27/26

ANNALI
DI STUDI RELIGIOSI

a cura di
MASSIMO **LEONE**



aracne

FONDAZIONE BRUNO KESSLER
CENTER FOR RELIGIOUS STUDIES

Annali
di studi religiosi

27/2026

Responsabile scientifico: Massimo Leone

Responsabile editoriale: Claudio Ferlan

Componenti del comitato scientifico: Olivier Abel (Parigi), Laura Boella (Milano), José Casanova (Washington D.C.), Adela Cortina (Valencia), Paolo Costa (FBK), Jean-Dominique Durand (Lione), Valeria Fabretti (FBK), Jean-Marc Ferry (Nancy), Lucia Galvagni (FBK), Pierre Gisel (Losanna), Jeffrey Haynes (Londra), Otfried Höffe (Tubinga), Vittorio Hösle (Notre Dame-IN), Hans Joas (Friburgo i.B.), Daniel Marguerat (Losanna), Virgilio Melchiorre (Milano), Pier Paolo Portinaro (Torino), Adriano Prosperi (Pisa), Boris Rähme (FBK), Warren T. Reich (Washington D.C.), Myriam Revault D'Allonnes (Parigi), Gilles Routhier (Québec), Elmar Salmann (Roma), Kurt Seelmann (Basilea), Stefano Semplici (Roma), Debora Spini (Firenze), Charles Taylor (Montréal), Debora Tonelli (FBK), Paul Valadier (Parigi), Marciano Vidal (Madrid)

Componenti del comitato di redazione: Paolo Costa, Valeria Fabretti, Lucia Galvagni, Massimo Leone, Boris Rähme, Debora Tonelli.

Redazione: Maria Ballin, Antonella Vecchio

La rivista è pubblicata con i contributi della Provincia autonoma di Trento e della Direzione generale dell'Educazione, ricerca e istituti culturali del Ministero della Cultura.

Annali di studi religiosi

Gli «Annali di studi religiosi» sono la rivista del Centro per le Scienze Religiose (ISR) della Fondazione Bruno Kessler. Il periodico esce una volta l'anno e ospita articoli sia di ricercatori interni sia di studiosi esterni su temi legati alle trasformazioni del religioso, con particolare attenzione al contesto contemporaneo.

La rivista, nata nel 2000, dal 2013 al 2023 è uscita solo in versione elettronica ed è stata ed è liberamente accessibile dal sito di FBK-ISR: https://books.fbk.eu/pubblicazioni/riviste/annali-isr.
Dal 2024, la rivista è pubblicata sia su carta che online ad accesso libero da Aracne/Adiuvare. Si avvale di un Comitato scientifico di rilievo internazionale e di un sistema di referaggio a doppio cieco. La rivista è plurilingue.

Gli «Annali di studi religiosi» sono inseriti nell'elenco delle riviste scientifiche di fascia A dell'ANVUR (area 11 | settori A5 Discipline demo-etnoantropologiche e C3 Filosofia morale).

Le proposte di pubblicazione vanno indirizzate a: annali.studireligiosi@fbk.eu

«Annali di studi religiosi» è indicizzata nei seguenti repertori e banche dati:

– ERIH PLUS – European Reference Index for the Humanities
– Scopus

Classificazione Decimale Dewey:

200.5 (23.) RELIGIONE. Pubblicazioni in serie

ANNALI
DI STUDI RELIGIOSI
27/2026

a cura di

MASSIMO **LEONE**

contributi di

GEORGIANA DIANA **APOSTICA**, GIUSTINA BENEDETTA **BARON**, MATTEO **BITTANTI**
GHITA **BORDIERI**, MATTEO **BORTOLINI**, MARCO **CASTAGNETTO ALESSIO**
PAOLO **COSTA**, ANTONIO PIO **DI COSMO**, VALERIA **FABRETTI**
SYBILLE C. **FRITSCH–OPPERMANN**, LUCIA **GALVAGNI**, NICOLÒ **GERMANO**
ACCURSIO **GRAFFEO**, HANS **JOAS**, FEDERICO **LA BRUNA**, MASSIMO **LEONE**
GRAZIANO **LINGUA**, ALESSANDRO **LONGO**, ANDREA M. **MACCARINI**
LUCA **MARTIGNANI**, MARCO **MARTINO**, MÁRK **NEMES**
FEDERICO OTTAVIO **PALMIERI DI PIETRO**, BORIS **RÄHME**, TOMMASO **ROPELATO**
REBECCA **SABATINI**, MATTEO **SANTARELLI**, ADAM B. **SELIGMAN**
KRISTINA **STOECKL**, GIUSEPPE **TATEO**, DEBORA **TONELLI**
SUSANNA **TROTTA**, GIOVANNI **ZAMPIERI**

aracne



©

ISBN
979-12-218-2909-9

ISSN
1592-5927

e - ISSN
2284-3892

PRIMA EDIZIONE
ROMA 9 NOVEMBRE 2026

INDICE / TABLE OF CONTENTS

11 *Introduzione*
Massimo Leone

Sezione 1
On Discomfort in Religion: A Symposium on
Adam B. Seligman's *The Collective, Consciousness and the Person*

31 *The Collective, Consciousness and the Person: An Inquiry into the Dynamics of Small–Scale Social Change*
Adam B. Seligman

67 *Engaging with the Ambiguity of Diversity: A Spatial Reading*
Valeria Fabretti

77 *Reflection on Adam Seligman's Essay* The Collective, Consciousness and the Person: An Inquiry into the Dynamics of Small–Scale Social Change
Debora Tonelli

87 *Dreams of Transformation (and How to Make the Most of Them)*
Paolo Costa

95 *Interreligious Dialogue under Conditions of Deep Difference: Comparing CEDAR and EMUNA*
Kristina Stoeckl

107 *Vagueness, Transformation, and Collective Identities. Some Remarks on Seligman's Social Theory*
Matteo Santarelli

115 *On Seligman: Continuity of the Self, Collective Representations and Iconic Objects in* Gran Torino *and* Big Wednesday
Luca Martignani

129 *Cultivating Solidarity via Disruption. A Comment on Adam Seligman's* The Collective, Consciousness and the Person
Giovanni Zampieri

141 *On Discomfort and Change*
Ghita Bordieri

151 *Atmospheres and Communities of Practice. A Commentary on Seligman's* The Collective, Consciousness and the Person
Federico La Bruna

163 *Afterword. That Call: Difference, Discomfort, and the Limits of Change*
Matteo Bortolini

Sezione 2
Lo spazio indeterminabile della speranza. Un simposio su *Universalismus* di Hans Joas

173 *Introduzione: siamo solo noi? L'universalismo morale tra sogno e realtà*
Paolo Costa

177 *Universalisti, ma con giudizio. Il destino dell'umanità in bilico tra forza e valori*
Paolo Costa

191 *Gli assoluti impossibili. Universalismo, imperialismo e la via genealogica di Hans Joas*
Andrea M. Maccarini

215 *"Non sono ottimista, ma non ho nemmeno perso la speranza: l'universalismo ha radici storiche profonde e ramificate"*
Intervista a Hans Joas
Paolo Costa

Sezione 3
FoReSt 2025: Emerging Dialogues in Religious Studies

241 *Introduzione*
Georgiana Diana Apostica, Tommaso Ropelato

247 *Condivisione di spazi tra comunità religiose in contesto migratorio: un caso studio da Berlino*
Susanna Trotta, Giuseppe Tateo

275 *Tecnologie dell'incanto: l'immersività videoludica e il reincanto del mondo parte II*
Federico Ottavio Palmieri Di Pietro, Matteo Bittanti

295 *From* Predestination *to* Cosmism*: The Construction of a Closed Future in Russian Political Ideology*
Giustina Benedetta Baron

331 *L'effetto black box. IA, opacità tecnologica e semantiche religiose*
Graziano Lingua

Sezione 4
(Re)Affirming Death: Material and Immaterial Approaches to Death and Dying

357 *Introduction. (Re)Affirming Death: Material and Immaterial Approaches to Death and Dying*
Rebecca Sabatini, Accursio Graffeo

369 *Narrative Re–interpretation in Death: A Case Study of Falco Tarassaco and Damanhur*
Márk Nemes

389 *Pensiero morente. Un percorso tra momenti e figure del problema della morte nella filosofia italiana*
Nicolò Germano

415 *Eros and Thanatos Interwoven: Romantic Sculptures on European Cemeteries as Examples of a Holistic Spirituality*
Sybille C. Fritsch–Oppermann

439 *Quando muore un partito: la fine del comunismo italiano*
Marco Martino

469 *Medically Assisted Death in Italy: End–of–life Scenarios and the Role of (Bio)ethics*
Lucia Galvagni

491 *Silicon Salvation: Techno–soteriology, Religion, and the Ontological Preservation of the Human*
Marco Castagnetto Alessio

Sezione 5
Miscellanea

513 *Interpretare la Legge oltre la Legge: il ruolo di* Lifnim mi–shurat ha–din *nella dinamica* halakhica
Georgiana Diana Apostica

537 *Teofanie e visualizzazioni del* sacer vultus *divino. Problematiche rappresentative e questioni semiotiche espresse dalla cultura materiale cristiana dei secoli XI–XV e loro precipue implicazioni nel contemporaneo*
Antonio Pio Di Cosmo

601 *Lies, Bald-faced Lies, and Assertions*
Boris Rähme

621 *A General Poetics for Generative AI: On Leif Weatherby's* Language Machines
Alessandro Longo

643 *Authors' biographies / Biografie degli autori*

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/97912218290901
pp. 11-27 (novembre 2026)

INTRODUZIONE

Massimo Leone

Leggendo i contributi raccolti in questo volume l'impressione iniziale è quella di una straordinaria vitalità, una sorta di fontana epistemologica e metodologica, i cui zampilli si diramano in direzioni differenti e tuttavia continuano a comporre una silhouette riconoscibile. La metafora può forse restituire, visivamente e concettualmente, il tenore della raccolta: una pluralità di oggetti, metodi e linguaggi che, per quanto non converga in un disegno unitario, lascia comunque riconoscere una forma complessiva. Come dare nome a questa silhouette? Nei contributi sembra emergere un anelito, talvolta persino un affanno, a posizionarsi rispetto al mondo: un mondo che cambia, che travolge, che spesso ferisce e nel quale la religione continua a rappresentare una linea, un'area o una riserva di riferimento, come pure un problema. Essa s'investe nelle manifestazioni istituzionali o dottrinali e al contempo resta sullo sfondo come repertorio simbolico, sensibilità, impalcatura narrativa e risorsa interpretativa; attraverso di essa, continuano ad affrontarsi, in diversi frangenti, le trasformazioni sociali, politiche, tecnologiche e antropologiche della contemporaneità.

Questo anelito è particolarmente evidente nella prima sezione, costruita intorno al saggio di Adam B. Seligman, *The Collective, Consciousness and the Person: An Inquiry into the Dynamics of Small–Scale Social Change*. Esso cerca di fornire una spiegazione teorica degli effetti prodotti, nell'arco di circa venticinque anni, dai programmi di CEDAR – *Communities Engaging with Difference and Religion*. Essi sogliono riunire persone appartenenti a comunità religiose, culturali,

etniche, nazionali, politiche o di genere differenti, epperò senza l'ambizione di individuare un presunto fondamento comune né per dissolvervi le differenze in una generica celebrazione di unità, bensì per apprendere a vivere con differenze profonde, talvolta difficilmente conciliabili. Il punto di partenza di Seligman è che la conoscenza non sia un possesso puramente individuale. Le categorie mediante le quali interpretiamo il mondo, i giudizi morali, i confini fra ciò che consideriamo lecito e illecito e persino le nostre paure e aspirazioni sono elaborati all'interno di comunità di appartenenza. Una certa tradizione liberale immagina il soggetto come individuo moralmente autonomo, mentre Seligman se lo figura come una persona costituita da memorie, rappresentazioni collettive, obblighi e legami fiduciari.

Invece di cercare di abolire le comunità o i loro confini, CEDAR cerca allora piuttosto di comprendere fino a che punto sia possibile ampliare il cerchio della fiducia e attribuire credito morale a persone esterne alla propria comunità. A questo scopo, il programma privilegia la pratica condivisa rispetto alla sola discussione teorica e distingue fra un sapere assertivo, un "sapere che", radicato nelle appartenenze, e un sapere pragmatico, un "sapere per", orientato verso scopi comuni circoscritti. Il programma combina lezioni, visite a luoghi religiosi e sociali, pasti in comune, attività corporee, partecipazione a rituali, conversazioni in piccoli gruppi e momenti quotidiani di "decostruzione", nei quali i partecipanti riflettono insieme sugli avvenimenti del giorno precedente. Le situazioni descritte da Seligman — l'incontro con un santuario condiviso fra cristiani e musulmani in Bulgaria, la visita a una comunità islamica di *waria* in Indonesia, le tensioni sorte durante l'accensione della *chanukiah* in un centro cattolico dell'Uganda — mostrano che la differenza difficilmente si traduce di getto in comprensione. Spesso, essa suscita invece imbarazzo, disagio, repulsione o finanche conflitto.

È precisamente questa sensazione "disforica" — la perdita del comfort, il non sentirsi a casa, il fastidio — a diventare il motore della pratica pedagogica. Si potrebbe parlare, con una formula volutamente paradossale, di un'omeopatia sociologica: il fastidio che cura il fastidio, poiché l'esposizione regolata alla dissonanza può rendere più flessibili le categorie attraverso cui interpretiamo noi stessi e gli altri. Per comprendere questo processo, Seligman mette in dialogo George Herbert Mead,

Émile Durkheim e John Dewey con la teoria del contatto di Gordon Allport, la psicologia dei gruppi di Kurt Lewin e gli studi sull'apprendimento situato e sulle comunità di pratica. La riflessione collettiva sulle esperienze condivise può ampliare le voci dell'"altro generalizzato", mettere temporaneamente in questione la coscienza collettiva originaria e produrre nuove forme, necessariamente provvisorie, di appartenenza. La trasformazione si traduce in un processo di riorientamento che modifica le gerarchie simboliche e rende possibili relazioni prima impensabili, senza però ambire a una conversione morale completa o alla cancellazione dei pregiudizi.

Gli articoli successivi riprendono questa proposta, mettendone in luce presupposti e applicazioni ma senza omettere di evidenziarne alcuni limiti.

Valeria Fabretti, in *Engaging with the Ambiguity of Diversity: A Spatial Reading*, concentra l'attenzione sulla dimensione spaziale dell'incontro. La pianificazione urbana contemporanea tende spesso a eliminare l'ambiguità mediante ambienti controllati, prevedibili e apparentemente neutrali. Ciò accade anche negli spazi multireligiosi, nei quali il minimalismo e lo svuotamento dei simboli mirano a prevenire i conflitti. Tale neutralizzazione rischia tuttavia di produrre nuove forme di distanza e sfiducia, perché sottrae le differenze all'esperienza invece di renderle negoziabili. Fabretti contrappone a questa logica gli spazi aperti e condivisi, dinamicamente ridefiniti, nei quali l'ambiguità viene abitata anziché soppressa. I santuari frequentati da più comunità religiose e gli ambienti spirituali attraversati da più gruppi di credenza possono incoraggiare gli attori a decentrarsi, adattando e rinegoziando continuamente le condizioni della coesistenza. Lo spazio si muta così da semplice contenitore dell'interazione a mediatore capace di facilitare o impedire l'esperienza dell'alterità.

Debora Tonelli, in *Reflection on Adam Seligman's Essay*, mette il progetto CEDAR in dialogo con l'enciclica di papa Francesco. Entrambi propongono una sorta d'inversione dei valori: invitano a riconoscere come necessario e ineludibile ciò che appare inizialmente secondario, distante o persino scomodo. Tanto CEDAR quanto l'enciclica pongono l'ideale alla prova della realtà e la teoria etica a confronto con un'esperienza concreta caratterizzata dal limite e dalla presenza di elementi

non negoziabili. Tutto in questa prospettiva ci riguarda. La prossimità dell'altro, non più affidata a una casualità indifferente, viene elaborata coscientemente, costruendo strategie che permettano di coesistere senza cancellare l'alterità né assimilarla forzatamente a sé. Tonelli insiste sulla combinazione di aspetti cognitivi, esperienziali e affettivi propria del progetto CEDAR, giacché è questa articolazione a permettere d'elaborare il disagio provocato dall'incontro con il diverso. Narrazione e immaginazione concorrono al processo, offrendo forme attraverso cui l'esperienza può essere ripensata e trasformata in una relazione più consapevole e serena con il pluralismo.

Paolo Costa, in *Dreams of Transformation (and How to Make the Most of Them)*, prende sul serio l'ambizione trasformativa del progetto di Seligman, interrogandone insieme la plausibilità e i limiti. Il saggio colloca la proposta di CEDAR nel più vasto problema moderno della trasformazione morale del soggetto e della società. La questione passa allora dallo stabilire se gli individui possano cambiare al comprendere quali circostanze permettano loro di prendere distanza dalle disposizioni sedimentate, riconoscendovi possibilità non contenute nelle precedenti rappresentazioni del mondo. Costa valorizza il carattere pragmatico e sperimentale della proposta di Seligman: il cambiamento nasce da situazioni circoscritte nelle quali le persone sono indotte a sospendere temporaneamente automatismi e identificazioni; non si delinea, dunque, una teoria generale dell'emancipazione. Al tempo stesso, il saggio mette in guardia contro l'estensione indebita di esperienze locali a una teoria complessiva del mutamento sociale. I "sogni di trasformazione" sono indispensabili, ma devono essere accompagnati dalla consapevolezza della loro contingenza, della fragilità dei risultati e dell'impossibilità di controllare completamente gli effetti delle pratiche intraprese. Il merito di Seligman consiste allora anche nel ricordare agli esseri umani la loro capacità d'iniziativa e la possibilità di agire diversamente, senza trasformare tale possibilità in una garanzia.

