadinanza** (P. Costa); Matteo Galletti (a cura di), **La mente morale. Persone, ragioni, virtù** (S. Bacin);
pp. 699-705, DOI: 10.1414/81584



Luciano Mecacci, **La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile** (M. Mustè); Giulia Oskian, **Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia** (V. Ottonelli); Igor Pelgref, **Slavoj Žižek** (U. Fadini); Terry Pinkard, **La filosofia tedesca. 1760-1860. L'eredità dell'idealismo** (P. Giuspoli); Jean Starobinski, **L'inchiostro della malinconia** (M. Simonazzi); Francesco Saverio Trincia, **Freud** (R. Brigati)
pp. 706-716, DOI: 10.1414/81585



razionalità (A. Vaccari); Carlo Flamigni e Maurizio Mori, *Questa è la scienza, bellezza! La fecondazione assistita come nuovo modo di costruire le famiglie* (A. Giubilini); Carlo Galli, *Democrazia senza popolo. Cronache dal Parlamento sulla crisi della politica italiana* (L. Bazzicalupo); Thomas Hilgers, *Aesthetic Disinterestedness. Art, Experience, and the Self* (P. Giacomoni);
, Revisori 2016.

[continua...]

Questo sito

[Indice dei contenuti](#)
[Legal notice](#)
[Privacy](#)
[Cookies](#)
[Credits](#)

Assistenza

[Info](#)
[Help](#)

I nostri siti

[Rivisteweb](#)
[Darwinbooks](#)
[Pandoracampus](#)
[Il Mulino](#)
[Carocci](#)

L'Europa e i suoi nemici
Considerazioni in margine alla «guerra al terrorismo»
Giovanni Leghissa

Ogni volta che un gruppo di individui armati uccide qualcuno al grido di «Allah è grande!» sul suolo europeo, si scatenano reazioni che ormai risultano quasi scontate e prevedibili. Non fa eccezione quanto accadde a Parigi nel gennaio del 2015, subito dopo la strage perpetrata al giornale satirico *Charlie Hebdo* e al negozio «Hyper Casher». Alcune delle reazioni suscitate da quell'evento indicano in modo paradigmatico la posta in gioco dei rapporti tra la cultura europea contemporanea e la tradizione islamica.

Preciso subito, tuttavia, che quanto segue non intende svolgere alcuna riflessione di carattere sociologico. Se così fosse, ben più ampia dovrebbe essere la gamma di atteggiamenti e modi del sentire che dovrei prendere in considerazione. Scelgo invece di privilegiare un aspetto particolare della questione, legato alla costellazione in cui si muovono il fondamento dell'appartenenza politica e culturale, il senso che si dà alla storicità dell'esperienza e la percezione che si ha delle proprie credenze religiose.

Allora, cosa si può osservare, di solito, dopo l'ennesima esplosione di violenza islamista? Da un lato si schierano coloro che non intendono attribuire alla violenza religiosa alcun significato autonomo. Se un membro della comunità musulmana si arma contro un gruppo di individui europei o americani al fine di ucciderli, ciò andrebbe visto come una reazione, non giustificata ma comprensibile, di fronte a una situazione di disagio che spingerebbe colui che subisce quest'ultima a cercare una compensazione nella violenza. Membri di una parte della società soggetta a discriminazioni, coloro che uccidono uno o più inermi cittadini europei o americani attraverso un atto terroristico compirebbero un atto simbolicamente denso, bisognoso di decifrazione: l'uccisione di cui si sostanzia l'atto terroristico avrebbe un valore in qualche modo metonimico, nel senso che colpendo Tizio o Caio si intenderebbe in realtà colpire l'Europa, l'Occidente e i suoi valori. Per restare al caso di *Charlie Hebdo*: rappresentanti di quella libertà di pensiero che ovviamente comporta anche la possibilità di trattare con ironia sistemi di credenze di matrice religiosa, i giornalisti francesi altro non sarebbero stati che le

