

OSARE L'UMANESIMO

Julia Kristeva

Che cos'è un "Cortile dei Gentili"?

Erode ampliò l'area del Primo Tempio, il Tempio di Salomone, per dotarlo di un luogo di sacrificio cui potessero accedere sia i pellegrini ebrei sia i pagani, vale a dire i greci e gli altri popoli «infedeli», «impuri», «fuori dall'alleanza» con JWHW. Ma il cristianesimo trasforma questo spazio di separazione, e la rivoluzione di Paolo di Tarso ha inizio proprio dal suo discorso a questi gentili, che egli introduce nel Tempio – come si racconta negli Atti degli apostoli («Ora ha perfino introdotto dei greci nel Tempio e ha profanato questo luogo santo!», At 21,28) – così da esserne egli stesso cacciato. Schelling svilupperà nel XIX secolo questa intuizione paolina quando vedrà nel politeismo greco una parte integrante di ciò che definisce un «processo teogonico»... La mitologia di quei «gentili», con Edipo, Medea, la Diana di Efeso, non è forse divenuta l'«inconscio» di Freud?

Durante il medioevo il cortile-sagrato era il luogo delle sacre rappresentazioni. Anzi, molto spesso era lo spazio stesso delle chiese ad aprirsi a questi spettacoli stravaganti, finché, dall'inizio del Quattrocento, la gerarchia ecclesiastica non li condannerà all'esilio proprio sul sacrato. Un luogo, come vedete, non troppo sicuro...

La polisemia dei termini «cortile» e «gentili», con le memorie ambigue e polemiche che li accompagnano, rende il progetto di questo dialogo indecifrabile, pur nella sua indubbia pertinenza. Soprattutto questa metafora, applicata all'attualità, ignora la rottura senza precedenti realizzatasi in seno al cristianesimo, e in seguito al di fuori di esso, che ha dato vita all'umanesimo rinascimentale, alla filosofia dei Lumi, alle libertà e ai nodi irrisolti della secolarizzazione, fino ai pericoli e alle promesse della tecnica. La novità di questi accadimenti non ha nulla di «gentile», nell'accezione della parola che più ci riguarda, non solo perché a tale secolarizzazione prendono parte degli ebrei, ma soprattutto perché quello non è il paganesimo pre-monoteista. «Tagliando i ponti con la tradizione» greca, ebraica e cristiana, ma anche «opponendovisi», l'umanesimo secolarizzato propone una concezione senza precedenti dell'universalità umana, composta da una varietà di culti religiosi ovvero che non professa alcuna credenza.

L'apertura di un dialogo dei credenti con questo umanesimo secolarizzato potrà avvenire all'ombra della metafora di uno spazio così gravido di separazioni identitarie? Potrà fare propria l'ambizione di Henri de Lubac, che nel 1968, in *Ateismo e senso dell'uomo* (ed. it. Cittadella, Assisi 1968), in un commento alla *Gaudium et spes*, definì il dialogo tra «umanesimo laico» e «antropologiacristiana» nei termini di una «lotta», a partire dalla «forza di penetrazione spirituale dei due protagonisti»? Sarà possibile, se gli uni si ritrovano collocati sul sacrato, mentre gli altri rimangono nel Sancta Sanctorum? Ma al di là delle parole che paiono contraddirla, l'intenzione è quella di un'apertura, e vogliamo credere che quanti oggi vi si stanno impegnando faranno del loro meglio per raccogliere la sfida.

Perché osare? Sartre e Heidegger

Nel momento attuale, in cui, insieme allo scontro delle religioni e attraverso di esso, i valori di libertà e di uguaglianza di possibilità scuotono il pianeta, non si tratta forse di movimenti che si richiamano all'umanesimo universalista? Ho dunque intitolato questa relazione *Osare l'umanesimo*. Perché? Quando viene fissato in sistemi – quello di Auguste Comte o quello di Marx, passando da quel «radicalismo secolarizzato» del quale Sartre afferma che mantiene i valori morali della religione ma rinuncia alla loro garanzia divina, e che di conseguenza sono altrettante teologie che si ignorano reciprocamente – l'umanesimo appare come un residuo metafisico. Rimuove il culto divino dell'Assoluto nella società o nella natura umana per arenarsi in una sociolatria o antropolatria che la filosofia contemporanea non ha mancato di mettere in ridicolo.