Kristina Stoeckl, in *Interreligious Dialogue under Conditions of Deep Difference: Comparing CEDAR and EMUNA*, confronta il modello di Seligman con EMUNA, programma di formazione interreligiosa attualmente realizzato presso la Luiss di Roma, che pure s'incentra sulla convivenza fra attori appartenenti a comunità di significato divergenti,

in assenza d'un accordo normativo sui valori. Stoeckl distingue l'approccio microsociologico di CEDAR, centrato sull'interazione e sulla costruzione sociale della conoscenza, da modelli meso-sociologici come EMUNA, orientati alla formazione di competenze, alla mediazione istituzionale, alla trasmissione di conoscenze e alla produzione di esiti riconoscibili. Il confronto mette in luce differenze di temporalità, modalità d'apprendimento, forme d'autorità epistemica e rapporto con le istituzioni. Entrambi i programmi, tuttavia, presuppongono una disponibilità a entrare in relazione attraverso una differenza che i partecipanti sono incoraggiati a non dare per scontata. Nei contesti segnati dalla polarizzazione e dalla mobilitazione politica dei conflitti morali, siffatta disponibilità appare fragile e distribuita in modo diseguale. Il saggio solleva perciò un problema che oltrepassa la pedagogia del dialogo: in che modo tali pratiche possono operare in arene nelle quali il conflitto viene prodotto e strumentalizzato intenzionalmente, invece di essere meramente gestito? Il confronto fra CEDAR ed EMUNA fa emergere così la tensione fra modelli orientati al consenso e approcci pragmatici che cercano di sostenere le relazioni anche in assenza di accordo, richiamando la necessità d'integrare più decisamente la dimensione politica nell'analisi del dialogo interreligioso.

In *Vagueness, Transformation, and Collective Identities: Some Remarks on Seligman's Social Theory*, Matteo Santarelli individua nella vaghezza una componente centrale della proposta di Seligman. Le identità collettive raramente sono sistemi perfettamente chiusi, definiti da criteri univoci di appartenenza; più di sovente, si presentano come configurazioni dai margini mobili e parzialmente indeterminati. Tale vaghezza potrebbe sembrare una carenza cognitiva da correggere, eppure costituisce anche lo spazio nel quale possono prodursi il cambiamento e la rinegoziazione delle appartenenze. Santarelli distingue e mette in rapporto vaghezza e ambiguità. La prima riguarda l'indeterminatezza dei confini, la seconda la compresenza di significati o interpretazioni differenti. Le pratiche rituali, le classificazioni e le stesse identità sociali funzionano spesso grazie a entrambe. La possibilità di assumere prospettive diverse, senza decidere immediatamente quale debba prevalere, impedisce che l'interazione si riduca a un gioco binario fra vincitori e vinti. La trasformazione dipende dunque anche dalla capacità di riconoscere

la produttività dell'indeterminazione, anziché pretendere di eliminare ogni incertezza.

Luca Martignani, in *On Seligman: Continuity of the Self, Collective Representations and Iconic Objects in* Gran Torino *and* Big Wednesday, verifica l'applicabilità dello schema di Seligman all'analisi dei prodotti culturali. Il confronto fra il film di Clint Eastwood e quello di John Milius si concentra su due protagonisti, entrambi veterani, che sperimentano una distanza crescente fra la propria memoria biografica e le trasformazioni della società circostante. Tale tensione si condensa in due oggetti iconici: l'automobile Gran Torino e la tavola da surf, mediatori simbolici fra esperienza individuale e rappresentazioni collettive. I due personaggi rielaborano la propria identità attraverso il riconoscimento dell'alterità, l'interiorizzazione di nuove figure dell'"altro generalizzato" nonché l'attribuzione di valore morale a comunità inizialmente percepite come estranee. La trasformazione qui non può tradursi né in conversione completa né in abbandono di ogni pregiudizio. Essa comporta, piuttosto, una progressiva deflazione simbolica delle icone che sostenevano una rappresentazione esclusiva della realtà sociale. La trasmissione finale degli oggetti esprime la continuità del sé al di là della semplice sopravvivenza individuale; essa si rivela anche passaggio simbolico e memoria condivisa sfocianti nel riconoscimento d'una pluralità di forme di vita. Martignani mostra così come il quadro concettuale elaborato da Seligman possa estendersi al cinema e come i prodotti culturali possano diventare luoghi d'apprendimento trasformativo.

Giovanni Zampieri, in *Cultivating Solidarity via Disruption. A Comment on Adam Seligman* […] interpreta l'efficacia dei programmi CEDAR attraverso il concetto di "rottura interazionale". Le situazioni descritte da Seligman sono attraversate da imbarazzo e incomprensione perché interrompono le aspettative rituali che regolano ordinariamente l'interazione. Riprendendo Erving Goffman e gli studi sui *breaching experiments*, Zampieri considera queste fratture come più di semplici incidenti, in quanto si rivelano occasioni nelle quali l'ordine sociale diventa visibile. La rottura è produttiva soltanto quando viene gestita e risignificata collettivamente. È il lavoro di ricostruzione successivo all'incidente — in particolare attraverso le pratiche di decostruzione — a trasformare la vulnerabilità rituale in una risorsa. I partecipanti

incorporano prospettive ulteriori, comprendono meglio i presupposti che regolavano la propria condotta, possono costruire nuovi legami solidaristici. La solidarietà eccede la perturbazione e una comunanza già data ed è coltivata attraverso la riparazione condivisa delle fratture.

Ghita Bordieri, in *On Discomfort and Change*, sostiene che il disagio sia un elemento primario ma ancora insufficientemente teorizzato dei processi d'apprendimento in CEDAR. La trasformazione vi scavalca la reinterpretazione cognitiva perché comincia con un segnale corporeo di disallineamento fra le cornici interpretative dei partecipanti e l'incontro con la diversità profonda. Rifacendosi alle "regole del sentire" di Arlie Hochschild e all'analisi goffmaniana dell'imbarazzo, Bordieri ipotizza che il dispositivo pedagogico di CEDAR destabilizzi temporaneamente le norme emotive dei partecipanti. Questo scardinamento richiede un lavoro emozionale. I partecipanti devono gestire la discrepanza fra ciò che provano, ciò che ritengono di dover provare e ciò che possono esprimere pubblicamente. Il programma coltiva questo disagio, invitando i partecipanti a sostarvi, rendendolo oggetto di riflessione collettiva e impiegandolo come risorsa d'autointerrogazione. Resta però aperta la questione della trasferibilità: come è possibile che le capacità maturate nell'ambiente protetto di CEDAR possano conservarsi nei contesti quotidiani, attraversati da asimmetrie di potere, impegni morali incompatibili e decisioni politiche non differibili?

Federico La Bruna, in *Atmospheres and Communities of Practice: A Commentary on Seligman*, discute la preferenza di Seligman per il "fare" rispetto al "sentire". Egli considera l'empatia come troppo fragile per sostenere trasformazioni durevoli e attribuisce maggiore efficacia alla costruzione d'una comunità di pratica. La Bruna ritiene però troppo rapida questa esclusione. Il fatto che l'empatia non basti a produrre il cambiamento non implica che essa non costituisca una dimensione interna delle pratiche condivise. La domanda decisiva è che cosa renda efficaci il mangiare insieme, l'attraversare insieme il disagio, la partecipazione corporea e la condivisione rituale. La risposta viene cercata in una concezione non individualistica dell'empatia: non sentimento privato rivolto da un soggetto verso un altro, ma sintonizzazione collettiva dei corpi all'interno d'uno spazio rituale. Le atmosfere prodotte dalle pratiche comuni generano un'energia emotiva dalla quale possono

svilupparsi nuove comunità di pratica e nuove forme di coscienza collettiva. Come Seligman estende il "foro interiore" di Mead dall'individuo al gruppo, così La Bruna propone d'estendere l'empatia dalla relazione interpersonale alla dimensione atmosferica e collettiva.

Attraverso aneddoti sagaci e personali ma illuminanti, legati alla frequentazione dello stesso Seligman in situazioni domestiche d'imbarazzo, Matteo Bortolini, in *Afterword. That Call: Difference, Discomfort, and the Limits of Change*, chiude la sezione con una riflessione sui limiti dell'intero dispositivo trasformativo. Il saggio riprende il richiamo che la differenza rivolge al soggetto, ma sembra suggerire che non ogni chiamata riceve una risposta e che l'incontro non produce necessariamente apertura. Il disagio può condurre alla revisione delle proprie categorie, ma anche alla chiusura, alla fuga o alla riaffermazione delle appartenenze originarie. Bortolini considera inoltre la distanza fra l'intensità temporanea dei programmi CEDAR e la continuità delle strutture sociali nelle quali i partecipanti ritornano. Le esperienze eccezionali possono generare memorie, legami e disposizioni nuove, senza tuttavia neutralizzare le disuguaglianze e i conflitti che organizzano il mondo esterno. La trasformazione deve perciò essere pensata senza retoriche salvifiche: come possibilità reale, ma circoscritta, reversibile e dipendente da condizioni che non possono essere riprodotte automaticamente.

Nella sezione successiva, il problema delle zone d'attrito si eleva al livello dell'astrazione filosofica. Come attraverso un cannocchiale insieme sociologico e filosofico, diventa possibile interrogarsi sulle condizioni più generali dalle quali tali attriti derivano. Essi sembrano collegati anche allo sfaldarsi d'una determinata idea d'universalismo, alla sua crescente messa in discussione e all'imbarazzo che essa ormai suscita. L'universalismo reca con sé il peso etico dell'idea di un'umanità comune, al pari della memoria delle sue applicazioni selettive, delle sue genealogie controverse, delle sue possibili implicazioni imperialistiche. La sua forma tradizionale è dunque impossibile da riaffermare; nello stesso tempo, l'idea di una comune umanità non può essere agevolmente abbandonata, e deve quindi essere nuovamente cercata e interrogata, ricostruita se vi si riesce.

È questo il nucleo del simposio dedicato a *Universalismus* di Hans Joas. Nell'introduzione, *Siamo solo noi? L'universalismo morale tra sogno*

e realtà, Paolo Costa espone il dilemma che attraversa questo difficile dialogo: l'universalismo morale appare al tempo stesso irrinunciabile e sospetto. È irrinunciabile perché senza una qualche idea di eguale dignità umana diventa difficile criticare violenza, sopraffazione e discriminazione; è sospetto perché le pretese universalistiche sono state storicamente intrecciate a rapporti di potere, espansioni imperialistiche e imposizioni culturali. La domanda contenuta nel titolo riguarda inoltre l'estensione della comunità morale: chi è incluso in quel "noi" e quali esseri rimangono fuori dai suoi confini?

Nel successivo *Universalisti, ma con giudizio. Il destino dell'umanità in bilico tra forza e valori*, Costa presenta il libro di Joas come un'indagine storica e sociologica sulle condizioni attraverso cui sono emerse concezioni universalistiche dell'umanità. Il progresso morale vi è trattato come una forza che esula dalla mera necessità storica: le conquiste universalistiche sono contingenti e vulnerabili, e dunque costantemente esposte alla forza. L'espressione "con giudizio" rinvia dunque a un universalismo consapevole dei propri limiti, privo d'ingenuità progressistiche, ma non disposto per questo a rinunciare alla pretesa che ogni essere umano debba contare moralmente.

Andrea M. Maccarini, in *Gli assoluti impossibili. Universalismo, imperialismo e la via genealogica di Hans Joas*, esamina la genealogia affermativa proposta dall'autore tedesco. La ricostruzione storica dei valori non deve necessariamente smascherarli come illusioni o effetti del potere ma può anche mostrare come essi siano emersi da esperienze di sacralizzazione, apprendimento e trasformazione morale. Il problema consiste però nel comprendere come valori storicamente contingenti possano avanzare pretese universali e come l'universalismo possa distinguersi dall'espansione imperiale di una particolare cultura. Gli "assoluti" sono impossibili se intesi come principi sottratti alla storia, però continuano a operare come orientamenti normativi ai quali le società attribuiscono un carattere non negoziabile.

L'intervista di Paolo Costa a Hans Joas, *"Non sono ottimista, ma non ho nemmeno perso la speranza: l'universalismo ha radici storiche profonde e ramificate"*, chiarisce il carattere non idealistico del progetto. Joas insiste sul nesso fra storia della violenza, potere politico e tentativi d'interrompere i cicli di violenza e ritorsione. L'universalismo è allora ben

altro che l'esito inevitabile della modernizzazione, perché emerge quale risultato fragile d'una pluralità di processi storici e religiosi.

Centrale vi è la distinzione fra ottimismo e speranza. Joas si dichiara pessimista rispetto allo stato presente del mondo, ma non privo di speranza: anche quando gli sviluppi sembrano procedere nella direzione sbagliata, possono emergere forze contrarie e iniziative capaci di aprire possibilità inattese. L'intervista affronta inoltre il rapporto con Jürgen Habermas, il ruolo delle tradizioni religiose nella formazione dell'universalismo e la necessità d'includere nella comunità morale non soltanto gli esseri umani presenti, ma anche le generazioni passate e future.

Forse, tuttavia, anche questa estensione temporale non è più sufficiente. L'universalismo contemporaneo è chiamato a misurarsi con la natura e con l'insieme degli esseri viventi. Quando la natura brucia, quando gli ecosistemi collassano e le conseguenze delle azioni umane investono forme di vita lontane nello spazio e nel tempo, comprendiamo forse che il nostro universalismo non è stato abbastanza generoso.

Con questo pensiero di crisi comincia a confrontarsi la terza sezione del volume, che raccoglie i dialoghi emersi da FoReSt 2025. Nell'*Introduzione*, Georgiana Diana Apostica e Tommaso Ropelato descrivono il *Forum on Religious Studies* come un laboratorio affidato a dottorande e dottorandi, accompagnati da ricercatrici e ricercatori senior nel ruolo di mentori e *discussant*. Tre contributi derivano dalle sessioni "Camera" e incorporano gli effetti del confronto critico; il testo di Graziano Lingua nasce invece dal *keynote speech* inaugurale del confronto. La diversità tematica è dunque intenzionale e riflette un modello di ricerca concepito come pensiero in movimento, capace di rispondere e riposizionarsi nell'interlocuzione, affinandosi.

Susanna Trotta e Giuseppe Tateo, in *Condivisione di spazi tra comunità religiose in contesto migratorio: un caso di studio da Berlino*, analizzano la chiesa ortodossa eritrea di St. Georgis, fondata nel 2015 e ospitata dal 2018 dalla congregazione luterana di St. Paul. La ricerca, basata su interviste semistrutturate, osservazione partecipante e analisi di testi primari, considera anzitutto St. Georgis come istituzione fornitrice di servizi religiosi e sociali rivolti ai bisogni della comunità e dei singoli. Il centro dell'analisi è però il rapporto fra congregazione ospitata

e congregazione ospitante. La condivisione dello spazio va al di là del semplice gesto d'accoglienza in quanto comporta negoziazioni di potere, forme di controllo, tensioni organizzative e differenti possibilità di riconoscimento. Il confronto con Tateo approfondisce le implicazioni decoloniali e transnazionali del caso, mettendo in luce le dinamiche neocoloniali che possono riprodursi nella relazione d'ospitalità, la possibilità d'intendere gli spazi condivisi come spazi "misti" e l'esigenza di superare una lettura che riduca stabilmente gli attori alla loro condizione migrante.

Federico Ottavio Palmieri Di Pietro e Matteo Bittanti, in *Tecnologie dell'incanto: l'immersività videoludica e il reincanto del mondo, parte II*, considerano i videogiochi quali tecnologie capaci di produrre forme contemporanee di reincantamento. La loro specificità viene ricondotta a una dimensione che sovrasta la narrazione o la rappresentazione visiva, perché insiste nella processualità e nell'interattività: il giocatore agisce all'interno d'un sistema di regole, ripete sequenze, interpreta segnali, fallisce, ricomincia e modifica il proprio comportamento in risposta ai *feedback*. Gli autori distinguono diversi livelli dell'esperienza: l'assorbimento estetico e attentivo, la risonanza simbolica, e la possibile insorgenza d'un sentimento spirituale. Il videogioco può costruire mondi dotati di coerenza, intensità e significato, nei quali la partecipazione assume tratti quasi rituali. *Fail states*, cicli di ripetizione e sistemi di ricompensa organizzano temporalità e discipline dell'azione. Il reincantamento rimane tuttavia ambivalente: la produzione di senso può convivere con la naturalizzazione di logiche commerciali, dispositivi di cattura dell'attenzione, persino forme di assoggettamento. Per questo il saggio introduce anche contro–indicatori che permettono di distinguere esperienze effettivamente trasformative da semplici effetti d'immersione e coinvolgimento.