incarnazioni di quell'Occidente che da sempre umilia l'altro da sé, ieri con la violenza coloniale, oggi con l'esclusione dal godimento di ciò senza di cui lo stesso diritto di cittadinanza si svuota e perde senso. Questo ragionamento tende a estendere la propria portata anche ad altre forme di conflitto tra Occidente e Islam: cosa sarebbe la lotta portata avanti dai militanti dell'Isis nei martoriati territori siriani e iracheni se non l'ovvia reazione alla dissoluzione dello Stato iracheno che è conseguita all'occupazione militare americana? Se l'imperialismo americano non avesse dato ulteriore prova della sua arroganza, nessuna forza islamista avrebbe potuto perseguire con tanta facilità i propri obiettivi di dominio. In parole povere: se i militanti dell'Isis tagliano giocosamente le teste dei loro nemici, la colpa è degli americani cattivi.

L'altro atteggiamento assunto da molti europei a ridosso dei fatti di Parigi ha tratti del tutto diversi, al punto da sembrare l'opposto della posizione riferita poco sopra: per coloro che lo condividono, a causare la violenza dei terroristi sarebbe proprio la religione musulmana. Una religione di cui si ignora tutto, la quale, quindi, serve solo a rappresentare, fantasmaticamente, l'altro da sé. Per coloro che ritengono che il problema sia costituito dall'Islam inteso quale religione dell'intolleranza e della violenza, infatti, a monte dell'odio anti-islamico vi è un più generico odio verso lo straniero, verso gli immigrati che arrivano qui da noi a rubare posti di lavoro o sussidi per le loro famiglie numerose – e poco importa che provengano dall'Africa settentrionale, dal Medio Oriente o dall'Africa subsahariana.

Ora, di fronte a questi due atteggiamenti, come comportarsi? Bisogna armarsi di pazienza e portare argomenti tesi a confutare gli assunti che ne stanno alla base. L'arma della persuasione basata su argomenti, del resto, è la sola di cui disponga una società democratica per combattere i propri nemici – e, tra questi, i razzisti di ogni specie, al pari di coloro che non comprendono il nesso che esiste tra religione e politica, sono pericolosi, a lungo termine, tanto quanto lo sono nell'immediato i perpetratori della violenza terroristica.

Nelle considerazioni che seguono, tuttavia, non dedicherò alcuno spazio all'islamofobia degli europei in quanto variante del razzismo. Innanzi tutto per ragioni di spazio, poi perché meccanismi che portano a costruire l'immaginario razzista della «Fortezza Europa» sono noti e sono stati ampiamente studiati – anche se ben poco, mi sembra, si stia facendo per contrastare il razzismo dilagante, specialmente nel nostro Paese. In questa sede mi preme maggiormente analizzare il carattere problematico delle tesi secondo cui la comprensione del terrorismo islamico può prescindere da qualsiasi considerazione della sua matrice religiosa. E ciò mi preme tanto più, quanto più coloro che fanno propria questa tesi di solito stanno dalla parte dello schieramento antirazzista

e antifascista. Chiarire la questione, perciò, dovrebbe servire anche a rendere maggiormente solide le basi del discorso antirazzista.

Innanzitutto, bisogna sgomberare il campo dall'idea secondo cui una qualsivoglia formazione identitaria condivisa e destinata a riprodursi storicamente possa emergere senza contenere in sé una qualche componente mitica. Il discorso mitico-religioso, infatti, da sempre fornisce strumenti al discorso che fonda una collettività politicamente e culturalmente coesa. E ciò non significa assolutamente che il discorso politico si servirebbe strumentalmente del discorso mitico-religioso. Il punto, decisamente, è un altro. Va tenuto presente il fatto che non si accede a una collettività per contratto, ma vi si accede perché viene condivisa con gli altri membri del gruppo una serie di narrazioni che servono a rendere intelligibile il motivo per cui si fa parte di un «noi» che è distinto da tutti gli «altri»; di conseguenza, è semplicemente inconcepibile una collettività di umani in cui le ragioni che operano nel discorso politico siano separabili in maniera netta e definitiva da quelle strutture narrative, veicolate da miti e teologie, che statuiscono i confini simbolici tra il presente e il passato, tra l'attuale (nel senso di «ciò che vale», «ciò che è vincolante per tutti») e il non attuale, tra lo spazio patrio (da intendersi anche in senso linguistico e culturale) e lo spazio abitato dallo straniero. Certo, le ragioni di cui si avvale il discorso politico per giungere a deliberazioni vincolanti per tutti i membri della collettività viene esposto attraverso argomentazioni – così come viene argomentata dal filosofo della politica questa o quella concezione del bene, della giustizia, della libertà. Ma è difficile immaginare che il discorso politico condiviso da una collettività non contenga riferimenti alla sfera emotiva, a quelle «strutture del sentire», come le chiamerebbe Raymond Williams, che permettono di avvertire come cogente l'appartenenza a quella stessa collettività. Ed è in questa sfera che si inserisce il discorso mitico, fatto apposta per suscitare emozioni e rendere inutile, in alcuni casi, il ricorso a complesse argomentazioni, svolgere le quali richiede a volte l'istituzionalizzazione di contesti comunicativi altamente complessi.