I due testi di riferimento sull'umanesimo dopo la Shoah, la conferenza di Sartre del 1945 *L'esistenzialismo è un umanesimo* e la *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger a Jean Beaufret, del 1946, fanno appena un'allusione alla genealogia biblica ed evangelica di tale concetto (l'elezione dell'uomo ebreo da parte di JHWH nella Bibbia; un Dio-amore che si è fatto uomo secondo i Vangeli). Mentre Sartre insiste sulla libertà nell'esistenza che, presso l'umano, precederebbe l'essenza, Heidegger sviluppa la prossimità *ek-statica* dell'Essere di cui l'uomo sarebbe il pastore: l'Essere trova riparo nel linguaggio, ma rimane «nascosto», inaccessibile alla filosofia.

Quali che siano i molteplici volti dell'umanesimo che mi accingo, per sommi capi, a richiamare, essi cercano di costruire una rappresentazione dell'uomo attraverso una «trasvalutazione», secondo Nietzsche e nel migliore dei casi, di alcune rappresentazioni precedenti frutto della tradizione greco-romana/biblica/evangelica: «L'umanesimo non pone l'umanità dell'uomo a un livello abbastanza elevato», scrive Heidegger, il quale, «non decidendo né per né contro l'esserci di Dio» e senza pertanto aderire all'«indifferentismo», non sembra poi, a conti fatti, davvero ostile a un umanesimo... da ripensare continuamente. A condizione di cogliere tale «elevatezza» nella «discesa» verso la più profonda povertà di linguaggio: quella del poeta, e fino ai «passi lenti» del contadino.

In questo spirito desidero richiamare tre momenti nei quali si è cristallizzata l'idea dell'uomo secolarizzato, in contrasto con la tradizione del mondo antico, dell'ebraismo e del cristianesimo, e di fronte ai mutamenti storici, tecnici e scientifici: *Erasmus*, il *Settecento francese*, *Freud*. Per mostrare che non si tratta tanto di una negazione di Dio, quanto di un'interrogazione sull'«essere dell'uomo», che si rivela coestensiva tanto al bisogno di credere antropologico, universale e pre-religioso (da tenere distinto dalla religione istituzionale), quanto al desiderio di sapere che anima la libertà di pensiero. Di conseguenza, questo umanesimo che chiamiamo secolarizzato ha rinunciato a fissare un Oggetto assoluto di desiderio uguale per tutti, senza peraltro rinunciare a questi due universali che sono il bisogno di credere e il desiderio di sapere, né tantomeno ai mezzi per delucidarli.

Fra i costruttori: Erasmo, l'Illuminismo, Freud

Erasmus: come addomesticare la follia

Contrariamente a un diffuso preconcetto, Erasmo, quando scrive il suo *Elogio della follia* (1511), non mira a riabilitare l'*homo romanus*. Non è un sistema filosofico, non ha un

programma politico: nel momento in cui si cristallizza in Erasmo, l'umanesimo è un'esperienza del linguaggio che addomestica la follia e sogna la pace. L'umanesimo del Rinascimento si separa dalla teologia quando il teologo Erasmo, appassionato della retorica antica, si esprime per bocca della *Follia*: «Senza di me (dice Erasmo/la Follia) il mondo non può vivere un solo istante». Che fare? Nessun peccato, nessuna assoluzione, Erasmo ci offre, molto puntualmente, una declamazione. Egli colloca la Follia in un teatro ambulante: che il suo elogio sia in realtà una satira? Del resto non è lui che parla, è un altro, un'altra, una donna che sragiona, fino a impadronirsi dolcemente degli stessi apostoli, dei mistici e degli amanti. Teatrale, polifonico, «stadio estetico ironico» (Kierkegaard), qui l'umanesimo non ci trascende, ci cerca piuttosto in quanto è più inconfessabile.