Giustina Benedetta Baron, in *From* Predestination *to* Cosmism*: The Construction of a Closed Future in Russian Political Ideology*, ricostruisce il modo in cui differenti matrici religiose, filosofiche e politiche concorrono a produrre una rappresentazione chiusa del futuro nella cultura russa. Dalla predestinazione cristiana al cosmismo, la storia viene configurata come sviluppo d'una missione già inscritta nell'identità collettiva, anziché come campo aperto della contingenza. Il cosmismo, con la

sua aspirazione a superare la morte, dominare la natura e proiettare l'umanità nello spazio, offre un repertorio nel quale escatologia religiosa, scienza e destino nazionale possono sovrapporsi. Il futuro diventa così la realizzazione necessaria d'un compito storico attribuito alla Russia. Baron mostra come questa chiusura temporale possa sostenere ideologie politiche che trasformano decisioni contingenti in manifestazioni di un destino inevitabile e sottraggono il progetto politico alla possibilità della critica.

Graziano Lingua, in *L'effetto black box. IA, opacità tecnologica e semantiche religiose*, muove dall'inaccessibilità dei processi interni dei sistemi algoritmici. La scatola nera è allora più di un problema tecnico, perché indica una situazione nella quale gli effetti sono visibili, mentre le operazioni che li producono rimangono opache anche a molti degli attori che impiegano tali sistemi. Lingua esamina le analogie fra questa opacità e alcuni linguaggi religiosi del mistero, dell'invisibile e della trascendenza. Tali analogie non implicano che l'intelligenza artificiale sia una nuova religione, bensì permettono di comprendere come le vengano attribuite autorità, potenza e capacità quasi oracolari. L'opacità può alimentare fiducia e dipendenza fino alla deresponsabilizzazione, soprattutto quando il risultato algoritmico viene accolto come verdetto non discutibile. Il contributo invita quindi a distinguere il mistero religioso dall'oscurità tecnicamente e politicamente prodotta, insistendo sulla necessità di ricostruire le mediazioni, le responsabilità e le scelte incorporate nei dispositivi.

Sullo sfondo di questi contributi si delinea un mutamento di paradigmi che continua tuttavia a innestarsi su grandi questioni antropologiche. Da qui l'interesse per il ruolo della religione rispetto a tali smottamenti e, nella quarta sezione, per la morte, indagata nelle sue componenti materiali e immateriali, nelle sue manifestazioni narrative, nelle sue elaborazioni filosofiche e nelle sue configurazioni figurali o metaforiche. Rebecca Sabatini e Accursio Graffeo, nell'articolo introduttivo, propongono una cornice interdisciplinare nella quale la morte viene considerata come realtà continuamente mediata da corpi, oggetti, immagini, rituali, memorie, istituzioni e narrazioni, e dunque come più che mero termine biologico della vita. "Riaffermare" la morte significa

sottrarla tanto alla rimozione quanto alla riduzione astratta, osservando le pratiche attraverso cui individui e collettività le attribuiscono forma e significato.

Márk Nemes, in *Narrative Re–interpretation in Death: A Case Study of Falco Tarassaco and Damanhur*, studia la morte del fondatore della comunità spirituale di Damanhur. Il contributo analizza il modo in cui la scomparsa di Falco Tarassaco viene reinterpretata narrativamente all'interno d'un sistema di credenze che comprende reincarnazione, continuità spirituale e sopravvivenza del progetto comunitario. La morte del leader pone un problema d'autorità e continuità, al quale la comunità risponde integrando l'evento in una narrazione capace di preservare la presenza simbolica del fondatore e di ridefinire la propria identità.

Nicolò Germano, in *Pensiero morente. Un percorso tra momenti e figure del problema della morte nella filosofia italiana*, segue alcune configurazioni del pensiero della morte nella filosofia italiana. Il "pensiero morente" è insieme pensiero rivolto alla morte e pensiero che assume la propria finitudine, rinunciando alla posizione d'un soggetto sottratto al limite che cerca di comprendere. Attraverso autori e momenti differenti, il saggio interroga i rapporti fra mortalità, temporalità, nichilismo, esperienza e possibilità stessa della filosofia.

Sybille C. Fritsch–Oppermann, in *Eros and Thanatos Interwoven: Romantic Sculptures on European Cemeteries as Example of a Holistic Spirituality*, prende in esame le sculture romantiche dei cimiteri europei, nelle quali bellezza, desiderio, dolore e morte vengono rappresentati come dimensioni intrecciate. Il corpo vi viene idealizzato, esposto e trasformato in figura d'una continuità fra vita e morte, e dunque non scompare dall'immaginario funerario. La scultura cimiteriale rende invece visibile una spiritualità olistica, nella quale materia e spirito, eros e thanatos, perdita e permanenza restano intrecciati.

Marco Martino, in *Quando muore un partito: la fine del comunismo italiano*, affronta una morte figurale e politica: la dissoluzione del Partito Comunista Italiano. Attraverso lettere, diari, autobiografie e testimonianze dei militanti, il contributo esamina gli effetti esistenziali della fine del partito su persone per le quali l'appartenenza comunista aveva organizzato identità, temporalità, relazioni e orizzonti morali.

Richiamando Arnold van Gennep, Victor Turner ed Ernesto De Martino, Martino interpreta la trasformazione del PCI come un rito di passaggio incompiuto. Alla separazione dal vecchio corpo politico non segue una reintegrazione pienamente riuscita in una nuova comunità. I militanti rimangono così in una condizione liminale, dalla quale possono derivare nostalgia, disorientamento e quello che il saggio definisce "agnosticismo politico": oltre il semplice abbandono dell'impegno, si manifesta la difficoltà a riconoscere una forma politica capace di sostituire l'universo simbolico perduto, elaborando "il lutto".

Lucia Galvagni, in *Medically Assisted Death in Italy: End–of–Life Scenarios and the Role of (Bio)ethics*, ricostruisce il quadro italiano della morte medicalmente assistita, con particolare attenzione agli sviluppi successivi alla sentenza n. 242 del 2019 della Corte costituzionale. Il saggio considera le condizioni giuridiche e cliniche nelle quali una richiesta può essere valutata e analizza il ruolo assegnabile ai comitati etici territoriali e ai comitati per l'etica clinica. La bioetica vi viene allora intesa come pratica di mediazione e accompagnamento, superando la mera produzione di principi generali o la verifica burocratica dei requisiti. Le richieste di morte assistita coinvolgono pazienti, familiari, professionisti sanitari e istituzioni, ponendo questioni relative all'autonomia, alla sofferenza, alla vulnerabilità e alla responsabilità. Il contributo mostra pertanto la necessità d'un confronto capace di articolare norme, casi concreti ed esperienze soggettive.

A questa costellazione può essere accostato *Silicon Salvation: Techno–soteriology, Religion, and the Ontological Preservation of the Human* di Marco Castagnetto Alessio. Il contributo analizza le promesse soteriologiche del transumanesimo e delle tecnologie orientate alla conservazione, al prolungamento o al trasferimento dell'identità umana. *Mind uploading*, crioconservazione, immortalità digitale e preservazione informazionale vengono interpretati come narrazioni di salvezza. In essa, tuttavia, alla carne sacrificata sembra sostituirsi o affiancarsi una salvezza proveniente dal silicio. La morte viene ridefinita come problema tecnico, perdita d'informazione o mero limite contingente che l'innovazione potrebbe superare. Il saggio mette però in luce la persistenza di categorie religiose — immortalità, resurrezione, trascendenza, redenzione — all'interno di un discorso che si presenta spesso come radicalmente

secolare. Ci si interroga allora su ciò che veramente venga preservato: il soggetto, una copia funzionale, una configurazione di dati o soltanto la promessa simbolica della continuità?

La miscellanea raccoglie infine zampilli più irregolari, ma non per questo meno freschi, della medesima fonte. I contributi riflettono su alcuni degli ambiti nei quali il religioso entra in contatto con la normatività, le immagini, il linguaggio e l'intelligenza artificiale.

Georgiana Diana Apostica, in *Interpretare la Legge oltre la Legge: il ruolo di* Lifnim mi–shurat ha–din *nella dinamica* halakhica, esamina un principio della tradizione ebraica che invita ad agire oltre la stretta misura della legge. La formula designa situazioni nelle quali l'applicazione letterale della regola non esaurisce le esigenze della giustizia, della responsabilità o della compassione, senza tuttavia suggerire o autorizzare un arbitrario superamento della norma. Il contributo ricostruisce la funzione del principio nella dinamica halakhica e mostra come l'ordinamento possa incorporare forme di flessibilità senza dissolvere la propria autorità. L'interpretazione "oltre la legge" rivela una concezione della legalità nella quale il comportamento giusto può richiedere più di ciò che è formalmente esigibile, evitando di contrapporre meccanicamente norma e morale. La tradizione si conserva anche attraverso la capacità d'affrontare casi nei quali la conformità letterale risulta eticamente insufficiente.

Antonio Pio Di Cosmo, in *Teofanie e visualizzazioni del* sacer vultus *divino. Problematiche rappresentative e questioni semiotiche espresse dalla cultura materiale cristiana dei secoli XI–XV e loro precipue implicazioni nel contemporaneo* affronta la rappresentazione del volto divino nella cultura cristiana medievale. Il saggio esamina la tensione fra l'invisibilità e la trascendenza di Dio, problematizzando l'eredità dell'interdizione delle immagini e la legittimazione cristiana della rappresentazione attraverso l'Incarnazione. Le teofanie e le immagini del *sacer vultus* elaborano strategie differenti per rendere visibile ciò che eccede la visibilità. Il volto divino viene antropomorfizzato, velato, moltiplicato, inscritto in forme simboliche o presentato mediante dispositivi che ne segnalano simultaneamente la presenza e l'inaccessibilità. L'analisi della cultura materiale dei secoli XI–XV apre così a questioni contemporanee

sullo statuto delle immagini, sulla costruzione visuale dell'autorità e sulle condizioni semiotiche mediante le quali si attribuisce un volto a entità non direttamente rappresentabili.

Boris Rähme, in *Lies, Bald–faced Lies, and Assertions*, affronta il rapporto fra menzogna e asserzione, con particolare attenzione alle cosiddette menzogne sfacciate o manifeste. Nella menzogna ordinaria, chi parla cerca generalmente di far credere all'interlocutore una proposizione ritenuta falsa. Nelle menzogne sfacciate, invece, la falsità può essere evidente e condivisa da tutti i partecipanti, senza che l'enunciato perda la propria efficacia sociale. Questi casi obbligano a interrogare la natura dell'asserzione. Un enunciato può servire a imporre una versione ufficiale, manifestare fedeltà, esercitare dominio o verificare la disponibilità degli interlocutori a conformarsi, anche quando non mira realmente a produrre credenza. La distinzione fra vero e falso rimane necessaria, ma non basta a spiegare ciò che l'enunciazione compie. Il saggio mostra così come il mutamento delle condizioni pubbliche della verità richieda un'analisi pragmatica delle forme d'autorità e dei rapporti sociali incorporati nell'atto assertivo.

Alessandro Longo, in *A General Poetics for Generative AI: On Leif Weatherby's* Language Machines, discute la proposta teorica di Leif Weatherby e la possibilità di elaborare una poetica generale dell'intelligenza artificiale generativa. I grandi modelli linguistici vengono considerati come "macchine linguistiche" che rendono visibili proprietà del linguaggio stesso: la ripetizione, la combinazione, la dipendenza da forme pregresse e la possibilità di produrre novità attraverso la trasformazione d'archivi condivisi. Non sono dunque semplicemente strumenti che imitano la scrittura umana. Occorre allora ridefinire concetti come autore, opera, originalità e invenzione alla luce d'una produzione nella quale l'agentività è distribuita fra sistemi tecnici, dati, progettisti e utenti; non basta stabilire se l'IA sia creativa o se possieda intenzionalità. Una poetica dell'IA generativa deve quindi analizzare le procedure, i vincoli e le condizioni materiali della generazione, evitando tanto l'antropomorfizzazione delle macchine quanto la riduzione dei loro prodotti a semplice plagio statistico.

Nel complesso, ciò che emerge dalla raccolta è l'idea d'una sostanza che permane: l'acqua comune dalla quale si levano zampilli differenti.

Questa sostanza può essere identificata in una sensibilità religiosa che continua ad alimentare i discorsi contemporanei, anche quando essi non riguardano direttamente una religione, una credenza o un'istituzione. Essa nutre l'ansia e l'anelito di posizionarsi rispetto a un mondo in trasformazione, fornendo immagini, categorie, genealogie e risorse morali. Tale posizionamento può certamente rappresentare un ostacolo, quando irrigidisce i confini e rende difficile l'incontro con ciò che è diverso. Può però costituire anche una risorsa. Lo mostra Hans Joas quando richiama il cattolicesimo bavarese come una delle matrici concrete del proprio pensiero: una forma d'appartenenza particolare che non impedisce necessariamente l'universalismo, ma può contribuire alla costruzione di un universalismo incarnato, storicamente situato e consapevole delle proprie radici.

È forse proprio in questa tensione fra appartenenza e apertura, particolarità e universalità, permanenza e trasformazione che si delinea la silhouette complessiva del volume.

SEZIONE 1
ON DISCOMFORT IN RELIGION: A SYMPOSIUM ON ADAM B. SELIGMAN'S *THE COLLECTIVE, CONSCIOUSNESS AND THE PERSON*

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/97912218290902
pp. 31-66 (novembre 2026)

THE COLLECTIVE, CONSCIOUSNESS AND THE PERSON AN INQUIRY INTO THE DYNAMICS OF SMALL–SCALE SOCIAL CHANGE

Adam B. Seligman

Abstract: This paper seeks to explain how the pedagogy of a small, global educational organization has led to changing perceptions among its participants. For almost 25 years *CEDAR – Communities Engaging with Difference and Religion* has run intense, small-scale programs in well over a dozen countries with the aim of developing strategies of "living with difference" in diverse, multi-ethnic, multi-religious and multi-cultural communities. Participants have included: NGO leaders, educators (including primary and secondary school teachers, as well as university faculty), municipal workers, clergy and civically oriented advanced graduate students in East Africa, Europe, Middle East, South Asia and Asia. The object of the program is to develop among the participants new ways of seeing the self, seeing the other and of seeing the self see the other. In slightly different terms, it seeks to bring all the participants (including staff) to a re-evaluation of their taken-for-granted assumptions on the program's chosen themes. The pedagogy is now in use among UNHCR staff in Uganda, university programs in Japan, union organizers in Indonesia as well as clergy, university students and community organizers in Kenya. After a presentation of the program's pedagogy and method the paper makes use of the insights of social psychology, (most especially the thought of G.H. Mead, Emile Durkheim and John Dewey), as well as of the insights of J. Lave and E. Wenger on "situated learning" to understand the dynamics of the program. D.N. Perkins and G. Salomon's writings on "teaching for transfer" are further employed to analyze the effectiveness of program techniques. The paper thus seeks to abstract from a rather wide-ranging set of particular pedagogical practices, to present a more theoretical understanding that can inform their replication in other settings and circumstances.

Il presente articolo intende illustrare come la pedagogia di una piccola organizzazione educativa globale abbia portato a un cambiamento nelle percezioni dei propri partecipanti. Da quasi 25 anni *CEDAR — Communities Engaging with Difference and Religion* — conduce programmi intensivi su piccola scala in oltre una dozzina di paesi, con l'obiettivo di sviluppare strategie per "convivere con la diversità" in comunità eterogenee, multietniche, multireligiose e multiculturali. Tra i partecipanti figurano:

leader di ONG, educatori (tra cui insegnanti della scuola primaria e secondaria, nonché docenti universitari), funzionari comunali, membri del clero e studenti di dottorato con orientamento civico provenienti dall'Africa orientale, dall'Europa, dal Medio Oriente, dall'Asia meridionale e dall'Asia. L'obiettivo del programma è sviluppare tra i partecipanti nuovi modi di vedere se stessi, di vedere l'altro e di vedere se stessi mentre vedono l'altro. In termini leggermente diversi, il programma mira a portare tutti i partecipanti (compreso il personale) a una rivalutazione dei propri presupposti dati per scontati sui temi scelti dal programma. Questa pedagogia è attualmente utilizzata dal personale dell'UNHCR in Uganda, nei programmi universitari in Giappone, dagli organizzatori sindacali in Indonesia, nonché dal clero, dagli studenti universitari e dagli organizzatori di comunità in Kenya. Dopo una presentazione della pedagogia e del metodo del programma, il documento attinge alle intuizioni della psicologia sociale (in particolare al pensiero di G.H. Mead, Émile Durkheim e John Dewey), nonché alle intuizioni di J. Lave ed E. Wenger su "l'apprendimento situato" per comprendere le dinamiche del programma. Gli scritti di D.N. Perkins e G. Salomon su "l'insegnamento per il trasferimento" vengono inoltre utilizzati per analizzare l'efficacia delle tecniche del programma. Il contributo cerca quindi di estrapolare da un insieme piuttosto ampio di pratiche pedagogiche specifiche una comprensione più teorica che possa guidare la loro replica in altri contesti e circostanze.