Forse non è inutile aggiungere che per cogliere meglio questo punto si deve aver abbandonato una volta per tutte la vecchia e ormai insostenibile distinzione tra mito e logos. Come emozioni e ragione si intersecano sempre nel corso dell'esperienza umana, così accade per il discorso mitico e quello che tende a fare ricorso a concetti puri, privi di elementi narrativi. Come Hans Blumenberg ci ha mostrato in più luoghi della sua riflessione, in una maniera che mi pare assai persuasiva, le prestazioni del discorso mitico si affiancano a quelle del discorso razionale, al fine di garantire la stabilità di quell'esperienza del mondo che rischia incessantemente di sprofondare nel caos se non viene sorretta da continue donazioni di senso da parte dei parlanti.

Per tornare alla questione della fondazione del politico, tale intreccio di argomentazione razionale e narrazione mitica non attraversa solo l'esperienza condivisa da coloro che hanno aderito con entusiasmo ai grandi progetti politici totalitari del Novecento (fascismi, stalinismo e nazionalsocialismo). Anche nelle democrazie liberali il discorso che fonda il vivere associato non è esente da una componente mitica. Tuttavia, di solito non si attribuisce grande importanza a quest'ultima a causa del fatto che le democrazie liberali moderne hanno costruito architetture istituzionali di tipo laico, le quali traggono la loro legittimazione unicamente da argomentazioni religiosamente neutre. Al fine sia di evitare scontri religiosi violenti, sia di permettere ai membri di tutte le tradizioni religiose di esprimere liberamente le proprie convinzioni e di vivere in conformità ad esse, tali architetture istituzionali fondano il vivere associato senza imporre, quale condizione imprescindibile per poter partecipare alla vita pubblica, l'appartenenza a questa o quella comunità religiosa. Questo aspetto, però, fa sì che non si colga un aspetto non secondario della laicità, ovvero il fatto che essa funge da fondamento mitico del politico. Messa così, la faccenda assume tratti paradossali. Ma da questo paradosso non si esce. La fondazione non teologica, non mitica, non religiosa di ciò che genera, in termini simbolici, il politico è, entro l'universo culturale moderno, un elemento non negoziabile, è cioè parte integrante dell'autocomprensione che gli abitanti della modernità hanno di sé. Se per esempio uno Stato introducesse nel proprio corpus legislativo norme la cui ispirazione derivasse da questa o quella credenza religiosa, si farebbe fatica a definire «moderno» tale Stato. Le nazioni che hanno maturato una concezione laica dello Stato hanno compiuto un percorso lungo e accidentato prima di giungere a definire l'appartenenza alla collettività politica in termini religiosamente neutrali. Si è trattato di un percorso che interseca tutti i processi storici e culturali che caratterizzano la modernizzazione – differenziazione funzionale, affermazione dell'autonomia morale dell'individuo, allentamento dei vincoli comunitari, eccetera. Ora, nel presente contesto, è bene tener presente tale mito fondatore della modernità, perché solo in tal modo si può comprendere il fatto che coloro i quali attaccano la modernità facendo ricorso ad atti terroristici stanno combattendo quella che è a tutti gli effetti una guerra di religione, in cui si confrontano due concezioni diverse del rapporto tra religione e politica.