Diderot e Sade: malattia, passione, impudenza del proferire

Ecco come, così denotato, l'umanesimo si stacca da quello che è stato chiamato a posteriori l'«umanesimo cristiano» che riassumerebbe il «superamento» pascaliano: «Imparate che l'uomo supera infinitamente l'uomo [...]. Ascoltate Dio» (*Pensieri*, 131).

La diagnosi, dopo che Nietzsche l'ha formulata alla fine del XIX secolo, si diffonde e si aggrava: assegnando agli esseri umani la preoccupazione di elevarsi, di trascendersi, l'umanesimo cristiano, e con lui alcune correnti dette umaniste, imporrebbero un'immagine dell'uomo duplice e pericolosa. Da una parte, la creatura peccatrice, decaduta, «bionegativa»; dall'altra l'incitamento all'eroismo che si persegue nell'«esistenzialismo dell'ostinazione» (Sloterdijk) del quotidiano, vale a dire nel culto olimpico. Sempre e comunque in astinenza di Dio e colpito da un difetto d'origine (il «peccato originale» dei teologi; la «prematurazione» secondo l'approccio bio-psicologico), l'umanità sarebbe una specie handicappata; mentre l'umanesimo che ne deriva si vede condannato a ritirarsi nella sola universalità che gli è concessa, quella dei sofferenti e dei malati.

Avverto la riduzione dell'umanesimo a questi due estremi (miserabilismo/«fragilismo» e ostinazione riparatrice o eroizzante) come una vera e propria violenza ai danni dell'esperienza specifica e complessa delle persone in situazione di handicap. Vi vedo l'oblio di due componenti essenziali dell'umanesimo. In primo luogo, l'etica della felicità e della libertà in *Baruch Spinoza*, di cui basti qui ricordare il celebre «*Deus sive natura*» con le sue molteplici interpretazioni libertarie, atee e oggi ecologiche sullo sfondo della crisi climatica e nucleare, nonché la sempre enigmatica formula di riconciliazione nell'Etica: «Dio ama se stesso con un amore intellettuale infinito». E poi, gli illuministi francesi, che, con Diderot e *Sade* in particolare, sollevano più coraggiosamente che mai il sipario sulle singolari passioni e su come convivere con esse.

Diderot, ex canonico, non poteva dimenticare la miseria del corpo umano. L'ha cercata nel corpo handicappato, in particolare, di un cieco di Cambridge, geometra del genio, che aveva l'«anima sulla punta delle dita» e calcolava meglio di chiunque altro le cubature senza averle mai viste. Diderot gli dedica la sua *Lettera sui ciechi* a uso di coloro che vedono (1749), dove, ribellandosi, partendo dal punto di vista dell'handicap, contro la teologia della predestinazione, da deista che era diviene ateo, cosa che gli procurò l'incarcerazione. È nato l'umanesimo politico, che fa del cieco un soggetto politico, e invita la compagine sociale ad assumersi le sue responsabilità a fronte dell'irreparabile. Per di più, ben presto l'enciclopedista approfondirà questa dimensione orizzontale del nuovo umanesimo interattivo. La sua *Lettera sui sordi e muti* (1751) procede per successivi slittamenti di senso fino a rivolgersi a tutti quelli che non sanno più né ascoltare né comprendere. Prendendosela

con l'oscurantismo e auspicando che la monarchia riconosca la libertà di pensiero, si rivolge allo spazio interiore di ciascuno, all'esperienza soggettiva di quel che significa «ascoltare» e «comprendere». Si sarà ricordato dell'*Apocalisse di san Giovanni*? «Beato chi legge e beati coloro che ascoltano» (Ap 1,3). In questi nostri tempi di catastrofi sociali o cosmiche, dalla reinvenzione della capacità di pensare può ricominciare la vita, e non una vita puramente fisiologica, che sarebbe una zoologia, ma una bio-grafia (ricordiamo Aristotele): un'irriducibile soggettività che sia condivisibile.