Keywords: Difference, Boundaries, Collective, Consciousness, Individual

Parole chiave: Differenza, Confini, Collettivo, Coscienza, Individuo

«Everything is Personal; nothing is Individual»

1. Introduction

The sentence above describes succinctly both the underlying logic of the following text, as well as the project it addresses. It is an insight I arrived at after many years of running programs devoted to learning to live with cultural, religious, political, ethnic, and national differences rather than seeking any sort of "common ground" or "shared assumptions" or false protestations of unity. It is of course a take on the famous line of Michael Corleone in *The Godfather*: "It is not personal Sonny; it is strictly business." And for those who remember that 50–year–old movie, the remark is in the context of an upcoming "hit" that is not at all strictly business, but very much personal as well.

That indeed is the guiding principle (or half of it) behind the statement above. We are embodied beings and what happens to us is very

much a personal matter. We may lose our jobs because the factory is closed and while the closing of the factory is not personal, the fact that we have lost our job and all that goes with it, very much is. The Covid pandemic was not personal, but for anyone who came down with Covid, or even for the billions who suffered through the restrictions, it was very much personal. And so on, through endless examples that any reader may add. What affects us is personal regardless of the causal forces, intentional or not of what we experience. Consequently, any analysis, social scientific or otherwise which ignores the very personal consequences of events is only a very partial analysis indeed.

But the other half of this statement is no less critical to our approach. Despite more than 120 years of liberal ideology it is impossible to ignore that the morally autonomous individual of liberal ideology is a fiction. Social theorists such as Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel among others have mounted persuasive critiques of this ideology of liberal selfhood though this is not the place to review their arguments (Sandel 1982; Taylor 1982; Walzer 1984, 1990). For our concern in not with political theory, moral philosophy, or macro–sociological analysis. Our concern is with understanding one aspect of what has transpired in a now more than 20–year–old project of bringing members of different religious, ethnic and national groups, of different ages, different sexual orientations, and different political agendas together for two intensive weeks of programming.

For the past twenty five years, an international group of colleagues — academics, activists, clergy — have run intensive, global, two–week experiential programs on how to live with difference. That is to say, how to coexist and share public space with people whose practices we do not agree with, whose ideals and beliefs we may decry and, in some cases, whose very personhood we find offensive. The organizational framework of these programs is called: *Communities Engaging with Difference and Religion* or CEDAR for short.

Over these two decades, CEDAR has run uninterrupted programming in over one dozen countries(1). It has organized upward of two dozen schools and seeded ongoing, affiliate programs in Uganda,

(1) Bosnia and Herzegovina, Croatia, Israel, England, Cyprus, Turkey, USA, Indonesia, China, Japan, Uganda, Bulgaria, Kyrgyzstan.

Kenya, Bulgaria, Indonesia and Japan. In this period it has also produced a wide body of literature — articles, book, work–book on its pedagogy, social philosophy, epistemology and practices (Montgomery 2021; Seligman *et al.* 2015 and 2022; Seligman2015; 2018; 2020 and 2021; Seligman and Montgomery 2019; Wasserfall 2017).

What we have not done is attempt to unravel and understand the social–psychological mechanisms through which CEDAR programming works. Over the years program evaluations have pointed to the "transformative" effect of the program on participants as they learned to form new understanding of community, of difference, of belonging, of the role of boundaries in our lives, and of the ways of valuing and assessing as well as embodying these new understandings in our shared experience. Our interest here is to understand how this has happened: to attempt, as it were, a theoretical explanation for what has hitherto been a purely experiential and practical pedagogical program.

We begin with an explication of CEDAR's epistemological assumptions which are in fact much at odds with those of methodological individualism let alone of liberal ideas of selfhood and continue with brief description of its organizational structure. We then proceed with several vignettes of situations that have arisen over the years and follow it with our analytic claims on the nature of the shared experience — which, we hope, will allow its replication in other circumstances and through alternative methods.

2. The Project

2.1. *Epistemological assumptions and their derivatives*[2]

CEDAR is premised on the fundamental insight that knowledge is collective, not individual. What we know, we know as part of a group. Our categories, ways of understanding, moral judgments, boundaries of what is permissible and prohibited, basic frames of meanings, fears

(2) As can be accessed in the organization's Pedagogical Principles. See: https://www.cedarnetwork.org/about-us/pedagogic-principles/

and desires — all are, in a strong sense, social. We hold them together with others and not simply as individual beliefs.

As knowledge is collective, an important part of what we know is bound up with whom we trust. Almost always, we are called upon to grant moral credit to some source in matters that are, by their nature, morally ambiguous. We may not dispute any particular "fact" or "set of facts" (the building of a mosque in lower Manhattan, the knifing of a marcher in a gay pride parade in Jerusalem, the murder of a Jew in Paris, the establishment of hidden cameras in the Muslim neighborhoods of Birmingham, U.K.) but the frame of the act, the set of relevant external bits of information, and the histories needed to explain them will frequently be decided on the bases of our group belonging and the moral credit that we, as members of a group, grant to a source of such data.

Those communities within which moral credit is granted (and so the very structuring of our knowledge developed) tend to be what may be called communities of belonging. This is no less true of secular communities (many of which may be termed, communities of choice), which also have their own beliefs, codes, and myths. Communities of belonging are, however, not universal, but are bounded (just as families are bounded). They have their own histories and their own trajectories, their own languages and jokes, their own obligations, taken–for–granted worlds, their own flavors, and smells — their own understandings of home. They may be more or less open, more or less ascribed, and their boundaries may be more or less permeable; but they do have boundaries and always define some "us" as against some "other."

This takes us to CEDAR's second premise: that these communities are real, live, active entities, within which human actors are born, thrive, live, die, and make sense of their worlds and the worlds of others. We cannot live without these communities, despite all dangers that arise from them. Consequently, and unlike almost all similar programs in interreligious and interethnic dialogue, our programs do not stress what we have in common with the other but accept and attempt to build on our differences. For our differences are precisely the markers of these different communities of belonging that define who we are and provide the settings of our lives.

The goal of the program is to see just how far trust can be built and, hence, a common store of knowledge accepted across different communities. Can we, as a group made up of individuals who are members of different communities of belonging, nevertheless construct a minimum framework of trust, in some small arenas of knowledge that will allow us to construct a shared world of reference that can be drawn upon when events divide our different communities?

To what extent can we grant moral credit to the other, to him/her who is not a member of our group, and so share some common frame of understandings and knowledge despite being members of very different communities, tied to different myths, obliged by different commandments, and loyal to different particularities?

When framed this way, the unique nature of the program becomes evident. Almost all similar initiatives stress what we have in common; the removal of boundaries and the "oneness" of all participants. CEDAR rejects that approach as offering, at best, an immediate overcoming of difference, but providing no resources for resilience when differences again divide and may require mediation among them to secure civil peace.

Rather, in CEDAR programs shared experience, termed "embodied knowledge," is central to the construction of new communities of understanding across different communities of belonging. Shared experience provides the necessary bases for constructing frames of knowledge across our different communities of belonging.

The more pragmatic aspects of the school's philosophy are: shared practice (rather than simply shared ideas or meanings); focusing on knowledge as a knowledge *for* rather than a knowledge *of*. Conditional knowledge (knowledge *for)*, which is always knowledge framed toward specific purposes, can be shared across communities, even as our categorical propositions, our "assertive" knowledge (knowledge *of*), remains firmly rooted within different communities of belonging. Shared purpose presupposes only the bare minimum of shared knowledge and certainly does not assume deep moral agreement across the relevant social actors.

Two outcomes are sought: (a) to widen the circle of trust (through shard practice), and so enlarge the circle of those to whom we may

grant moral credit, to include those who may not be members of our own moral community; and (b) the very reframing of that knowledge necessary to work and share a world with the other, from knowledge *of*, to knowledge *for* — from those propositions that we categorically assert, to those that embody conditional knowledge relevant to some shared purpose. Both, hopefully, bring us to a point where experience precedes judgment rather than the other way around.

2.2. *Organizational description*

While the content, or theme of any particular program changes from year to year and location to location its overall structure is the same in all its iterations(3).

Each year, a CEDAR program will accept on average twenty–four to thirty fellows to participate in the two–week program. The ideal model (not always realizable due to financial and other constraints) is that one–third of the fellows come from the host country (Bulgaria, Turkey, Israel, Cyprus, Uganda, Indonesia, United Kingdom, etc.), one–third come from the broader geographical area (Balkans, East Africa, Southeast Asia, Western Europe, etc.), and one–third from anywhere else. The broad age range from the late twenties to early sixties affords diversity across periods of life. The program is rigorous, so it can be a bit strenuous for older participants and a bit too demanding in terms of maturity for younger ones. Critically, however, the fellows selected (by committee) are usually what might be called "secondary elites," typically including schoolteachers and school principals, NGO leaders, clergy, social workers, United Nations relief workers, government administrators (in areas of culture, education, communal relations), municipal workers, and youth leaders.

Programs combine three different modes of learning: cognitive, experiential, and affective. All are organized around set themes that change annually and are relevant to current challenges in not only the host country but other areas of the world as well. Thus, for example, in

(3) Information on different yearly programs and their respective themes can be found at: https://www.cedarnetwork.org/programs/ongoing-initiatives/; https://www.cedarnetwork.org/programs/past-programs/

2010, the program met in Nicosia, Cyprus, and Tel Aviv–Jaffa, Israel, on the theme of *Divided Cities: Apart Together*, both municipalities being divided in very different ways: one with an international border running within it, the other putatively one city but actually divided along religio–ethnic lines. In 2011, the program met in Plovdiv, Bulgaria, around the theme of *A Mosaic of Margins* and focused on non–Orthodox Bulgarian communities: Armenians, Catholics, Uniate, Jews, Roma, and ethnic Bulgarian Muslims, known as Pomaks. Other programs have looked at the impact of the past on the present through rethinking colonial history (e.g., Indonesia 2017; Japan 2019), the challenge of refugees and strangers as neighbors (e.g., Uganda 2017), and the changing role of families and tradition (e.g., Kyrgyzstan 2022). As can be seen, all are themes that are both country specific as well as relevant to much broader areas of the world.

The typical program day runs from 7:30 a.m. to 9:30 p.m., with fellows and staff together the whole time. All attendees are expected to participate in all events. Shared meals — and providing for the dietary restrictions of all, be it vegetarian, halal, or kosher needs — is a critical component in the program.

There are at most two lectures per day. In addition, every day the group travels to program relevant sites these may be abandoned Palestinian villages in Israel, transgendered madrassas in Indonesia, Roma ghettos in Bulgaria, transformed neighborhoods (ethnically or economically) in England, refugee encampments in Uganda, and so on. In addition, schools make time for religious services (Friday, Saturday, and Sunday) and — as a group — attend different services. This too is a critical learning component as fellows begin to realize that where they are comfortable and feel at home — with the liturgy, smells, foods, and so on — their new friends may feel extremely uncomfortable, and vice versa. Learning that one's comfort is not the sole criterion of what is right or moral or desirable is an important part of program learning.

Program fellows also participate in iterated group–work exercises (called *facilitation*) in which a more personal (though not intimate) memory of the participants is discussed in small groups (four to five individuals) that remain together for the length of the program. The memory shared is always in response to a prompt given to

all participants that itself is linked to the events of the day. Examples of such prompts include: "Tell us what or where is home for you"; or "Tell a story where you treated someone for what they were, rather than who they were"; or "Tell a story where you felt uncomfortable in your group of belonging".

What is shared in response to these and similar prompts in the small group is not brought to any plenum but remains solely in the small group. Here too, an important learning process develops as fellows must negotiate memberships in different groups — their small group, the group of fellows as a whole, and of course the larger group, which includes staff, lecturers, and others.

Programs usually include some daily physical activity — from yoga, to dance, to martial arts and other forms of exercise — as part of the program philosophy is focused on joint "doing" as opposed to simply "knowing" or "learning" (which are mostly individualized activities).

There are, it should be noted, only two "rules" to the program: (1) everyone must participate in all events, and (2) no one individual or social group — be they Jews, or Palestinians, or women, or members of the LGBT community, or Africans, or Muslims, etc. — has a "monopoly on suffering." Admittedly, this is easier said than done. Yet establishing it as a sort of subjunctive boundary marker for behavior and interaction is important to keeping the program on course and the shared space a safe one.

Through such rules and what we may term the "subjunctive space" they create, program participants can successfully navigate the many challenging situations that inevitably arise over the two–week long sessions.

2.3. *Vignettes*

Plovdiv, Bulgaria 2011

In 2011 we ran the program in Plovdiv, Bulgaria. At one of the sessions the anthropologist Elizabeta Koneska showed her documentary movie *Shared Shrines,* about a devotional shrine in Macedonia used by different Muslim sects as well as Eastern Orthodox (and other)

Christians. The response of our participants was electric. Many of the Russian Orthodox fellows were outraged at what they saw as a violation of boundaries, which is how they interpreted the fact that so many different religious groups prayed in the same shrine, an act they saw as sacrilege. Religiously obligated Sunni Muslims from Kosovo and Bosnia expressed a similar reaction. On the other hand, a number of secular participants applauded the movie, seeing it as the necessary overcoming of all particularities and boundaries in some new universalism. From the organizers' perspective, what was so interesting was how people reacted to this documentary film — they saw it not as providing new information on lived religion in the Balkans but as evincing some moral agenda regarding which they had to take a stance (either for or against). What everyone was struggling with, however, was clearly the issue of boundaries. The default position of our program fellows was a quintessentially modern one: boundaries need to be sheer and unencumbered. A neat division between communities, rather than what they saw as a heterodox or heretical mix of different practices in the same space, (which of course was precisely what traditional forms of practice so often were). Boundaries as we know from the work of Victor Turner and others are "dangerous" places of inherent ambiguity and hence also places of discomfort (Turner 1995). The need of the program fellows to absolutize those boundaries — either by obviating their very existence as proposed by our "secularists" or "totalizing" them in absolute separation as proposed by our "religionists" — was thus understandable. The programmatic goal of learning to live with discomfort, especially the discomfort we feel on approaching our own boundaries (which we will return to later in this analysis), was just one critical lesson provided by this incident. The discussion of boundaries and our changing understanding of their contours emerged later in the program in a form which we shall address in the following section.

Yogyakarta, Indonesia 2012[4]

A handful of days into the program in Indonesia, as we continued to learn about the diversity of the country, a certain level of comfort

(4) The following description is taken verbatim from Seligman *et al.* 2015, pp. 95–98.

was emerging in the group. We had already visited a few *pesantrens* (Indonesian Islamic boarding schools) and thus had a rudimentary knowledge of the workings of Islamic schools in Java. However, arriving at the *pesantren waria* (a boarding school of transgendered individual) located in a small house in a crowded tiny alley, was something different.

When we stepped out of the bus on a hot July afternoon, we were met by music and by five warias in full regalia. They were heavily made up, wearing mostly colorful female Indonesian dress. The small alley had been transformed into an outside sitting room, with a canopy spread across to shelter the group from the sweltering sun. A handful of young boys and men sat at the entrance to the alley and welcomed us by playing Indonesian traditional music. We listened to the recitation of Qur'anic verses by a Muslim waria, viewed a Hindu dance by a Christian waria dressed in traditional Hindu dancing garb, and then met in small groups with the different warias. In each group, an Indonesian staff member served as a translator, since the warias did not speak English. The waria in our small group was dressed in a long, flowing dark dress and a headscarf, was in her fifties, and had a well–defined philosophy of life. She explained that the soul of a human being is not gendered, and that God loves the warias' souls and not their bodies. She felt she was a woman trapped in a male body. She expressed her luck to be able to live as a woman and was beaming as she explained that she was married to a "manly man." She was very proud of her husband.

As the fellows listened to the woman, they expressed definite uneasiness as well as real interest in all that she said. The shock of meeting the warias was plain to see on some fellows faces, for these transgender women view themselves as devout Muslims. There was lots of nervous laughter among the group. Some people shifted on their chairs; and although they tried to repress it, their unease was apparent as they looked down to avoid looking straight into the warias' faces. Some fellows, on the other hand, embraced the waria and seemed to be happy and enjoying the singing and dancing.

Waria (*wanita/pria,* woman/man) is a term in Indonesian culture for a person who is physically male but behaves as a woman; some think of the waria as a third gender. The warias refer to themselves as women

and are employed mainly in beauty salons, in nongovernmental organizations, or as sex workers; few other employment options are available to them.

The founder of the pesantren made clear that the nature of the group is to support one another in living a waria and Islamic life, but the school readily accepts any kind of religiosity and has Hindu waria members as well. When the warias come to the pesantren, they come to learn like any other student at any other pesantren; and if they behave in a way unbefitting a religious student, they are either asked to stop or requested to leave.

The warias spoke of being harassed, discriminated against, and beaten. For this reason, some members of our group were moved by the struggles the warias faced and felt themselves in solidarity with them. Others, however, struggled with the idea that one could be a waria and religious, that one could be studying the Qur'an by day and employed as a transgendered sex worker by night.

A week later, in one of our group discussions, fellows started speaking about the genuine discomfort they had experienced during the visit with the warias. Some described having felt that they wanted to take a shower — although they had not acted on their desire, because they believed it would have been shameful to do so. Others expressed disgust but felt ashamed of those feelings. Still others loved the visit and expressed a real connection to the warias. Most, however, felt that the juxtaposition of waria and religion was not credible. Here too, in a similar manner to the above narrated events from Plovdiv, we can see the emergence of the themes of boundaries and the discomfort their (perceived) abrogation generates as an important learning component in the program. The actual nature of this learning is in fact the theme of this inquiry.