Solo dopo quanto detto sin qui, a mio parere, è ora possibile chiedersi quale rapporto vi sia tra laicità e tradizione islamica – una domanda, questa, che urge prepotentemente ogniqualevolta venga messa sul tavolo la questione dell'islamismo radicale. Di solito, si dà per scontata l'assenza di un islam laico: si attribuisce alla tradizione islamica l'impossibilità di giungere anche solo a concepire una qualche forma di separazione

tra religione e politica. Questa convinzione spesso viene usata per sostenere che vi è una sostanziale inferiorità del mondo islamico rispetto a quello occidentale. La faccenda è però più complicata di quanto si pensi abitualmente. Da un lato, è vero che gli ulema e gli imam tendenzialmente insistono sull'unità religiosa dei membri della collettività islamica, vedendo in questa unità la premessa indispensabile della tenuta e della conservazione del patrimonio culturale islamico. Questa insistenza sull'unità si traduce o nella richiesta pressante di una condivisione tetragona dei principi religiosi islamici, oppure, laddove vi siano gli strumenti per farlo, nell'imposizione forzata dell'ortoprassi religiosa. Tutto ciò fa dire a un osservatore esterno che la religione islamica sia costitutivamente una religione violenta, dal momento che la sua unica funzione sembra quella di imporre la stabilità di specifici vincoli sociali e culturali – e persino politici, qualora si richieda, come spesso è accaduto e accade, che la legge dello Stato si conformi alla legge religiosa, alla sharia.

D'altro lato, però, esiste, e non da poco tempo, un insieme di correnti e di posizioni che insistono sul fatto che la tradizione religiosa islamica non sia tale da legittimare l'esistenza di regimi politici in cui non si dia alcuna separazione tra la sfera religiosa e quella politica. E questo per una ragione che non dipende dagli influssi che in epoca moderna l'Occidente avrebbe esercitato sul mondo islamico. No, le ragioni per la quali uno «Stato islamico» non avrebbe alcun senso vanno trovate nelle radici stesse del pensiero religioso musulmano. In tale contesto, si può ricordare – tanto per fare un esempio – l'opera pubblicata al Cairo nel 1926 da Ali Abderraziq, sull'Islam e i fondamenti del potere¹. In questo lavoro, che fu subito condannato da un tribunale di ulema, l'autore, fonti classiche e coraniche alla mano, mostra una cosa molto semplice, cioè che il Profeta non era un re. Da qui una conseguenza di portata enorme: la pretesa di (ri)fondare il Califfato non sta in piedi. Frutto di ricostruzioni tardive e di interpretazioni forzate dei testi, l'idea del Califfato – ovvero di una sovranità politica che coincide con l'esercizio della massima autorità religiosa – appartiene certo alla storia dell'Islam, ma si tratta appunto di un'idea che va collocata nel contesto di lotte religiose e politiche ben precise. Nell'ambito di queste ultime, l'invenzione del mito di un Califfato, da far risalire al momento aurorale e originario della storia islamica, ha avuto semplicemente la funzione di legittimare la permanenza al potere di questa o quella dinastia, di questo o quel gruppo politico. Pertanto, secondo Abderraziq, risulta del tutto infondata la pretesa di riportare in vita tale istituzione nel contesto degli stati arabi moderni.

¹ Ne esiste solo una traduzione francese, a cura di A. Filali-Ansary: cfr. A. Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994.

Ali Abderraziq era un uomo colto: laureatosi all'università del Cairo nel 1911, proseguì gli studi nel Regno Unito e si può dire che abbia passato la vita a studiare le fonti non solo coraniche ma anche giuridiche della tradizione islamica. Sapeva quel che diceva, insomma. E il suo testo, a cui non seguirono altri scritti (dopo la condanna, l'autore si chiuse dietro un muro di silenzio), resta una lettura importante per chiunque voglia discettare del rapporto tra Islam e politica. Ma il punto sta proprio nella questione delle fonti: qui siamo di fronte a un utilizzo e a una lettura delle fonti che nel mondo islamico non solo trova pochi sostenitori, ma viene apertamente osteggiata.