Desiderio e piacere di creare dei legami, di vivere insieme, senza dimenticare come si fa a stare soli: con l'Illuminismo e Freud, l'umanesimo sarà soprattutto un erotismo, nel senso etimologico del termine, né «astinenza» né tragedia, ma creatività innovante. Subito, tuttavia, l'accompagna un'aporìa: come poter vivere questo erotismo senza quel misto di vincoli, di repressioni e d'illusioni che le religioni gli hanno tessuto attorno? La caricatura dello scrittore satirico contro la clausura coatta ne *La religiosa* segna una svolta: gli amici di Diderot lo trovano in lacrime, egli non può, per sua stessa confessione, terminare il manoscritto del «racconto a me stesso che sto facendo». Scampata al convento, la sua religiosa non trova più senso, nella sua vita, di quanto ne trovi Diderot stesso nello scrivere un romanzo. Lo ritroverà ne *Il nipote* di Rameau (ed. fr. 1762, ed. ted. 1805, 1821), in cui l'«impudenza del proferire» (la definizione è di Hegel) sarà il marchio distintivo di questo nuovo umanesimo emergente che la *Fenomenologia dello spirito* coglie nel concetto di «cultura» esemplificato dalla cultura francese.

In effetti, mentre Rousseau, ne *La nuova Eloisa* e nell'*Emilio*, inventa la moderna coppia bifronte, un tetto sotto il quale procreare e un nido in cui allevare i cittadini dello *Stato borghese*, l'impudenza del proferire esplose nei testi del marchese de Sade. Essa svela la crudeltà dell'onnipotenza pulsionale degli uomini e delle donne quando pretendono di liberarsi dalla *Causa divina* e dalle leggi morali che da essa promanano, per attingere a un infinito non più posto nell'aldilà, ma al fondo delle passioni. L'energia oscura di questo nuovo *Elogio della follia*, una sorta di inverso satanico del teismo, di sarcastica catastrofe dell'umanesimo classico, abbandona la prudenza umanista dei predecessori. E le sue stesse aporie segnalano al lettore, di volta in volta affascinato o turbato, il vuoto dell'infinita trascendenza – che si salda con la crudeltà di un desiderio mortalmente infinito – ma anche l'imbarazzo di un umanesimo che, dal momento che censura questa «impudenza del proferire», viene meno alla sua ambizione di scrutare dentro l'«essere dell'uomo».

Freud; fra bisogno di credere e desiderio di sapere

Sopravviene qui la scoperta dell'inconscio e si intravede una nuova versione dell'umanesimo: ancora e sempre «nascosta», passata sotto silenzio. Nel 1911, nelle sue *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, Freud postula una «rivoluzione fisica della materia» che costituisce l'ominizzazione e determina l'essere umano: all'onnipotenza del «principio di piacere» che domina il vivente, e l'umano ai suoi inizi, succede l'instaurazione del «principio di realtà». Allorché una parte dell'energia pulsionale è investita come rappresentazione psichica, è l'assunzione della singolarità che si rappresenta come un'unità simbolica trascendente tanto l'organismo quanto la realtà esterna oggettiva.

Con ciò si vuole dire che, mentre la pulsione animale segue il percorso generale della specie, la rappresentazione psichica (la psichizzazione) rinuncia alla soddisfazione pulsionale immediata, ed è una nuova specie di realtà quella che l'umano prende come fine dei suoi piaceri di tipo nuovo: la realtà psichica. Si dirà che compie un «investimento», *Besetzung* in

tedesco, *Cathexis* in inglese: teniamo presenti queste parole. La realtà psichica distinta dalla realtà del corpo e da ciò che gli sta intorno diviene dunque a sua volta fonte di piacere, nella ricerca di un oggetto del desiderio che senza fine si sottrae.