Kampala, Uganda 2017

December, a week or so before Christmas, the program participants were housed in St. Augustine, a Catholic retreat for clergy that rented space to the CEDAR group. It was Hanukah, the Jewish festival of lights and for the early days of the 8–day holiday the four Jewish participants

in the program (1 Ugandan Jew, 1 Israeli and 2 from Western Europe/USA) lit the chanukiah (the candelabra) in the private room of one of them. For the last night however, when all eight candles were to be lit the ritual was done in the public space of the dining hall, around whose walls were the photos of all the Catholic bishops in Ugandan history. One of the Jewish participants had even brought the usual Hanukah toys and sweets to distribute to the group as a whole, and the more religious of the Jewish participants lit the first candle, then passed the light to the other Jewish participants to light the next candles. In the middle of this a priest and the local CEDAR organizer asked if he could light a candle and the religious Jewish participant refused. At this point the secular leftist Jewish participant stated that for him it would be more than fine to have the priest light the candle, it was after all a holiday of liberation and freedom and so universal. The religious Jew, who was the one who brought all the appurtenances necessary for the ritual (as well as the sweets and toys) demurred. Discussion continued the next day when the fellows were able to realize that there were very many different types of Jews, that Judaism was not exactly a religion in the Christian sense of the term, and that what was for one a sacred rite, for another was simply a cultural event — and that the issue of boundaries for one type of events was markedly different than for the other. At this point a Pentecostal lawyer from the DRC got up and loudly proclaimed that the Jews should simply accept Christ as messiah and the whole problem would disappear. As can be imagined the Jewish members did not take kindly to this suggestion and, yet again, the issue of boundaries and the challenge of respecting true difference came to the fore.

Far too many programs and initiatives wish to "celebrate" difference. CEDAR recognizes the discomfort inherent to having to deal with what we may term deep difference or deep diversity in situations that we do not control. The first challenge of course is simply to admit the existence of such differences, and that they are indeed constitutive of the social actors involved. The second challenge is to admit one's own discomfort on approaching and negotiating these constitutive differences and the final challenge that of living with and constructing a world — even in minora — with these different others, without invoking an ultimately false aura of embracing sameness. Different programs

at different times are tasked with negotiating these three challenges, which they do more or less successfully.

Of course, many additional stories may be added to these three, all "representative" of the types of challenges dealt with in the school. There was for example the visit to the Alevi cultural center on the outskirts of Istanbul in 2006 where, during the Thursday night prayer some of the Sunni members of the group came down with difficult stomach pains which resolved themselves as soon as they were removed from the service. This was in fact a clear case of hysterical conversion symptoms that was only clarified when we learned that many Sunni Muslims consider Alevis as "impure".

A somewhat different challenge faced the group in Birmingham, England in 2008 during a visit to the city's Metropolitan Church (that is, its LGBTQ+ Church, though this nomenclature had not been invented then). Members of the Church community wished to be welcoming and invited all to participate in a ritual called the "flower communion" which involved all picking up and exchanging flowers. However, when some Muslim and Jewish members of the group came to understand that this was indeed a form of Christian communion recognized by the Anglican Church they felt betrayed and in fact, tricked, into participating in the ritual of a foreign religion. Indeed, one Christian member of the group also objected to the ritual as he viewed it as a violation of group boundaries (inviting Jews and Muslims into an explicitly Christian communion). Thus, once again, the issue of boundaries and communities and the embedded nature of our personhood which we have seen expressed in a number of these vignettes and as were explicated in epistemological assumptions of the program makes itself felt.

Such events however are never left unaddressed. And it is the forum through which they are addressed that is critical in understanding the program dynamic. Every morning, after breakfast and before other activities, the group gathers for what is called *deconstruction*. In this exercise the group as a whole discusses one of the salient events of the previous day (or days), as chosen earlier by the staff. Thus, a group of 25–30 very diverse individuals, from different countries, religions, ethnicities, nations and so forth, who have all experienced the "same" event work out — together — its meaning. It is moreover not exceptional

for more than one member to see that what the event meant to them is very different from what it means to others, or even what it seems to mean to the group as a whole. This process of group reflection, repeated every morning of the program provides a critical link, indeed, establishes the very connection between the individual program experience of every group member and the shared experience of the group as a whole. Together with the small group *facilitation* sessions described earlier a space — perhaps a transitional space — between personal memory and experience and the shared consciousness and experience of the group is opened up. It is in this space that something new is brought to light.

3. Analysis

3.1. *The self and the possibility of change*

What is enacted during the morning *deconstruction* is, in effect, a shared societal version of what George Herbert Mead described over a century ago as happening within individual consciousness as we encounter the thought, voice and actions of others and of ourselves in exchange with these others. We recall that Mead viewed the self has having two major components the "I" and the "me". The "me" was the more socialized aspect of the person — that which has assimilated the perspective of the group or what he termed the "generalized other" (Mead 1934, pp. 152–164, pp. 173–178). It is also the "object" of any self–reflection, given to contemplation by the "I", the observing, contemplating and ultimately acting self (Mead 1913, pp. 374–380).

For Mead the self is both observer and observed. And the observer is not simply the acting "I" — that which directs our will — and acts in response to both the acts of others as well as to the cognizance of our own actions. Our actions are observed as well through our memory (however near instantaneous it must of necessity be). Such consciousness of our own action through our memories of them is already a different standpoint from that of the "I" (itself observed only through memory). Consciousness is thus also that of an observer who is already much more than the simple actor (Mead 1934, p. 174). The role of

memory moreover, as a forum for observation, assessment and judgment is therefore such as to make the actions of the "I" uncertain and open to internal critique (Mead 1934, p. 176).

In memory our own actions become an object of contemplation no less than the actions of others. Memory, for Mead is therefore critical as it integrates both sets of acts (ours and others) and provides the forum for reflection, critique, or approval of actions taken: again, our own no less than those of others (Mead 1934, p. 376). It is the forum where the self as "both observer [the "I"] and observed [the "me" + the "I" of actions/observations past] appear" (Mead 1934, p. 374).

Reflecting and reacting to our own actions in a manner not dissimilar from what we do to those of others provides for Mead the key to moral development and what he sees as the emergence of a "new self" with new moral ends, new goals or in his words "new human values" (Mead 1934, p. 374).

In his words there exists, "a sort of inner forum, in which we are the only spectators and the only actors. In that field each one of us confers with himself. We carry on something of a drama" (Mead 1936, p. 401). And out of this drama there may develop new moral ends. These however will often involve conflict and opposition as (in Mead's terms) the "old self" must in essence reimagine itself in terms of new moral desiderata and must therefore essentially "enlarge its personality" in such a manner that "the whole self is reconstructed in its relation to the other selves whose relations are essential to its personality." The process may be far–reaching as what emerges is in essence a whole new self–consciousness which Mead (1913, p. 380) describes as follows: "The growth of the self arises out of a partial disintegration — the appearance of the different interests in the forum of reflection, the reconstruction of the social world, and the consequent appearance of the new self that answers to the new object."

What *deconstruction* and to a lesser extent *facilitation* sessions provide is the working out of this process together with the group, in "real–time" as all are subject to its workings vis–a–via a shared experience (of the previous day's event) in the former case and vis–a–via one's own long–term and personal memories in the latter.

In *deconstruction* the inner forum of Mead's self–consciousness (achieving a new consciousness of self), is mirrored in a public forum

where myriad others are going through the same process with what are ultimately different memories of the same event. This, I submit, is a powerful tool in expanding the circle of trust discussed earlier in the presentation of program assumptions and goals. In *facilitation* a similar process takes place, in a smaller group, in terms of our own memories of past events with significant ethical components (that the prompts evoke). Not that others comment on our memories, but the very need to share and so reflect on the memories forces us to enlarge the voices and actors in the continual reconstitution of our memory.

3.2. *The generalized other and the conscience collective*

In what follows I wish to enlarge the forgoing (and very Meadian analysis) and explore just how this enlargement of the inner drama of self–reflection — and more especially how its manifest public expression — engages with a consciousness broader than our own.

To this purpose I will argue that there is a certain homology between our relation to our individual memory — so critical to Mead — and our relation to what the nineteenth century founder of French sociology termed the "conscience collective". This later is the sum total of mores, attitudes, moral assumptions, unstated taken–for–granted attitudes, prejudices and general orientations to the world, to history, to society and to the sacred that we share with members of our group (where group is understood as a body of people sharing more than relations of material interest and exchange directed by such) (Durkheim 1893/1984; 1897/1951; 1912).

As a concept it carries some overlap with Mead's notion of the "generalized other" through which, for Mead (1934, p. 154), the individual is given the "unity of self" via the actions and opinions of the organized social group. Durkheim's concept however lacks the temporal immediacy of Mead's "generalized other" as well as its objectifying aspects (Mead 1934, p. 136, p. 138). For Mead (1934, p. 155). "only in so far as [the person] takes the attitudes of the organized social group to which he belongs toward the organized co–operative social activity or set of such activities in which that group as such is engaged does he develop a complete self or possess the sort of complete self he has developed". Similarly the

very organization of society, of its cooperative processes and institutional functions is, in turn, only possible when each and every individual member takes on the general attitudes of all others in the social group to such "processes and activities and social functioning" (Mead 1934, p. 155).

Mead is thus more concerned with the functional self, Durkheim with the moral self. Mead with how society "enters as a determining factor in an individual's thinking", Durkheim with those moral codes, category classifications and epistemic assumptions that are held as sacred and foundational to self and/in community (Mead 1934, p. 155). Durkheim's notion of the conscience collective is more amorphous, but also more capacious. More difficult to define in any positivist manner, but also of a much longer temporal durée. It constitutes our moral order rather than the navigational chart of our activities. Collective representations (the elements of our conscience collective) exist for Durkheim "*sui generis* [they are] forces developed in association" and have an existence independent of social actors (Durkheim 1974, p. 26). Critically, for Mead there are as many "generalized others" as there are groups we belong to. Each is context specific and pragmatic in its orientation (Mead 1934, pp. 156–157). This is not so for Durkheim's idea of the conscience collective which is not divisible nor especially pragmatic in its workings. It is constitutive of self in a more comprehensive and for that very reason more pervasive a manner.

Both less than and more than Mead's "generalized other" Durkheim's concept of the conscience collective, when paired with the former does however open up a conceptual space to reflect on those transformations that we feel are at the heart of what transpires in CEDAR programs. Perhaps indeed, we may proceed to argue that just as confronting our individual memories may sometimes help free us from the long shadow they cast over much of our lives; so too, confronting our collective memories and representations may allow us to rethink critical aspects of our relation to our shared histories and, more importantly to other groups and peoples and their histories.

If we imagine our memories as tightly bound ropes and think of our conscious work on these memories, as applying a sailor's marlin spike to its strands, opening up a space between them to allow greater flexibility, more give, and so increased space for the presence of the present;

perhaps we can do the same with our shared histories as well: untangle their matted skein to let in some light, to make room for our own experiences, even if at odds with what we always already think we know.

Thus, and just as memory is "inside" us, so is our connection to our community and its defining collective representations. Unlike our knowledge of geometry or high–school history, it is not given to external verification. Our attachment to the Book of Common Prayer (if we are of a certain age and religious persuasion), to certain places: Jerusalem, Mecca, Bethlehem, to particular calendars, foods, liturgies, jokes, ideas of home, moral codes and so on — are generally not given to any external "objective" or neutral confirmation. An observant Muslim cannot present a rationally convincing reason for his abstinence from alcohol, or a Jew for not mixing dairy and meat dishes. No Alevi can persuade you of the efficacy of their purification rituals (especially if you are a Sunni Muslim) and no Sikh male of how his very selfhood is bound up with wearing the kirpan (the dagger Sikh men are obliged to wear). Millions of non–observant Jews still circumcise their children and light Sabbath candles on Friday night. The sense of it, the "why" of such acts are all very much internal — even as those observing these rituals and few others would be hard put to explain why they do so (aside from vague references to tradition, to family loyalties and such).

Inside us, yet we both know them and don't know them at one and the same time. Our individual memories we call memories. Our collective ones, we call tradition. And only the most superficial aspects of each can be sensibly presented to an–other; another as individual in the first case, and as a member of a different community in the second. Interestingly, while indeed both are inside or aspects of our own consciousness, we easily talk of our memories as something we have or own; but we speak of ourselves as inside of, as a member of a community. Though internal to our own cognitive and emotional selves we easily understand it as outside of us and of ourselves as ensconced within a community. Just the opposite of our memories, which while their referent is to events that happened in the world beyond us we clearly understand them, the memories, as residing with us. While the very fact that the contents of the collective consciousness are shared seems to enable

us to view ourselves as part of, residing within, the collective — though these are contents of my mind no less than are my personal memories.

My memory is part of me, just as I am part of my collective, though what makes me part of the collective is no less internal to me than my individual memories. Only it is shared. In that they both are actually aspects of consciousness, somewhat known, somewhat unknown, somehow part of us and somehow alien to us, at best allowing us to allude to them, without their every allowing themselves to be made fully present (Lyotard 1986, p. 80).

If this reasoning is correct, we thus live with two separate *others* resident within. The one, our own personal memories, conscious and unconscious; the second, those shared collective representations, understandings, categories, and perceptions that we share with others and make us members of this group of people rather than some other.

It is perhaps a natural, though no less unfortunate consequence that all too often we bring these together, to produce a coherent narrative of ourselves, the world and ourselves in the world. We use one to understand, interpret (which always means as well, to categorize) the other. My personal experience, as a black man in the American South will lead me to frame a white colleague's remarks, tone, or volume of voice in a manner that may well totally misconstrue the other's intention. My experience as cisgendered Caucasian woman may lead me to attribute meanings and innuendos to the remarks of a gay female co–worker that never entered her mind (Seligman 2023).

Similarly, we will bolster up our collective representations with our own experience and memories thereof, using our lives as "proofs" for many of the assumptions we share with others. To a great extent we all do this during worship. Conflating our own feelings with what the traditions — as we have been taught it — delineates. We *feel* those good tidings, hence they must be true. We laugh at our group's in–jokes at the expense of others, reaffirming the veracity of their referents. We nod in agreement with the speaker's points, bobbing our head along with everyone else, or proclaiming a loud *AMEN* in the African–American Baptist Church, overwhelmed as individuals and through such, reaffirming the collective response to our preacher's *whooping* (Cooper Harriss 2016).

Less salubrious of course is how we will so often use our own individual experience to confirm our collective assumptions about multitudes of others. As I remember being ill–treated or cheated, favored or ill favored by such and such a person I may as often as not, not only frame my understanding of our interaction in accordance with my collective representations, but actually use my individual experience to corroborate what my tradition or group has always warned me about "such" folk.

Our mind easily moves in both directions at the same time. Thus, making it ever more difficult to loosen those ties that bind us to already existing modes of classification, understanding and hence interaction with others be they neighbors or strangers.

3.3. *Processes of reorientation*

This said, change and a loosening as well as a reorientation of pre–existing attitudes and assumptions is both possible and necessary, as our daily life in the world brings us into continuous contact with myriad of new situations to which we are called upon to respond. Mead for example understood that the self, through the "I" can begin a dialogue with the "generalized other". For Mead (1934, p. 168), the use of an individual's reason could even allow the self to reconstitute itself as a member of a "higher community" encompassing "voices of the past as well as the future." Thus, for Mead (1936, p. 410) reading an "admirable novel" provides "a new approach, a new way of looking at things, and the novelty involved in it leads to a richer experience." The novel, for him, expands the voices of that generalized other, makes them richer and so actually allows for new experiences that could not even be conceptualized before our exposure to them.

The fact that the generalized other is not static but may change and develop over the course of our life is a source of hope. For through such change, we may well transform our attitudes towards both our own memories as well as to that conscience collective, which together, form the struts of consciousness. If indeed, the generalized other is the sounding–board of the self, then changing its dimensions will change as well our own self–perceptions and responses to the world outside

ourselves. New interpretive possibilities emerge as our internal chorus, inhabitants of Mead's "forum" expand and quite possibly change — even if only somewhat — their character.

Our own experience from CEDAR programs however points not to reason, nor to novels but to a particular type of group work that may allow the reconstitution of the self's attitudes along new lines. Relevant here is Gordon Allport's famous "contact theory" that group prejudice can be reduced by hostile groups interacting with one another (Allport 1954). For this interaction to reduce prejudice Allport saw an additional four conditions that had to be met: 1) the groups should be of equal status, 2) they should have common goals, 3) they should do things together, 4) they require institutional support from existing structures of authority. These conditions effectively provide for what Kurt Lewin would describe as the "field" conditions necessary for transforming prejudice and developing new attitudes towards the others (Lewin 1951, pp. 60–86).

There is a vast literature devoted to studies of Allport's thesis with significant findings as to its limitations (Paluck *et al.* 2018; Pettigrew 2021). Thus, for example, few studies of those over 25 years of age tend to substantiate the theory, and race prejudice seems less prone to mitigation through contact than other types of prejudice. Yet, and crucially the four conditions posited by Allport were often not met in the follow–up studies and thus significant lacunae remain in our understanding of how contact between groups prejudiced against one another can be mitigated through the type of contact among groups that Allport advocated for.