A tal proposito, vale la pena ricordare gli sforzi compiuti da un altro studioso egiziano, Nasr Abu Zayd, scomparso nel 2010. In vari saggi, libri e articoli, pubblicati nel corso della sua carriera accademica, Abu Zayd ha analizzato le origini storiche, politiche e culturali che hanno impedito, nella coscienza collettiva della comunità dei credenti musulmana, l'affermarsi di una concezione del testo coranico che permettesse di considerarlo in modo duplice: da un lato, quale fonte della rivelazione religiosa che passa attraverso la mediazione del Profeta, dall'altro quale testo nato in un'epoca ben precisa, da studiare, come tutte i prodotti culturali umani, con i metodi di ricerca offerti dalle scienze umane (filologia *in primis*, affiancata dalla storia delle religioni, dall'antropologia, dall'archeologia, dalla sociologia, dalla psicologia sociale). Lo studio storico-critico delle fonti teologiche islamiche non intaccerebbe in alcun modo l'esperienza religiosa di coloro che aderiscono all'Islam, allo stesso modo in cui secoli e secoli di scienze bibliche, vetero e neotestamentarie, non hanno eroso la fecondità del cristianesimo quale religione capace di parlare alla mente e al cuore di una fetta cospicua di umanità. Ma non solo: secondo Abu Zayd, se si diffondesse un atteggiamento verso la religione in base al quale è possibile riconoscere il carattere storico di quest'ultima, sarebbe possibile anche l'insorgenza di un'esperienza religiosa islamica che non si ponga più in un rapporto conflittuale con i processi di modernizzazione².

Come nel caso precedentemente citato, però, anche Abu Zayd è incorso nelle ire della censura religiosa. Dopo essere stato a lungo professore all'università del Cairo, Abu Zayd venne costretto a lasciare l'Egitto nel 1995: a causa delle sue idee sulla necessità di uno studio storico-religioso del Corano venne infatti condannato per apostasia; fortunatamente, poté concludere la propria carriera accademica in Olanda.

Che i credenti della comunità islamica innanzi tutto e per lo più non riescano a tenere assieme, entro la medesima esperienza di vita,

² In italiano, di suo, si veda N.H. Abu Zayd, *Islam e storia. Critica del discorso religioso*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

le istanze della modernizzazione e quelle della tradizione è una circostanza che è stata variamente messa in luce da Fathi Benslama, uno psicoanalista di ispirazione lacaniana, di origini tunisine, professore a Parigi VII. In numerosi lavori, che mettono a frutto il paradigma psicoanalitico con lo scopo di interpretare i conflitti che attraversano i processi di soggettivazione interni al mondo arabo contemporaneo³, Benslama sostiene una tesi molto semplice, ovvero che il mondo islamico magrebino e mediorientale sia sì entrato a far parte da tempo della modernità, vuoi per effetto della colonizzazione, vuoi in seguito a un percorso autonomo, che ha attraversato in vario modo le realtà istituzionali; tuttavia, a risultare completamente assente sarebbe la possibilità di elaborare in modo condiviso e diffuso la trasformazione della soggettività che la modernizzazione porta con sé. Diventare moderni significa assimilare, in modo più o meno consapevole, più o meno convinto, più o meno doloroso, più o meno entusiastico, quell'esperienza del rapporto tra sé e il mondo che tutta la produzione artistica, letteraria e filosofica moderna ha espresso con miriadi di esempi e che potremmo caratterizzare, schematicamente, nel modo seguente: frantumazione del sé, impossibilità di essere padroni a casa propria, consapevolezza del fatto che il proprio sistema di valori e credenze non può poggiare su una fondazione ultima, percezione di una complessità del reale che non può essere dominata osservandola a partire da un unico punto di vista. Si tratta di un insieme di modi di essere che la stessa psicoanalisi, dal canto suo, ha contribuito non solo ad articolare, ma anche a diffondere attraverso il proprio insegnamento. Alcuni hanno definito la costellazione psichica segnata dalla modernità attraverso la nozione di perdita del centro, ma è chiaro che una tale designazione contiene un implicito giudizio negativo, intriso della nostalgia per le (presunte) epoche in cui il centro si lasciava vedere e toccare. Con toni affermativi, si potrebbe invece dire che modernità significa accoglienza di quell'alterità irriducibile e costitutiva che abita il soggetto e che ne marca la genesi; si tratta di un'alterità che rimanda a un'origine mancante del sé la quale va accolta in quanto mancante, senza la pretesa che tale mancanza debba essere in qualche modo colmata. A guadagnarci, entro una tale costellazione psichica, è la propria capacità di ascolto del mondo e delle sue contraddizioni, è la propria crescita personale in direzione dell'adulità. Essere moderni, in questo senso, significa infatti essere adulti, cioè capaci di vivere senza il padre. Ora, insiste a più riprese Benslama, è proprio l'impossibilità di elaborare la mancanza simbolica del padre ciò da cui si diparte tutta la