Questa psichizzazione comporta una condizione indispensabile: la funzione paterna. Dal momento in cui Romain Rolland porta Freud a riconoscere, nel contatto materno, un «sentimento oceanico» come il prototipo dell'estasi in cui eccelle l'esperienza religiosa, sarà l'identificazione primaria, *Einfühlung*, con la figura del Padre nella «preistoria individuale» a orientare (secondo lo psicoanalista) lo scopo pulsionale degli umani. «Diventare Uno con il padre» distacca l'*infans* dalla sola soddisfazione sensoriale, e sostiene la sua capacità d'investire le rappresentazioni psichiche. Si noti che ci troviamo qui di fronte alla rivolta di Edipo contro Laio, e che assai presto il futuro essere parlante investe la funzione del padre che lo riconosce e che egli riconosce: non il padre come «oggetto» di soddisfazione, ma come polo di identificazione – doni e attese reciproche di riconoscimento.

L'atto psichico che qui viene posto in rilievo, l'«investimento», si dice in sanscrito * *kred-dh, srād-dhā*, in latino *credo*. Condotta dal desiderio materno per il padre (il proprio e/o quello del bambino), questa *Einfühlung* – «unificazione», «divenire Uno con il padre» – costituisce un caso pre-religioso di «credere» come bisogno antropologico universale. Di conseguenza, questa *Einfühlung* nel bisogno di credere appare come una pre-condizione del linguaggio, superando la diade oceanica madre/*infans* e rivolgendosi al Terzo in cui si compie l'«assunzione del soggetto». «Ho creduto, perciò ho parlato», dice il salmista (cfr. Sal 116,10), ripreso da Paolo nella *Seconda lettera ai Corinzi* (2Cor 4,13).

Il monoteismo celebra questa verità antropologica del desiderio per il padre attraverso l'intermediario del bisogno di credere che apre la strada alla parola. Lacan lo esprime così: «In men che non si dica, il dire fa Dio». Freud stesso si dirà persuaso che le religioni istituzionalizzano alcune tappe di questa dinamica, e consolidano talvolta il piacere di immaginare e di pensare, ma più spesso intralciano il desiderio di innovare pensando. Al contrario, una certa rinuncia pulsionale e il bisogno di credere ripreso dal desiderio di sapere nell'esperienza completa della soggettività gli sembrano necessari alla cultura, quale che essa sia: non possono dissolversi, possono solo «sublimarsi». E soprattutto rimettersi infinitamente in questione, attraverso il desiderio di sapere che prorompe nella curiosità del bambino e nell'irresistibile impeto del ricercatore.

Per quanto verticale nel suo superamento ascendente verso la Legge o l'Ideale, questa dimensione dell'*Homo religiosus* che è l'*Homo sapiens* non è esclusivamente ascetica, ma comporta tanto un suo inferno quanto un suo paradiso. L'esperienza interiore della mistica, in particolare, ha costruito la complessità psicosessuale dell'uomo e della donna europei: *Ego Affectus est e Credo Experto*, dice san Bernardo, uomo d'arme e di amori, crociato, contemporaneo dei trovatori, precursore del Rinascimento; «Chiedo a Dio di lasciarmi libero da Dio» insiste dal canto suo Meister Eckhart, tramandando alla filosofia tedesca il suo lessico mistico; «Giocate, sorelle mie, a scacchi, sì, per dare scacco matto al Signore», propone infine con un sorriso Teresa d'Avila.

Tuttavia, in parallelo a questo procedere nel bisogno di credere – o secondo Freud sempre, poiché la mistica e la psicoanalisi avrebbero «un approccio simile» –, la psicoanalisi, con le scienze umane, solleva una questione più generale che riguarda la struttura stessa dell'*Homo religiosus*. Il quale non sarebbe capace di chiarire l'odiamore che lo conduce, se non facendosi da parte e assumendolo come oggetto del pensiero. Potrà egli

aprire la sua teologia alle molteplici interpretazioni delle molteplici varianti dei bisogni di credere? La ricerca psicoanalitica scommette che è possibile dire l'amore dell'altro (e ogni investimento o credo), infinitamente; analizzarsi e analizzarlo, infinitamente? La psicoanalisi non sarà una delle varianti della teo-logia? La sua variante ultima – chi lo sa – *hic et nunc*?