Moreover, and while current explanations for the efficacy of the contact theory of group relations tend to stress the growth of empathy, our own experience in CEDAR points to a much more complicated process that has less to do with empathy and more with establishing a "community of practice", itself a component of more permanent change in value orientations (Dovidio *et al.* 2017; Pettigrew *et al.* 2011; Pettigrew and Tropp 2006). For such change to occur it may well be that what is required is precisely an expansion of that inner forum of the generalized other referred to by Mead, and it is here where Allport's third condition comes to play (condition 2 is actually a precondition for 3). For

it is in the active doing, in the experience of creating something in the world, in shared labor, indeed in John Locke's sense of "mixing our labor" with that of others that some change may be affected in our generalized other. Our sentiments may be easily activated by the sight of suffering — even, in some cases, of our enemy. Empathy is easily roused in most non–pathological personalities, but for all that can rarely provide the basis for a reorientation of our socio–cultural outlooks. We can just as easily take the object of our empathy out of the broad definitions of the hated other without changing our attitude towards the group of others in any way. Every Nazi it is said, had his Jew. Indeed the challenge of generalization — of extending the effects of the inter–group contact beyond attitudes towards the particular individuals involved — has been a continual one in contact theory research (Brewer and Miller 1984; Johnston and Hewstone 1992; Gaertner *et. al.* 1993).

A more fundamental change, and one that may serve as the foundation for a reorientation of socio–cultural norms and actions must be based on something more substantial the passing whims of empathy (a feeling that may well be more self–serving than usually acknowledged) or of feelings in general (Mead 1934, pp. 298–303). This is precisely the value of group experience and its critical role in transforming prejudice.

Through experience we come to know the world in a tactile manner, as living, embodied beings in continual interaction with the world around us. For this reason, experience per se, was so critical to John Dewey's understanding of what constitutes knowledge — as the *knowledge to do* (Dewey 1991; 1936). The experience of doing together plays a much greater role in expanding the "voices" of our generalized other — than ephemeral feelings or, the sole use of individual reason or, with all respect to G.H. Mead, reading a novel. Our imagination may transfer us, in phantasy, into the novel's plot, and we may expand our consciousness somewhat in such flights of fancy. But they are nothing compared to the physical quiddity of the acts done (or refused). The mark left by these later are more indelible, harder to ignore, less fungible or given to self–deception than the play of our imagination or the work of reason alone. And we experience such with other concrete human beings in joint projects out of which crucial aspects of consciousness arises. It is, I am arguing, shared or joint purpose — such as what

is achieved in CEDAR programs — rather than solely contact with the other, that allows for a richer frame of consciousness, an expansion of the voices of the "generalized other" that is the core such change as we are discussing here.

In CEDAR programs we saw this again and again; the Pakistani, Muslim British woman who went on a program with Israelis and at the end of it said, "I learned I could be friends with people I hate." The young American Evangelical Christian who saw the Anglican priest's attitude toward the LGBT members of the Metropolitan Church and consequently changed his own assumptions on what today we would term gender–nonconforming individuals. The Turkish participant who apologized in the name of his nation to the priest in the Armenian Church in Plovdiv, Bulgaria. The Serbian and Bosnian women who after the group viewing and discussion the 1994 documentary film by Tone Bringa on the destruction of the Moslem community in the village of Kislejak outside of Sarajevo *We are All Neighbors* went out together for a drink. The religious Jewish Israeli women who spent a day with Palestinians in Budapest en route home to the shock and surprise of their spouses (who had remained in Israel and were not on the program). And endless other examples — all of which illustrate the broadening of those dramatis personae in that internal drama described by Mead.

This increase in perspectives or "internal voices" (Watkins 1990) is of course not the result solely of shared experience, or of collective action but of shared experience as refracted through shared reflection in the type of forums discussed earlier (*deconstruction* and *facilitation*). It is the ability to participate in a shared reflection, in slightly different terms of constructing a shared memory and so in essence in the coming to be — *in minora* — of, however temporary and contingent, a new form of conscience collective that, I would posit, leads to the type of transformed attitudes that so many participants describe.

Significant is the existence in CEDAR programs of the four conditions defined by Allport. We have already discussed the fulfillment of the second and third conditions (common goals and doing things together), through shared experience. The first condition (equality of status) is provided through the school rule noted earlier, that there is "no monopoly of suffering". Thus, no–one or one group has any sort

of "moral advantage" over another and, finally, rule four (institutional support by structures of authority) is provided by the CEDAR framework itself; local and international staff, care for the needs of each group member and so on. In addition to the above and to more fully understand the "field" in which CEDAR participants interact it is critical to note that: a) all their physical needs are taken care of (food, lodging, transportation), b) and in a totally equalitarian manner; c) all are equally subject to a benevolent authority (CEDAR and local staff) who preserve boundaries, provide for material needs and organize daily events; d) programs have many intentionally constituted "liminal spaces", beyond the program's formal structure that allow for the development of the type of communitas that Victor Turner analyzed so thoroughly; e) the program moves continually between more and less formally structured events, activities with different larger and smaller groups and so, a continual negotiation of boundaries at different levels (Turner 1974; 1995). All of these in addition to Allport's four conditions are critical to the construction of the sociological field within which CEDAR fellows interact, learn and experience.

In this context we would do well to recall that John Dewey (1991, p.109) famously claimed that "ideas are not genuine ideas unless they are tools in a reflective examination which tends to solve a problem." In other words, unless they are part of a "doing", and so of a set of activities so organized. Characteristic of such ideas in–the–doing are "a willingness to hold final selection in suspense [as well as] alertness, flexibility, curiosity." In contrast, "dogmatism, rigidity, prejudice, caprice, arising from routine, passion and flippancy are fatal" (Dewey 1991, pp. 105–106). Shared problem solving, the experience of "suspending final judgment "in the company of others is, I am claiming, a critical mechanism in the development of new terms of trust with the emergence of what may be termed a new community of practice. Not surprisingly the work of linguistic and cognitive anthropologists has shown that this is precisely the way learning — all real learning, or "learning for transfer" — occurs (Perkins and Salomon 1992).

Learning or the more common "teaching for transfer" involves the "deliberate mindful abstraction of skill or knowledge from one context for application in another […] [it] involves reflective thought in

abstracting from one context and seeking connections with others" (Perkins and Salomon 1988, p. 25). This, as educational theorists such as Jean Lave and Etienne Wenger (1991) have argued, can only be achieved in situations of "situated learning" as part of a developing community of practice.

We saw many examples of this in CEDAR programs which actually present model conditions of what Lave and Wenger call "legitimate peripheral participation", that is of emergent co–participatory "relations between newcomers and old timers, [involving] activities, identities, artifacts and communities of knowledge and practice" (Lave and Wenger 1991, p. 29). Learning then as social practice, as "increasing participation in communities of practice [which] concerns the whole person acting in the world" (Lave and Wenger 1991, p. 49).

A good example of this would be what happened in an Indonesian program in Kupang, West Timor some years ago when we were to meet the community of the Solar Mosque one Friday after prayers. When they came out to us in the tent in which we were waiting they kindly invited us all inside the mosque with the exception of menstruating women. Immediately the group had a problem as one of our members was menstruating and we were not going to leave her alone. (She later told me that she could not believe she made this knowledge public but that is another matter). The group debated what to do as leaving her alone would violate our own principles of solidarity not to mention gender equality and we were in no position nor was it ethical to try to convince the Islamic community of our own moral imperatives. In the end the group came up with a brilliant solution based not on ideology but something much more pragmatic. We (under the direction of the mosque members) learned that the official perimeter of the mosque did not include a circular area on its edges where the few short steps leading up to the veranda were situated. It was possible to sit there in a circle with the woman in question on the side of the circle that was outside the mosque perimeter. She was surrounded by others, some also on that part of the circle, and some within the mosque perimeter. Thus we were all able to be together with the Islamic congregation, share some sweets, some tea and many stories — which was the object of the visit.

Here then an enlargement of the imagination, an eschewal of ideological or religious "certainties" and received opinions as a community of practice attempts to solve a concrete problem of joint action. Allport's conditions of common goals, joint doing, and the equality of participants were all critical components in the success of this venture as was the gradual integration of diverse CEDAR fellows into the community of practice that defines all CEDAR programs. It was as well a perfect example of the mobilization and use of "knowledge for" rather than "knowledge of" in relations between communities. That is to say, what the group saw as relevant knowledge to deal with the challenge at hand — how to sit together and share time, food and thoughts with our hosts — was not divergent attitudes towards women, purity/impurity and communal boundaries; but rather a pragmatic problem that had to be solved to allow us to be together. What was mobilized to solve the problem was not ideology, religion, politics, or gender assumptions — but a pragmatic use of "knowledge for" that had been stressed throughout the program in earlier, more abstract learning environments.

Learning and so ultimately any transformation of values and thus social change — we are coming to realize — is a very sophisticated form of social cooperation, or rather "co–participation". It is not so much discrete forms of cognitive processes or conceptual structures but more the specific forms of social engagement which provide the conditions for learning. Learning is a specific type of social practice — that is, an activity that we do with others and in the CEDAR context, this learning is transformative.

Indeed, John Dewey (1980, p. 106) has taught us that "what counts is what we do, not what we receive." As he explains, actively engaging, as opposed to passively receiving, the world forces us outside of ourselves and permits the emergence of "true meanings." This is the real significance of our personal experience of difference: shared practice provides an engagement with — and hence the possibility of understanding and so incorporating — the immediacy of an other's existence, (including that which cannot be said, described, or defined but only pointed to and acknowledged). Only through direct experience can we recover the original "innocence of the eye," in Dewey's phrase, and so begin to get some sense of the "language", that is, of what would

be lost in translation, of alter's world. I believe that this is what Lave and Wenger (1991, p.53) mean when they say that: "Learning thus implies becoming a different person with respect to the possibilities enabled by these system of relations."

Shared experience almost always forces us to bracket out, to hold in abeyance certain aspects of what we think we already know. It mediates knowledge, as the abstract and general is called into question by the experience of the particular and concrete. Shared experience, or "co–participation" thus "dissolves dichotomies between cerebral and embodied activity between contemplation and involvement, between abstraction and experience: persons, actions and the world are implicated in all thought, speech, knowing and learning" (Dewey 1980, p. 52). This has the potential to create new possibilities; new frames of understanding and so the possibility of new types of mutuality. Put slightly differently, by subjecting our abstract (knowledge) to the test of the particular (experience), we are often forced to reformulate our abstractions. In so doing we grow as individuals and as communities.

Such a process, the vetting of received social knowledge (the confidences bequeathed me by my groups of belonging) with my own personal experience is almost always difficult, painful and causes no small degree of discomfort. To be willing to abide with this discomfort, to suffer the challenge to our taken for granted assumptions to live, in Dewey's terms with a "suspension of judgement": implies no small degree of tolerance; of willingness to abide in discomfort and cognitive dissonance. However challenging we must nevertheless bring such tolerance into our social consciousness.

3.4. *Importance of group*

Given what we now know, we may finally be in a position to hazard a "theory" of what actually happens to the different components of consciousness and so delineate the process of changing perspectives that group participants undergo.

By expanding our personal memories through the experiences of the program we construct what may be termed an (admittedly temporary)

and "subjunctive" conscience collective of shared collective representations. These shared collective representations are essentially new forms of knowledge that correlate with a new sense of belonging or solidarity of all school participants (also of a subjunctive nature, given the eventual return of all participants to their own worlds beyond the program). Critically though and through our shared reflection on these experiences we create the possibility of significantly expanding the voices or actors of the generalized other. These are of course precisely the conditions that Kurt Lewin isolated 75 years ago as essential to the development of new values, which are for him always of necessity, linked to a new sense of belonging (similar in a sense to Mead's "higher sort of community") (Lewin 1948, pp. 56–69; Mead 1934, p. 167).

This in turn allows us — at the best of times — to bracket out our existing received opinions, memories and even the collective orientations of the particular groups we already belong to (what Durkheim would have termed our conscience collective). In this manner we may learn to distance ourselves from such memories, opinions and orientations; at very least to temporarily subject them to some mental inquiry from a position outside their every–day strong affective pull and so perhaps even judge them with new understandings, insights and sympathies. So yes, (with a bow to Mead) the use of our reason is necessary to this process, but itself rests on a much more complicated set of variables; including shared experiences — founded in shared purpose and share action — shared reflection of these experiences as part of an iterated process worked through with an equal and very diverse group of others. Together these lead to a change in cognitive structure. In Lewin's (1948, p. 74) terms "Whenever we speak of a change in meaning, a change in cognitive structure has occurred. New connections or separations, differentiations, or de–differentiations of psychological areas of have taken place." To return to our example above the very act of solving the mosque conundrum together without involving ideological pre–suppositions (those elements of our collective representations) provides us with a place from which we may be able to critique those very representations.

The result I submit is the very enlargement of personality through conflict and opposition that Mead discussed, and which was quoted above.

This is a process not without internal tensions and discomfort and we have seen clear evidence of this in our programs; about nine or ten days in, the discomfort of many participants becomes palatable and can take many different forms as a resolution of the discomfort is sought. Though in some cases these resolutions tend to track Bion's (1959) "basic assumptions" orientations of group dynamics: dependency, fight–flight, and pairing; the conscious cognitive and articulated resolution of the discomfort is in the form of that enlarged personality open to new value assessments that Mead, Allport and Lewin (in their different ways) all discuss and which has always been our primary interest (Hirschman 1970)[5].

We know this not only through the evaluations submitted by the fellows after every program, but also through a longitudinal study of programs carried out by an external evaluation firm nine years ago[6]. Of equal if not greater importance is just how many former fellows have taken upon themselves the task of organizing schools in their own countries on a continuing basis (see footnotes 3 and 4). Given the fact that the work of school planning, organization and execution, all of which are very intense and time consuming, are done on a totally volunteer basis (no one is paid for CEDAR work, on either local nor international levels) and scores of folk have taken this up in addition to their everyday work and family commitments this fact alone stands out as a salient indicator of the effects of the program in facilitating social change (Bennis and Shepard 1956; Agazarian and Peters 1981)[7].

(5) It is a matter of some interest just how much Bion's "basic assumptions" theories of small group dynamics overlap with Albert O. Hirschman's theories of macro groupings.

(6) Results and findings from the survey on the Influence of the International Summer School on Religion and Public Life (ISSRPL) prepared by Helix Learning Partners for Communities Engaging with Difference and Religion (CEDAR) March 2014 and filed in the organizational archives.

(7) That the different CEDAR groups go through the usual processes of group dynamics is a forgone conclusion. Thus, for example, the moves described by such psychologists as W.G. Bennis and H.A. Shepard (1956) or Y. Agazarian and R. Peters (1981), are applicable to CEDAR groups as to others. The successful emergence of independent and unified group relations whose members are capable of articulating and working towards a shared goal is an aspect of positive group relations *tout court*, which of course does not mean it always occurs. Not in CEDAR groups and not in others. In many ways and though Kurt Lewin sought an understanding of group relations not predicated on psychoanalytic theories; the emergence of successful group relations is — we would assume — what provides that very sense of belonging and membership through which new value orientations may take root. It is however not the direct cause of origin of these value orientations. Thus, for CEDAR programming group relations are the background, providing the

Program organizers have always recognized that learning to live with discomfort is a central part of the program experience; that discomfort is a necessary component of changing value orientations and so the expansion of personality and self–consciousness. It may well be a skill that we will need to call on more and more throughout our lives as demographic change and movements of populations continually challenge our taken–for–granted assumptions of the world and its inhabitants. Increasingly the experience of difference with its attendant discomfort is not one we will have the liberty to shy away from. And in fact, we should recall that discomfort is felt at some point or another in almost all learning experiences: how often did we fall before we learned to walk, how often did we fail to catch the ball thrown to us, or, as children, find endless mistakes in our arithmetic homework?

It is certainly true that none of us have the capacity to remake ourselves, that is to remake either our individual or collective conscience. Nor are we advocating for such. But what is possible however is to learn to exert some form of partial control or at very least awareness of processes usually hidden from consciousness — a necessary first step towards expanding its limits. This is what learning involves, and discomfort is, as we have seen, a necessary part of this process.

Conclusion

Recently, there has been a renewed interest in anthropology with the existence of value pluralism and value change (Laidlaw 2023)[8]. The above study seeks to make a modest contribution to this literature

interpersonal dynamics where the emergence of new orientations and value commitments take place. Our interest however lies not in group processes per se and certainly not in group psychotherapy but in the change of attitudes and values that participation in the program brings about. While the group–solidarity formed in the program is temporary and as we termed above "subjunctive", indicating a could be reality; its ability to effect and change value orientations beyond the time spent together in the group is result of its effect on the different elements of consciousness, to which we have devoted much more attention. Group dynamics is just one element of a broader set of factors which we have attempted to present here.

(8) Examples of this interest would include the *Cologne University Conference on Value Pluralism and Moral Change*, Cologne, March 2-5, 2022 as well as the *Cambridge University Conference on Ethics and Social Change: Economy, Religion, and Moral Transformation*, September 6-9, 2022.

through understanding the dynamics of one small scale, now more than two–decade old project of experiential pedagogy, focused on learning to live with difference. To be sure it is not possible to enter into the black box of individual consciousness and pinpoint the moment or even be sure of the processes, of value change and reorientation.

For all that, the logic of the above inquiry has been that of inductive reasoning, arguing from empirical, observable phenomena until we hit that "black box of consciousness" and then making use, almost as metaphors, of the ideas and concepts of some of the founders of sociology and social psychology to understand what we have observed.