³ Tra questi lavori, si veda per esempio F. Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Flammarion, 2002.

difficoltà che incontrano nel venire a patti con la modernità coloro che vivono dentro la cornice religiosa dell'Islam. Fortemente patriarcali, le società islamiche si aggrappano disperatamente a un tradizionalismo esasperato, che non concede molto spazio all'autonomia dell'individuo – autonomia individuale che viene negata soprattutto alle donne, da sempre bersagli privilegiati della violenza che caratterizza tutte le strutture sociali di tipo patriarcale. Se il Padre manca, sono possibili due opzioni. O si decide di accogliere tale mancanza con consapevolezza, e allora si inizia un percorso creativo che porta verso l'autonomia, verso un'elaborazione plurale delle strutture identitarie alle quali ci si riferisce per definire la propria appartenenza. Ed è precisamente all'interno di un simile percorso che acquista poi un senso la stessa democrazia: quest'ultima, infatti, altro non è che la condivisione di uno spazio vuoto, abitabile virtualmente da tutti, indipendentemente dalle filiazioni e dalle appartenenze – uno spazio dunque abitato da figli che hanno saputo fare a meno di un Padre comune. Oppure si può decidere di riempire il posto vuoto lasciato dal Padre con un fantasma che lo sostituisca; tale fantasma verrà allora chiamato a incarnare l'autorità, spesso in modo violento e monolitico, e farà in modo che venga offerta una genealogia simbolica in cui tutti possano riconoscersi, a cui tutti possano far riferimento al fine di poter rispondere alla domanda sull'origine. Quasi tutte le società in fase di transizione sentono il bisogno di identificarsi con figure paterne forti, atte a garantire la stabilità simbolica del collettivo. Nell'Europa del primo Novecento, uscita da processi di rapida industrializzazione e urbanizzazione, scossa da una guerra devastante, molti attribuirono a figure come quelle del Duce e del Führer, oppure a un partito rivoluzionario, la funzione di garantire la stabilità simbolica del collettivo. Nelle società islamiche contemporanee, a quanto pare, tale funzione paterna viene assunta dall'Islam stesso, il quale si trova così investito di una funzione supplementare quale fondamento dell'ordine sociale.

Liberarsi da vincoli fondativi forti e non negoziabili, ammettere che ci siano più modalità di accogliere ed elaborare il lascito di una tradizione comune, accogliere la precarietà e la contingenza – e dunque la modificabilità – del legame sociale: questi, dunque, sono i tratti che definiremmo tipicamente moderni in riferimento a una qualsivoglia costellazione culturale. Va sottolineato che qui non è affatto in gioco la pretesa di far valere come canonico, e quindi come universale e paradigmatico, il processo di modernizzazione che ha avuto luogo nel mondo euroamericano. Tale processo, infatti, si è verificato, secondo vie autonome, anche al di fuori del mondo cosiddetto occidentale. La pretesa che ciò non possa accadere nel mondo islamico sarebbe non solo assurda, ma costituirebbe la cifra di un atteggiamento che in fondo ricalcherebbe il

vecchio orientalismo, con il suo pesante senso di superiorità nei confronti di chi vive al di fuori della tradizione culturale occidentale.