I nuovi attori dell'umanesimo: le donne, le madri, gli adolescenti

L'ascolto psicoanalitico ci permette di accostare alcuni nuovi attori dell'umanesimo – le passioni liberate, le donne, le madri, i ragazzi (tra gli altri), la cui irruzione nella cultura e nella politica imbarazza oggi le ideologie tradizionali, sia che si tratti dei dogmi delle religioni rivelate, sia delle debolezze dell'umanesimo.

Non lo si ripeterà mai abbastanza: da Théroigne de Méricourt a Louise Michel e Simone de Beauvoir, l'umanesimo è un femminismo. Pertanto, l'accesso – incompiuto – delle donne alla libertà di amare, di procreare, di pensare, di intraprendere, ovvero di governare, non può far dimenticare che la secolarizzazione è l'unica civiltà che non possiede alcun discorso sulla maternità, sebbene una parte importante della ricerca nella psicoanalisi contemporanea sia dedicata attualmente alla relazione precoce madre/bambino.

Cos'è una madre? È l'attrice di ciò che definirei l'affidamento. La madre costruisce con ciascuno dei nuovi venuti un codice sensibile, il pre-linguaggio, e trasforma il contatto in tatto per condurre l'*infans* al linguaggio. Prima del bisogno di credere che manifesta l'identificazione primaria con il Padre della preistoria individuale, l'affidamento materno si trova all'alba dello psichismo, in quanto precede il bisogno di credere che le religioni istituzionalizzeranno. Come potrà un soggetto donna, a cui si chiede di essere amante e per giunta sempre più attiva sul piano professionale, dire «io» a questo crocevia della passione/vocazione materna? Le religioni o la dimenticano o ne fanno una dea, una regina. «La donna libera non è ancora nata», scriveva Simone de Beauvoir. Tanto meno la madre libera, e non ci sarà alcun nuovo umanesimo senza che le madri siano state capaci di prendere la parola. Bisogna essere una santa come Teresa d'Avila per costruire un'altra maternità, che lei definisce in termini di: «non godere solamente di sé e per sé», ma «pensare dal punto di vista dell'altro», «senza legarsi mai le mani»?

Ma se l'umanesimo è un femminismo, è anche adolescenza. Perché questi ragazzi anoressici, suicidi, tossici, incendiari, ma anche sognatori, innovatori, liberatori, romantici affascinano e fanno paura? Perché sono degli innamorati, malati di un ideale, che credono ciecamente che l'Oggetto d'Amore Assoluto esista. E quando non lo trovano, questi *Adami ed Eve*, questi *Romei e Giuliette*, diventano nichilisti, spacca tutto, kamikaze... La secolarizzazione è anche l'unica civiltà priva di riti d'iniziazione per i suoi adolescenti. Gli psicologi, gli educatori, i sociologi, i genitori riusciranno a decifrare queste «malattie d'idealità», questi bisogni di credere che, ad esempio, si lasciano intravedere attraverso i loro eccessi erotici e i loro passaggi all'atto mortiferi (thanatici)?

Per finire, desidero richiamare le sfide della tecnica e dell'interculturalità, che l'umanesimo, pur così screditato, è chiamato a raccogliere; perché ho l'ardire di pensare che esso possa continuamente ricostruire se stesso.

Esperienza interiore e iperconnettività

All'inizio del terzo millennio, lo sviluppo della tecnica impone un nuovo parametro: «Ci sono sempre informazioni». Nella cultura dell'impresa iperconnessa e delle tecnologie intelligenti che si introducono nel più intimo, ormai in corso di colonizzazione da parte della biotecnica, assistiamo alla scomparsa dello spazio interiore di cui godeva Teresa nelle sue sette «dimore», e che Diderot già cercava, con i sordi e i muti, di riabilitare?