"Without theories" Kurt Lewin (1951, p. 241) reminded us many years ago "it is impossible to proceed beyond the mere collection and description of facts which have no predictive value. It is impossible to handle problematic properties behind the surface of the directly observable phenotypical properties." The use of a theoretical apparatus or theoretical concepts does not itself condemn one to a deductive approach to reasoning. Concepts are simply the tools of thought, and it is in this manner that they have been employed here. The goal of this paper has been simply to describe the social phenomena observed over years of CEDAR program and attempt to understand how the program has achieved the results it has; all in the hope that with the correct conditions or "field" these results can be duplicated and employed in other settings, by other actors, with similar results.

This study thus presents no grand theory or foundation for deductive reasoning from established postulates and principles down to the level of phenomena. Rather, we have progressed from description (in the first half of this paper) to a theoretical understanding or interpretation of what was described (via theories of Durkheim and Mead) to an attempt (via Allport and Lewin) at understanding precisely those "dynamic properties" of the program that have made change possible.

Over the decades of CEDAR programs we believe we have developed a usable and transferrable set of pedagogic practices, predicated on shared experience and so shared purpose, that have been effective in many different countries and with many different populations. In the past we have written about the mechanics of the program, here

I present a conceptual approach to why and how it has been successful. We can only hope others find our approach useful.

Acknowledgements

I would like to thank David Montgomery, John Holmwood, Nissim Mizrachi, Kineret Sadeh, Shlomo Fischer and Erica Weiss for their careful read and very helpful comments on earlier versions of this paper.

Bibliographic references

Agazarian Y.M. and R. Peters (1981) *The Visible and Invisible Group: Two Perspectives on Group Psychotherapy and Group Processes*. Routledge, London. and Kegan Paul.

Allport G.W. (1954) *The Nature of Prejudice*, Doubleday Anchor, New York.

Bennis W.G. and H.A. Shepard (1956) *A Theory of Group Development*, "Human Relations", 9(4): 415–437.

Bion W.R. (1959/1969) *Experiences in Groups*, Taylor&Francis, London.

Brewer M. B. and N. Miller (eds.) (1984) *Groups in Contact: The Psychology of Desegregation*, Academic Press, Cambridge (MA).

Cooper Harriss M. (2016) *Preacherly Texts: Zora Neale Hurston and the Homiletics of Literature*, "Journal of Africana Religions", 4(2): 278–290. https://doi.org/10.5325/jafrireli.4.2.0278

Dewey J. (1936) *Experience and Nature*, Dover Books, Garden City (NY).

——. (1980). *Art as Experience*, Penguin, London.

——. (1991) *How we think*, Prometheus Books, Amherst (NY).

Dovidio J.F., A. Love, F.M. H. Schellhaas and M. Hewstone (2017) *Reducing Intergroup Bias through Intergroup Contact: Twenty Years of Progress and Future Directions*, "Group Processes & Intergroup Relations", 20(5): 606–620. https://doi.org/10.1177/1368430217712052

Durkheim E. (1893/1984) *Division of Labor in Society*, Free Press, New York.

——. (1897/1951) *Suicide*, Free Press, New York.

——. (1912) *Elementary Forms of Religious Life*, Routledge and Kegan, London.

——. (1974) *Sociology and Philosophy*, Free Press, New York.

Gaertner S.L., J.F. Dovidio, P.A. Anastasio, B.A. Bachman and M.C. Rust (1993) *The Common Ingroup Identity Model: Recategorization and the Reduction of Intergroup Bias*, "European Review of Social Psychology", 4(1): 1–26. DOI: 10.1080/14792779343000004

Helix Learning (2014) Results and Findings from the Survey on the Influence of the International Summer School on Religion and Public Life (ISSRPL)

Hirschman A.O. (1970) *Exit, Voice, and Loyalty*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Johnston L. and M. Hewstone (1992) *Cognitive Models of Stereotype Change. 3. Subtyping and the Perceived Typicality of Disconfirming Group Members*, "Journal of Experimental Social Psychology", 28(4): 360–386. https://doi.org/10.1016/0022-1031(92)90051-K

Laidlaw J. (ed.) (2023) *The Cambridge Handbook for the Anthropology of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lave J. and E. Wenger (1991) *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lewin K. (1948) "Conduct, Knowledge and the Acceptance of New Values", in G.W. Lewin (ed.), *Resolving Social Conflict*, Harper and Row, NewYork, 56–69.

——. (1951) *Field Theory in Social Science*, Harper and Row, NewYork.

Lyotard J.F. (1986) *The Post–modern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester.

Mead G.H. (1913) *The Social Self*, "Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", 10(14): 374–380. https://doi.org/10.2307/2012910.

——. (1934) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Vol. 1), University of Chicago Press, Chicago.

——. (1936) *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago.

Montgomery D.W. (2021) *Building Pluralism in Central Asia: Outlining an Experiential Approach in Kyrgyzstan*, "The Review of Faith & International Affairs", 19(4): 98–110. https://doi.org/10.1080/15570274.2021.1989823

——., R. Wasserfall, A. Seligman (2022) "Learning to Live with Difference: How CEDAR Takes Anthropology out of the Classroom and into the World", in T. Redding and C. Cheney (eds.), *Profiles of Anthropological Praxis: An International Case Book*, Berghahn Books, Oxford, 213–224.

——., A.B. Seligman, and R.R. Wasserfall (2022) *Belajar untuk hidup dengan perbedaan bagaimana CEDAR membawa antropologi keluar dari ruang kelas dan masuk ke dunia*, "Kritis", XXXI(2), 80–92. https://doi.org/10.24246/kritis.v31i2p80-92

Paluck E.L., S.A. Green, and D.P. Green (2018) *The Contact Hypothesis Re–evaluated*, "Behavioural Public Policy", 3(2): 129–158. doi:10.1017/bpp.2018.25

Perkins D.N. and G. Salomon (1988) *Teaching for Transfer*, "Education Leadership", 46(1): 22–32.

——., and G. Salomon (1992) "Transfer of Learning", in T. Husén and T.N. Postlethwaite (eds.), *The International Encyclopedia of Education*, Pergamon Press, Oxford, 425–441.

Pettigrew T.F. and L.R. Tropp (2006) *A Meta–analytic Test of Intergroup Contact Theory*, "Journal of Personality and Social Psychology", 90(5): 751–783. https://doi.org/10.1037/0022-3514.90.5.751

——. (2021) *Advancing Intergroup Contact Theory: Comments on the Issue's Articles*, "Journal of Social Issues", 77: 258–273. https://doi.org/10.1111/josi.12423

——., L.R. Tropp, U. Wagner and O. Christ (2011) *Recent Advances in Intergroup Contact Theory*, "International Journal of Intercultural Relations", 35(3): 271–280. https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2011.03.001

Sandel M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Seligman A.B. (2015) *Intercultural Exchange for Mutual Trust* (in Japanese), "Annual Review of the Japanese Society for Intercultural Studies", 13: 2–25.

——. (2018) "Living with Difference: Towards a New CEDAR Program in East Asian Borders" (in Japanese), in I. Masako (ed.) *Connecting, Creating and Crossing: Towards an Alternative Tourism in Yamaguchi*, Yamaguchi Prefectural University, Yamaguchi, 425–441.

——. (2021) *Human Rights, Belonging and the Challenge of Difference*, "Philosophy and Social Criticism", 47(4), 426–439. https://doi.org/10.1177/0191453721990697

——. (2021). לחיות עם שינו (Hebrew), "Alpayim Ve'Od: Rethinking Culture in Israel", 3: 96–113.

——. (2023) *Towards a Phenomenology of Difference and Belonging*, "Études Phénoménologiques – Phenomenological Studies", 7: 225–257. DOI: 10.2143/EPH.7.0.3291062

——. R.R. Wasserfall and D.W. Montgomery (2015) *Living with Difference: How to Build Community in a Divided World*, University of California Press, Oakland (CA).

——., and D.W. Montgomery (2019) *The Tragedy of Human Rights: Liberalism and the Loss of Belonging*, "Society", 56(3): 203–209 (translations into Japanese and Bulgarian). https://doi.org/10.1007/s12115-019-00356-7

Taylor C. (1992) *The Ethics of Authenticity*, Oxford University Press, Oxford.

——. (2007) *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard.

Turner V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca (NY).

——. (1995) *The Ritual Process: Structure and Anti–structure*, Aldine de Gruyter, New Jersey.

Walzer M. (1984) *Liberalism and the Art of Separation*, "Political Theory", 12(3): 315–330. https://doi.org/10.1177/0090591784012003001

——. (1990) *The Communitarian Critique of Liberalism*, "Political Theory", 18(1): 6–23. https://doi.org/10.1177/0090591790018001002

Wasserfall R. (2017) *Le CEDAR (Communities Engaging Difference and Religion): Une méthodologie pour un vécu dans la difference. L'inconfort social comme source de connaissance*, "Plurielle", 20: 105–117.

Watkins M. (1990) *Invisible Guests: The Development of Imaginal Dialogues*, Sigo Press, United States/South Africa.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/97912218290903
pp. 67-76 (novembre 2026)

ENGAGING WITH THE AMBIGUITY OF DIVERSITY: A SPATIAL READING

Valeria Fabretti

Abstract: This commentary engages with Adam Seligman's analysis of small–scale social change by foregrounding the spatial dimension of interaction. It focuses in particular on the ambiguity of diversity and the forms of unease it generates, approaching these dynamics from a spatial perspective. It examines how contemporary urban planning often seeks to eliminate discomfort through controlled, predictable environments, including multi–faith spaces designed to neutralise difference through minimalism and "empty" configurations. Such approaches risk reproducing avoidance and mistrust. In contrast, the paper explores the transformative potential of open, shared, and dynamically negotiated spaces, where ambiguity is not suppressed but experienced. Through examples of shared religious sites, it shows how spatial arrangements can mediate encounters with otherness, enabling processes of adaptation, decentring, and coexistence in diverse urban contexts.

Il contributo si confronta con l'analisi di Adam Seligman sul cambiamento sociale su piccola scala, concentrandosi in particolare sull'ambiguità della diversità e sulle forme di disagio che essa genera, mettendo in primo piano una prospettiva spaziale. Esamina come la pianificazione urbana contemporanea tenda spesso a eliminare forme di ambiguità attraverso ambienti controllati e prevedibili; un trend che investe persino ambienti simbolicamente densi come gli spazi multi–religiosi, spesso progettati per neutralizzare la differenza mediante configurazioni minimaliste e "vuote". Tali approcci rischiano di riprodurre dinamiche di evitamento e sfiducia. Il contributo evidenzia il potenziale trasformativo riconducibile invece agli spazi aperti, condivisi e dinamicamente negoziati, in cui l'ambiguità non viene soppressa ma vissuta. Si suggerisce come le configurazioni spaziali possano mediare l'incontro con l'alterità, favorendo processi di adattamento, decentramento e convivenza in contesti urbani diversificati.

Keywords: Diversity, Ambiguity, Space, Design, Sharing

Parole chiave: Diversità, Ambiguità, Spazio, Design, Condivisione

In a recent interview, the sociologist Randall Collins, while discussing the role of interaction rituals in our increasingly digitalised world, emphasises their dynamic relationship with social orders. Far from simply implying that "society does not exist" but is instead unconsciously constructed through everyday interaction, as suggested by a radical ethnomethodology, microsociology shows that situational interactions can indeed make a substantial difference in shaping or transforming macro–structures. It thus serves as a kind of X–ray vision, allowing us to trace the networks that constitute what we call "society."(1)

Taking as its starting point the motto "Everything is Personal; nothing is Individual," Adam Seligman's essay, *The Collective, Consciousness and the Person: An Inquiry into the Dynamics of Small–scale Social Change* (in this issue of the Journal), addresses face–to–face interactions fully engaging with issues concerning the collective dimension and the fabric of societal life. In deep continuity with his rich scholarly legacy, Seligman's analysis invites us to shed light on the social tools that we — as modern individuals and societies — seem to have discarded: paradoxically, precisely those most crucial for addressing thoroughly modern challenges, such as diversity. In sum, underlying the CEDAR project, of which Seligman provides a valuable discussion, is the acknowledgment that making coexistence depend on forms of mutual understanding that precede concrete encounter is not fully effective when tested in the context of dealing with deep difference: that is, individuals and groups whose convictions and practices we do not agree with, or even find offensive. Seligman particularly highlights how CEDAR, bringing together participants from different communities of belonging, explicitly addresses the inner ambiguity of diversity, which cannot be fully accommodated through abstract understanding alone, but instead requires confrontation within shared experiences. It is the experiential terrain, as a rich intellectual tradition has shown — from foundational figures in pedagogical theory such as John Dewey, Lev Vygotsky, and Erik Erikson, to more recent work in intercultural education and postcolonial theory — that provides fertile ground for learning and transformation. It is precisely in states of unease — in not

(1) See *The Future of Interaction Rituals: An Interview with Randall Collins*, available at https://link.springer.com/article/10.1007/s11186-024-09587-y.

feeling entirely comfortable, in perceiving dissonance with one's own point of view or habits — that the potential for knowledge and tolerance emerges.

My commentary seeks to contribute to this reflection building on the assumption that social expressions are always intertwined with spatial forms. Indeed, space plays a central role in Seligman's reconstruction of key episodes within the CEDAR project and the dilemmatic experiences faced by its participants. However, a more explicit reintroduction of this category into the discourse offers an opportunity to re–examine the dynamics through which CEDAR operates and, particularly, to further explore the hypothesis that learning positive forms of coexistence necessarily involves experiencing discomfort, wherein one's references are placed in perspective by the disruptive impact of otherness. The physical spaces we inhabit — being intrinsically symbolic and socially implicative (Bartmanski *et al.* 2024) — not only mirror but also impress upon collective life specific conceptions and modes of coexistence among diverse individuals and groups. In this sense, space potentially contributes to the pedagogic force implied by experiencing decentering and to build a reflexive Self[2]. As I will briefly argue in the following paragraphs, just as current top–down planning strategies often reflect attempts to numb the ambiguity inherent in diversity, more participatory and grassroots approaches to managing spaces can, conversely, generate uncomfortable situations with the potential to teach their inhabitants to grapple with that very ambiguity.

1. Getting rid of unease in intentional spatial design

Significantly, the avoidance of ambiguity has become an imperative in contemporary discourses on urban development, to the point that the field is increasingly portrayed as a convergent set of strategies aimed at removing unease from spatial environments. As early as the 1970s, urban thinkers such as Jane Jacobs and Richard Sennett were already denouncing a trend in large–scale urban planning — both in Western cities and their Eastern counterparts inspired by the same models

(2) In this regard, I refer to the notion of self–cultivation discussed by Rosati (2009).

— toward the over–determination of space (Sennett 1970, 2019). More recently, scholars have delved into what Nigel Thrift (2004) terms the "urban technological unconscious": a system of devices and designs that render cities predictable and manageable, ensuring that events unfold as expected — regularly, safely, and without surprise. In contemporary comfort–oriented urban planning, the focus of environmental measurement and management has shifted to the inferential subtleties of urban life and to what sociologist Erving Goffman (1963) described as the micro–foundations of social order: habits, customs, tacit negotiations, mutual expectations, and adaptations between moments of ease and moments of alarm (Brighenti and Pavoni 2021, 2022). This dynamic can be interpreted in light of a deeper historical trend, wherein social life becomes increasingly enclosed within a network of technological, normative, emotional, and physical boundaries (*ibid.*). Consequently, everyday life is shaped within safe, commodified, entertaining, and affectively curated spaces, where anything too intense or excessive is pushed out or suppressed (*ibid.*). While these trends in urban planning are clearly rooted in capitalist interests tied to innovation and control, they also reflect a deeper cultural trait tied precisely to otherness: a generalized invitation to distrust, which subtly exploits an overlap of unease and unsafety. In a word, a sort of urban misanthropy (Thrift 2005).

In this scenario, a heterogeneous set of places tends to become uniform, somehow mirroring a sense of "placelessness" (Augé 2008) in their aesthetics: not only commercial spaces, such as restaurants and cafés, but also places of aggregation and of high significance.

Among these, it is worth mentioning the case of multi–religious and spiritual spaces — variously referred to as "multi–faith spaces," "rooms for silence," "prayer rooms," and so on — which are increasingly being established within a range of secular institutions, such as airports, hospitals, and university campuses. These spaces, which have proliferated across different parts of the world (Crompton and Hewson 2016), are often the result of intentional, top–down initiatives promoted by religious institutions or public authorities (Burchardt and Giorda 2021). They are specifically conceived to accommodate the religious and spiritual needs of individuals and groups with diverse beliefs and

affiliations. In this sense, these rooms have been interpreted as a significant development in the ways religious diversity is accommodated and expressed within urban and institutional contexts, and within the framework of the so–called interfaith paradigm (Bobrowicz 2018). However, when examining their most common spatial configuration, these rooms reveal a disposition akin to the domestication of ambiguity sketched above as a key feature of contemporary urban planning. They are typically entirely interior, nearly or even completely empty, featuring at most a few carpets for Muslim prayer, chairs, and occasionally candles; sometimes an ablution area is added adjacent to a restroom. In most of their implementations, the preference for "emptiness" over "fullness" recurs. This is particularly notable given that few religious traditions entirely renounce ornamentation and material symbolism. Beyond the possible limits in financial investment that institutions are often willing or able to devote to these projects, the reasons for such spatial choices must be understood, in light of broader trends in urban planning and as field research suggests, as stemming from the intention to avoid any potential conflicts of use — conflicts that might compromise their function as shared spiritual environments for people of different faiths, as well as for those with no strong religious affiliation who may use them for quiet reflection or silence (Díez de Velasco 2014). As Andrew Crompton (2013) observes in his extended study, particularly in Anglo–American contexts, such "negative design", characterised by absence and minimalism, often stems from the imperative to prevent the space from becoming meaningful in an inappropriate way. Similarly, Eric Salitsky (2020, p. 4), during his 2019 research trip documenting multi–faith worship spaces across the United States and Europe, noted that the recurring fear of offending any sensibility "ends up accommodating the whims of overly irritable individuals over those interested in compromise and inclusion."