In definitiva, si tratta di chiedersi come si configurerebbe una liberazione dal fantasma paterno all'interno dell'Islam contemporaneo. Nel formulare tale ipotesi di lavoro, che prende spunto dalle analisi di Benslama ma si propone di trasporle al di là di una riflessione puramente accademica, va tuttavia fatta una distinzione preliminare. Da un lato, non avrebbe alcun senso costruire qui, sul suolo euroamericano, un discorso volto a definire le linee guida di un percorso che ha come meta una compiuta modernizzazione ad uso di coloro che vivono nei paesi a maggioranza musulmana. D'altro lato, però, è più che sensato immaginare quali percorsi possano essere suggeriti a coloro che provengono dal mondo islamico ma vivono nel mondo euroamericano vuoi come ospiti, vuoi come cittadini. Non si tratterebbe tanto di percorsi di «integrazione», parola abusata e ormai bisognosa, direi, di ridefinizioni profonde. No, quel che andrebbe suggerito è un percorso di attraversamento della propria storia compiuto grazie agli strumenti delle scienze umane. In parole povere, si tratterebbe di immaginare una comunità musulmana euroamericana che frequenta da un lato scuole in cui si insegna la storia delle religioni, dall'altro moschee guidate da un clero che ha ricevuto una formazione storico-culturale; in tal modo, sarebbe possibile il diffondersi di un'interpretazione del Corano che si attua non solo alla luce della tradizione, ma anche in conformità a quanto sappiamo, ormai da tempo, sulla genesi del testo coranico e sulla prima comunità di credenti che si era formata attorno al Profeta.

Una simile proposta, che mi rendo conto essere alquanto utopica, avrebbe una ricaduta immediata sulla vita culturale e politica di tutta la collettività. Lo studio della storia delle religioni, assieme a quello dell'antropologia culturale, si pone quale premessa indispensabile di ogni dialogo tra individui che appartengono a tradizioni diverse, in quanto costituisce quello che definirei un «esercizio di diversità». Non si nasce aperti e tolleranti, ma lo si diventa. Questo vale per tutti i cittadini, siano essi atei, cristiani o musulmani. E precisamente l'insegnamento scolastico delle discipline storico-religiose, assieme a quello della filosofia e delle scienze umane in genere, svolto da persone non laureate in teologia, ma in storia delle religioni appunto, apre la mente nei confronti dell'accettazione della diversità culturale. Mi si consenta, per essere chiaro fino in fondo, di articolare un punto che forse è ovvio e scontato: conoscere la propria storia è l'inizio di ogni decostruzione del sé, è la premessa di ogni atteggiamento di presa di distanza verso se stessi e la propria appartenenza, ed è a partire da tale opera di distanziamento che si crea, innanzi tutto nel proprio immaginario, quello spazio in cui articolare il discorso sulla differenza, in cui cioè ospitare l'altro, l'altrove, il

non attuale. Insomma, qui non è affatto in questione la promozione del cosiddetto «dialogo interreligioso». La valenza pedagogica – e dunque politica – dell'insegnamento della storia delle religioni serve a far capire che tutte le esperienze umane, compresa quella in cui si gioca quella partita la cui posta in gioco è data dal senso della vita, sono esperienze storiche, che si consumano entro l'orizzonte finito della storia⁴.