A conclusione della sua *Critica della ragion pura*, Kant intravede la possibilità di un «*corpus mysticum* di esseri razionali in esso contenuti». Questa metafora dell'unione con se stesso e con il totalmente altro non può essere intesa solo nel senso svilito di una «solidarietà» o «fraternità» via Twitter. Il patto con il Totalmente Altro, che tiene il soggetto mistico sotto il proprio dominio, non si riduce alle sole leggi morali, ma le trasforma in amore assoluto. La seduzione esercitata oggi dalla mistica rivela un'assenza: ci mancano oggi un'esperienza amorosa e un discorso amoroso moderni. Con la scoperta o la rivisitazione del *corpus mysticum* qualcuno di noi cerca di reinventarli.

Frattanto, le nuove operatività tecnologiche risvegliano oggi antiche fobie contro la tecnica che si presume snaturi la sacro-santa «natura umana». L'orrore atomico alimenta questi terrori. L'intervento della scienza, in utero o sul Dna, allorché diviene capace di rimediare alle malformazioni o alle malattie, provoca il liberismo degli uni e le resistenze spaventate degli altri: pro o contro, «bimbo-speranza» o «bimbo-medicina»? Eppure, l'«automaniolazione dell'essere umano» (secondo la formula del gesuita Karl Rahner) non ha avuto inizio con l'era atomica, né con quella delle cellule staminali.

Altri si dicono certi che sarà sufficiente dare libero corso alle «dot-com», alla finanza, all'impresa e alle tecnologie intelligenti che, «in sé stesse», dovrebbero generare la versione dell'umanesimo del terzo millennio, gettando il discredito sull'«arcaismo» dello spazio soggettivo, definito «umanolatrato» e autocontemplativo. Bene, l'eredità dell'intuizione freudiana non è certo un *Sé ideale*, preso dalla preoccupazione di dominare la propria «materia». Piuttosto, in parallelo al secolo biotech, è l'intelligenza della più intima specificità. Cerco, scopro, comprendo, condivido la lingua singolare di questo uomo, di questa donna: è l'*haecceitas* di Duns Scoto, il «questo» – l'umanesimo dovrebbe essere un ascolto del singolare.

L'ultimo e non minore enigma – dopo la Shoah – di fronte al quale siamo posti dalla globalizzazione galoppante riguarda le mutazioni del soggetto singolo, che, qualsiasi figura assuma, si è costituito sulla scia della tradizione greco-ebraico-cristiana. Il ribaltamento delle strutture edipiche in seno alla famiglia allargata; ma anche l'emergere di culture (musulmane, confuciane, shintoiste) che non paiono condividere le medesime logiche dell'individualismo libertario, pur essendone attratte, non aboliscono veramente l'universalità delle costanti antropologiche, così come sono state scoperte e poi fissate dai monoteismi, e che l'esperienza analitica da Freud in poi si sforza di chiarire. Questi ribaltamenti ci obbligano tuttavia ad affrontare, con un misto di fermezza e di tolleranza, tanto i codici etici necessari all'autonomia del pensiero e alla libertà del soggetto – che si sono costituiti nel solco di questa tradizione e attraverso le sue rotture – quanto le sue contingenze trasgressive, ribelli, queer o «impure».

Come avrete capito, io ritengo che, avviata dal Rinascimento e dall'Illuminismo, dopo la modernità normativa dell'ebraismo moderno (Herman Cohen, Hans Rosenzweig, Gershom Scholem, Emmanuel Levinas) e la modernità critica (Nietzsche e Heidegger che si appropriano o reinventano Kafka, Benjamin, Arendt), siamo in cerca di una terza modernità, quella

dell'umanesimo analitico. Di ispirazione freudiana, essa ha la possibilità di aprire tutte le tradizioni religiose del mondo globalizzato all'esperienza del pensiero.

Cinesi ed europei: universo o multiverso?

L'incontro delle culture è certamente l'altra sfida essenziale cui l'attualità della globalizzazione ci mette di fronte. Tra gli esempi più significativi di tale sfida vi è quello dell'incontro della tradizione cinese con il monoteismo ebraico e cristiano.