Non basta ovviamente vedersi impartire a scuola qualche ora di insegnamento di storia delle religioni per diventare campioni di tolleranza e di laicità, ma si tratterebbe di un buon inizio. E cominciare, da qualche parte, bisogna. Si ricordi quanto faticoso – e violento – sia stato il cammino che gli Europei hanno percorso, nei secoli scorsi, per liberarsi dal fantasma teologico-politico, ovvero per giungere a creare uno spazio neutro in cui veder affermato il principio della laicità, che fa tutt'uno con il principio della convivenza civile e democratica. Sarebbe riduttivo ricostruire la storia dei processi di modernizzazione euroamericani grazie a una narrazione che vede i laici illuminati schierati contro le forze dell'oscurantismo e della tradizione, incarnate da questa o quella chiesa cristiana, le quali si oppongono in ogni modo all'affermazione del principio dell'autonomia morale dell'individuo. Molto più realisticamente, la modernità, sul suolo euroamericano, è avanzata grazie allo sforzo congiunto di quanti, indipendentemente dalla propria appartenenza religiosa, hanno saputo prendere distanza dal mito, e quindi dal bisogno di dover conferire una fondazione mitico-teologica allo spazio politico, inteso sia come spazio della condivisione, sia come spazio sorretto da un'autorità sovrana riconosciuta. Ora, sarebbe davvero miope, oltre che erroneo, voler minimizzare il ruolo che, in seno a tale processo, è stato giocato dalle scienze storico-filologiche e storico-culturali in vista della formazione della mentalità che ha forgiato l'occidente laico e democratico. L'immaginario moderno ha tante radici, e la sua genesi è certo articolata e complessa, tuttavia la fondazione dello spazio politico in cui ci si possa riconoscere in quanto umani, in quanto membri della collettività, non avrebbe potuto venir articolata senza gli effetti, certo indiretti, che sullo stesso immaginario vengono prodotti dallo sguardo storico – quello sguardo che, sin dal sedicesimo secolo, si è diretto sulla Bibbia considerandola un testo al pari di altri, bisognoso di essere studiato con gli stessi metodi con i quali si studiano i poemi omerici.

Certo, potrebbe far male – psicologicamente, intendo – apprendere che sia solo un mito l'idea secondo cui il Corano sia stato dettato a Maometto. Si tratterebbe però di un dolore sopportabile, e comunque non tale da far morire l'esperienza religiosa islamica in chi la professa. Anche

⁴ Su questo restano utili le considerazioni fatte a suo tempo da un grande studioso italiano, Angelo Brelich, in A. Brelich, *Storia delle religioni: perché?*, Napoli, Liguori, 1979.

se, per essere onesti fino in fondo, va ricordato che la linea teologica dei mutaziliti risultò sconfitta già dopo il crollo del califfato abbaside – i mutaziliti negavano che il Corano fosse co-eterno alla figura divina che lo aveva generato. Ora, è chiaro che se si considera il mutazilismo un'eresia e si insiste invece sulla co-eternità tra Corano e Allah, allora diviene molto più difficile accettare di far coesistere la lettura teologico-religiosa del Corano con quella storico-filologica. Il problema non va sottovalutato, ma si deve scommettere sulle capacità che ha la psiche umana di accogliere nel proprio seno esperienze diverse e, al limite, contraddittorie, al fine di restare più aderenti alla complessità del mondo condiviso da tutti i membri della specie *homo sapiens*. Non è morta, infatti, la fede di coloro che professano le altre religioni del Libro da quando abbiamo appreso che è un mito la resurrezione, così come è un mito l'idea che Mosè sia stato l'autore dei primi cinque libri della Bibbia. Non si vede dunque perché non coltivare l'auspicio che la diffusione di una coscienza storica tra i membri della comunità islamica che abitano nel mondo euroamericano possa contribuire a costruire un mondo comune più aperto e tollerante, dato che la storicizzazione dell'esperienza religiosa costituisce la premessa indispensabile di ogni possibile declinazione della laicità, se con questa intendiamo la liberazione dal teologico-politico.

Europe and Its Enemies. Some Remarks on the Margin of the «War on Terror»

The article takes into consideration the question of secularism within the context of Islamic tradition compared with the Western modern tradition. Discussing the reflexions made on this topics by some Arab authors of the last century (Abderraziq, Abu Zayd and Benslama), the article concludes suggesting that the improvement of a historical and philological account of the textual tradition of Islam could constitute an important contribution toward the diffusion of a secular attitude within those members of the Islamic community who live in the Western countries.

Keywords: Islam, Integration Politics, Secularism, History of Religions, Philology.

Giovanni Leghissa, Dipartimento di Filosofia e scienze dell'educazione, Università di Torino, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino, giovanni.leghissa@unito.it.