Contemporaneo della missione gesuita in Cina, Leibniz, insieme ai suoi predecessori, riteneva che i cinesi non solo non conoscessero il «nostro Dio», ma pensassero che la materia stessa fosse provvista di una sorta d'intelligenza, di Legge, «*LI*». E che a partire dalla matematica si potesse giungere alla visione di un... «umanesimo» alla cinese il cui enigma ancora ci sfugge e che non esitiamo a stigmatizzare come un'«arroganza». Sarà forse perché si è più a proprio agio nell'adattarsi alla logica dell'impresa e della connessione, in cui il Sé si riduce a un punto d'impatto degli infiniti ripiegamenti cosmici e sociali (oggi chiaramente nazionali, e che giungono ad annullarlo)? D'altra parte, ereditata dai monoteismi ebraico-cristiani, la permanente decostruzione/costruzione che distingue l'umanesimo europeo nella sua aspirazione universale non sarà un handicap che rischia di costituire un impedimento alla nostra competitività imprenditoriale?

Io ritengo, al contrario, che nel voler ignorare le logiche dell'esperienza interiore ci si assume il rischio di vedere l'angoscia della finitezza e l'esplosione della violenza ostacolare continuamente la connettività, la cooperazione e la riparazione a opera delle omeotecniche di questo mondo ideale che la Nuova Alleanza nella complessità ci promette. L'umanità globalizzata cerca un incontro tra, da un lato, l'adattabilità cinese alle intelligenze cosmiche e sociali, e, dall'altro, l'interazione politica tra quelle complessità psicosomatiche delle quali Proust riassume l'umanesimo post-cristiano in questi termini: «I malati si sentono più vicini alla loro anima».

Ho solo indicato alcune varietà di questa umanità che ormai non ci appare più come un universo, ma come quello che definirei un «multiverso», metafora che prendo a prestito volentieri, in un tempo in cui l'astrofisica rimodella la nostra comprensione dell'umano, dalla teoria detta «delle superstringhe» (teoria della fisica quantistica che fa proliferare gli universi possibili, e teoria dell'inflazione che li spinge a esistere). Una meta-Legge governa l'insieme: c'è un'umanità universale i cui concetti e la cui prassi provengono dal monoteismo universalista e dalla rottura sopravvenuta nei suoi confronti; ma la singolarità di ciascuna delle sue componenti è di una finezza tale che la legge generale assume modalità differenti.

In questo spirito, e fintanto che soffia sul mondo arabo un vento di libertà tanto imperioso quanto incerto, la riflessione del rabbino capo di Gran Bretagna mi ha rivelato un senso dell'*Akedà* (il sacrificio di Isacco) che va oltre, egli dice, lo «stretto particolarismo», e apre la strada alla «dignità nella differenza». L'alleanza sarebbe un «legame di fiducia» che manifesta la «tenera sollecitudine di Dio», posto che essa ritiene che un «legame non ne esclude altri» e che, di conseguenza, i nemici tradizionali d'Israele, Egitto e Assiria possono essere «eletti insieme a Israele». L'alleanza implicherebbe dunque un riassorbimento delle

diversità nell'Unico? Potrebbe essere... doppia, tripla, infinita?

Osservo: l'Uno-Tutto (del monoteismo biblico ed evangelico) si è invertito, estrovertito, capovolto nell'Universale. Ma, a fronte delle emergenti diversità delle quali ho appena richiamato alcune singole «figure» o «mondi», quello di cui oggi si è in cerca è un umanesimo multiversale.

E concludo. È possibile? L'attualità induce allo scetticismo. Ma se lo fosse, lo sarebbe solo a partire da e con le nostre tradizioni dell'Universale e le loro modificazioni di cui le crisi e gli sbalzi della secolarizzazione sono una testimonianza.

Mi auguro che questa mia riflessione sia accolta come un invito a riprendere quel lungo cammino che risale alla preistoria, attraversa gli inconsci e si indirizza verso l'ignoto. Mi piace scommettere che si apra davanti a noi una nuova tappa, per l'ambizione che oggi nutriamo di riaprire la memoria delle religioni, basandoci sull'esperienza analitica e con l'apporto di tutti coloro che si vorranno unire a noi.