It is not far–fetched to see the spatial configurations of multi–religious spaces and dominant ideas of spatial experience in urban environments as interconnected. In both cases, what is at stake is how difference is spatialised, and whether this process can challenge — or merely reproduce — existing forms of detachment, avoidance, and mistrust. Urban stylistic patterns reflect attempts to minimise the challenge that

diversity, with its inherent ambiguity, represents. In the case of multi–religious rooms, the numbing of the unease associated with social diversity also intersects with the specific interpretation that has characterised Western secularisation, resulting in a "false" neutrality that resembles a distinctly Christian understanding of space and religion.

2. The transformative potential of open and shared places

Being not only intentionally planned but also constantly symbolically signified and bodily perceived — and thus (re)produced — by its inhabitants and users (Lefebvre 1991), space enables transformative experiences and the formation of renewed collective representations. Spatial configurations, while they can constrain such processes, can also actively solicit individuals' ongoing interpretation of performative actions and their mutual adjustments. Drawing on the extensive body of scholarship that, since the early 1990s, has applied a spatial lens to the study of religion (Chidester and Linenthal 1995; Hervieu–Léger 2002; Knott 2005; Obadia 2015), in recent decades a multiplicity of studies has examined *shared religious spaces* and their cultural and social implications (Albera *et al.* 2022; Burchardt and Giorda 2021). From places of worship cohabited by different religious groups to multifunctional spaces (e.g. theatres or museums that incorporate sacred activities within a secular framework), as well as multi–religious pilgrimages, celebrations, and festivals (Bramadat *et al.* 2021), experiences of plural appropriation of urban space recur. While contested and tense forms of negotiation over shared religious sites have been widely documented (Hayden 2022), spatial perspectives also draw attention to the spontaneous negotiation of meanings and the reciprocal adaptations between religious groups, mediated by spatial, material, and sensory arrangements (Burchardt and Giorda 2021).

A case in point is precisely the devotional shrine in Macedonia, used by Orthodox Christians and various Muslim denominations to celebrate the birth of their respective saints, St. George and H'd'r Baba, which was a subject of discussion within the CEDAR project. In Elizabeta Koneska's documentary, *Peace for All*, a video ethnography that reports

the activities at the shared shrine on St. George's Day, it is stressed how the sharing of spaces contributes resources to interreligious peacebuilding that dialogue would be incapable of producing (Koneska 2009). In this regard, the discomfort provoked by the *mixité* of users and religious purposes — what some of the participants in the CEDAR project, after watching the documentary, initially perceived as outrageous and sacrilegious — is, in fact, accommodated in the dense relationship of believers with the site. As the documentary shows, the layout is constantly adjusted depending on how different groups use the space — icons are changed, and rugs are added or removed — while several practices — such as the exchange of coloured eggs and the passing of rosaries through the shrine — are shared across religious traditions.

With reference to Richard Sennett's idea of open city, in other contributions (Fabretti 2024) I suggested that the more shared spaces are left as dynamic, incomplete, and open to changing configurations, arrangements, and functions, the more they can encourage diverse inhabitants to engage in challenging forms of contact, requiring attention to others' agency, self–regulation, and self–decentring. A key element in this process is, as Seligman notes, the relationship with boundaries. Recalling Victor Turner, he reminds us that boundaries are inherently ambiguous and uncomfortable, and that their transformative potential lies precisely in this ambiguity. I would add that this operates not only at the level of conceptual categories, but also through physical and atmospheric lines. For space to become an effective medium for learning how to engage with difference, sharing should not imply any fusion or dilution of ambiguity in the name of a supposed neutrality; rather, it should allow for a flexible management of thresholds, which is only possible if traces of the material and symbolic expressions of diversity are preserved.

From this perspective, even the intentionally negative design of a prayer room within a hospital or university campus can be challenged and reshaped through lived, daily practices. Close observation may reveal such spaces becoming dynamic arenas, in which individuals and groups engage with institutional orders and logics, continuously adjusting setting and negotiating between secular and religious symbolisms.

3. Conclusions

This commentary has sought to propose a spatial interpretation of the transformative potential inherent in the ambiguity of diversity. The flexibility required to challenge exclusionary categories can be sustained by physical and sensory stimuli that emerge in our being–in–the–space. Cities offer fertile training grounds for tolerance precisely where the difficulty of being together is not erased, but symbolically and physically emplaced, and where it becomes possible to be engaged with it.

While planning, architecture, and design can play an important role by shaping spaces that acknowledge and work through the discomfort of diversity with flexibility and creativity, sociological research can help shed light on the specific, spatially mediated dynamics of interaction that enable coexistence. For its part, sociology must also acknowledge — as Seligman notes — the challenge of generalisation and social change, particularly in the present context of intensified cultural and political polarisation, conflict, and declining trust. Recalling Collins' legacy, one might argue that these phenomena, which manifest at the macro level, are essentially made of the same substance as those observable at the micro level; the difference lies in the theorist's perspective, that is, in the degree to which the image is magnified through the microscope. If so, the value of investigating interaction in relation to social change lies not only in identifying the conditions under which the effects of intergroup contact can extend beyond the individuals involved, but also in the possibility of revealing aspects of social life that may operate at larger scales. The challenge for researchers studying shared social spaces is therefore to identify their relevant spatial dimensions.

Bibliographic references

Albera D., S. Kuehn and M. Pénicaud (2022) *Religious Sharing, Mixing, and Crossing in the Wider Mediterranean*, "Religiographies", 1: 14–21.

Augé M. (2008) *Non–Places: An Introduction to Supermodernity*, Verso, London.

Bartmanski D., H. Füller, J. Hoerning and G. Weidenhaus (eds.) (2024) *Considering Space. A Critical Concept for the Social Sciences*, Routledge, London.

Bobrowicz R. (2018) *Multi–Faith Spaces Uncover Secular Premises Behind the MultiFaith Paradigm*, "Religions", 9: 37.

Bramadat P., M. Griera, M. Burchardt and J. Martínez–Ariño (eds.) (2021) *Urban Religious Events: Public Spirituality in Contested Spaces*, Bloomsbury, London/New York.

Brighenti A.M. and A. Pavoni (2022) *Goffman Back in Town. On New Relations in Public*, "Etnografia e ricerca qualitativa", 1: 93–114.

Burchardt M. and M.C. Giorda (eds.) (2021) *Geography of Encounters: The Making and Unmaking Spaces*, Palgrave, Cham.

Chidester D. and E. Linenthal (1995) *American Sacred Spaces*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Crompton A. (2013) *The Architecture of Multifaith Spaces: God Leaves the Building*, "The Journal of Architecture", 18: 474–96.

——. and Hewson (2016), INTEGRARE

Díez de Velasco F. (2014) *Multi–belief/Multi–faith Spaces: Theoretical Proposals for a Neutral and Operational Design*, RECODE Working Paper Series, 29.

Fabretti V. (2024) *Room for Otherness. Body, Space and Materiality in the Investigation of Respect in Multi–religious Cities*, "Annali di Studi Religiosi", 25: 49–66.

Goffman E. (1963) *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, Free Press, New York.

Hayden R. (2022) "Shared Space, or Mixed?", in J. Halgren Kilde (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Space* (Online) Oxford Academic, 21 June 2022.

Hervieu–Léger D. (2002) *Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity*, "International Journal of Urban and Regional Research", 26(1): 99–105.

Knott, K. (2005) *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Equinox, London.

Koneska E. (2009) "Shared Shrines in Macedonia," in R. Jankuloski and E. Koneska (eds.), *Shared Shrines*, Skopje: Macedonian Centre for Photography, Skopje, 14–21.

Lefebvre H. (1991) *The Production of Space,* Blackwell, Oxford.

Obadia L. (2015) *Spatial Turn, Beyond Geography: A New Agenda for Sciences of Religion?*, "International Review of Sociology", 25: 200–217.

Rosati M. (2009) *Ritual and the Sacred*, Ashgate, Farnham.

Salitsky E. (2020) *Exploring the Global Phenomenon of Multifaith Spaces*, Webinar delivered at Center for Architecture, Wednesday, 5/13/2020. Available online: https://calendar.aiany.org/2020/04/23/webinar-leb-run-grant-lecture-exploring-multifaith-spaceswith-eric-salitsky/ (accessed on 25 February 2025).

Sennett R. (1970) *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Knopf, New York.

——. (2019) *Building and Dwelling. Ethics for the City*, Penguin Books, London.

Thrift N.J. (2004) *Remembering the Technological Unconscious by Foregrounding Knowledges of Position*, "Environment and Planning D: Society and Space", 22: 175–90.

——. (2005) *But Malice Aforethought: Cities and the Natural History of Hatred*, "Transactions of the Institute of British Geographers", 30(2): 133–150.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/97912218290904
pp. 77-86 (novembre 2026)

REFLECTION ON ADAM SELIGMAN'S ESSAY *THE COLLECTIVE, CONSCIOUSNESS AND THE PERSON: AN INQUIRY INTO THE DYNAMICS OF SMALL–SCALE SOCIAL CHANGE*

Debora Tonelli

Abstract: This article reflects on the CEDAR project presented by Adam Seligman and compares it with Pope Francis's Encyclical: both call for a reversal of values — that is, for recognizing as necessary and inescapable what often seems secondary or even inconvenient to us. Both the project and the Encyclical, in fact, put the ideal to the test of reality, and theory and ethics to the test of concrete experience, characterized by limits and non–negotiable elements. Nothing is so distant as to not concern us. The tacit and evident premise is that proximity to the "other" cannot be left to indifferent chance and must be addressed consciously, in order to develop strategies for learning to coexist with the other — that is, to be able to continue living without needing to erase the "other" or make them like us. The combination of cognitive, experiential, and affective aspects allows us to process the discomfort that may arise when encountering those "different" from us and helps trigger a process of reflection that will enable us to relate to them with greater serenity.

Questo contributo riflette sull'esperienza del progetto CEDAR presentato da Adam Seligman e lo confronta con l'Enciclica di Papa Francesco: entrambi invitano a un'inversione di valori, cioè a riconoscere come necessario e ineludibile qualcosa che spesso ci appare secondario e persino scomodo. Sia il progetto sia l'Enciclica, infatti, mettono l'ideale alla prova del reale, la teoria e l'etica alla prova dell'esperienza concreta, caratterizzata dal limite e da elementi non negoziabili. Nulla è così distante da non riguardarci. Il presupposto tacito ed evidente è che la prossimità con il "diverso" non possa essere lasciata nella dimensione della casualità indifferente e vada elaborata in modo cosciente, al fine di produrre strategie per imparare a coesistere con il diverso, cioè a poter continuare a vivere senza avere bisogno di annullare l'"altro" o di renderlo uguale a noi. La combinazione di aspetti cognitivi con quelli esperienziali e affettivi permette di elaborare il disagio che può insorgere nell'esperire il "diverso" da noi e contribuire a innescare un processo di riflessione che ci aiuterà relazionarci ad esso con maggiore serenità.

Keywords: Other, Discomfort, Pluralism, Narrative, Imagination

Parole chiave: Altro, Disagio, Pluralismo, Narrazione, Immaginazione

1. The Context and the Project

"Despite more than 120 years of liberal ideology, it is impossible to ignore that the morally autonomous individual of liberal ideology is a fiction. Social theorists such as Michael Walzer, Charles Taylor, and Michael Sandel, among others, have mounted persuasive critiques of this ideology of liberal selfhood, though this is not the place to review their arguments […] For our concern is not with political theory, moral philosophy, or macro–sociological analysis. Our concern is with understanding one aspect of what has transpired in a now more than 20–year–old project of bringing members of different religious, ethnic, and national groups, of different ages, different sexual orientations, and different political agendas together for two intensive weeks of programming." (Seligman, p. 2 in this issue)

Liberal ideology has grown alongside the drive toward globalization, marked by strong tensions and contradictions: on the one hand, the drive to expand one's economic, political, and military influence in ways once impossible, fostering, in recent decades, ever greater contact and interdependence with those who are physically distant from us and our culture. On the other, the need to increasingly demarcate and define spatial and identity–based boundaries. The rationality of choices dictated by interests has clashed with the deepest experiences of cultural, ethical, and religious identity. This encounter — often sudden and brutal — has highlighted the need to reconcile the rationality of motivations and interests with the lived experience that emerges from contact with a cultural, ethical, and religious environment that is not an extension of our own, but something entirely different and unexpected. After all, being closer and more interdependent does not yet mean being compatible, in harmony, and even less so being in a reciprocal relationship — not only in terms of the quality of the relationship (think, for example, of economic globalization, which has exacerbated the tension between the center and the peripheries, and the resulting

economic inequalities) but also regarding the ability to recognize the need to understand one another and the willingness to do so. Riding the wave of globalization does not yet mean encountering the "other," just as the marked demarcation of spatial and identity–based boundaries is not necessarily a form of rejection and closure toward the "other." The tension of an era that, for the first time, faces these challenges on a scale affecting the entire globe is countered by initiatives and projects of dialogue and solidarity aimed at rediscovering the possibility of coexistence with the "other" even when their values and choices differ from ours or even appear offensive to our values and choices.

The ultimate goal of these efforts is to find strategies for coexistence that realize the possibility of living together, going beyond the mere regulation of a forced and necessary cohabitation: a vision of the human family in which belonging to the same species is the ultimate criterion for being together and, as such, is capable of repositioning and delimiting other forms of belonging that stem from culture, religion, ethics, and, more generally, from choices that substantially contribute to shaping and characterizing one's identity, as well as one's horizon of meaning.

The project presented by Adam Seligman, *Communities Engaging with Difference and Religion* (CEDAR), is part of these efforts to explore the possibility of coexisting even with those who not only do not share our values and way of life, but whose own values and way of life may even be perceived as offensive to ours. The project, now in its twentieth year and having spanned several continents and communities, employs a variety of programs that encompass cognitive, experiential, and affective dimensions. All of this can be summarized as an exercise in individual and communal awareness through which the experience of discomfort in encountering diversity serves as the driving force behind the entire process, prompting a rethinking of one's own beliefs and knowledge (of oneself, of the "other," of the world).

There are numerous aspects of the project that deserve comment and further exploration, from the concept of embodiment to that of memory, from the role of individual and collective memory to that of knowledge, from the experience of difference to the creation of trust that predisposes us to reconsider what we thought we knew. The account of the

project and the challenges the participants have agreed to face is, in some respects, also a snapshot of an era and of the way in which the members of this group seek to inhabit it, taking on the challenge of making real what, in principle, seems to them right and preferable in order to create a better world and realize their vision of the human family. Nothing is so distant that it does not concern us. The tacit and evident premise is that proximity to the "other" cannot be left to the realm of indifferent chance but must be consciously processed. This is both to transform one's own knowledge and to rescue such diversity from the numerous forms of exploitation to which it is often subjected. Autonomy of judgment is not achieved exclusively through rational negotiation, but through the experience of a lived reality that directly engages us.

The type of community reconstructed within the working groups appears to consist of people with clear and strong convictions, whereas — at least in the Western world — radical values and choices seem to be downgraded to mere options among many possibilities; indeed, every ethical and religious conviction is transformed into a potential threat of radicalization or, at the very least, of excessive zeal.

The exercise in mindfulness that the project implements allows us to put the ideal to the test of reality, and theory and ethics to the test of concrete experience, characterized by limits and non–negotiable elements. The issue at stake is how to inhabit a space in which the defining elements of our identity and our moral horizon cannot aspire to a dominant position and must coexist on equal terms with others, accepting their constant fluctuation. A sort of suspended space in which what we have laboriously built as a stable pillar of our lives plays a relative role within the broader project of the human family. At stake is not only the possibility of realizing this shared goal with the other members of the project, but also of accepting the fact that our choices may not be accepted by others as a viable path toward the common goal, and that this transforms our knowledge of ourselves and our values. It is a radical and profound process, in which the emphasis is placed not on what we lose (ourselves? Our convictions? Our values?) but on the gain of knowledge: the broadening of our understanding of the world and of others — both cognitively and emotionally — and of ourselves, allowing us to coexist with difference without (or with less) discomfort.

The CEDAR project raises a number of fundamental questions that deserve careful consideration, such as: whether and how the experience of CEDAR group members can serve as a model for improving the quality of coexistence in contexts where religious and cultural pluralism undermine social harmony; how and to what extent imagination plays a role in making the experience of otherness encountered during the project meaningful; to what extent the choice to converge toward the same goal impacts the final result and weakens the possibility of transforming the project into a model that can be replicated externally, among strangers; whether the results achieved each time are ultimately limited in time and space to the people directly involved; whether embarking on the path taken in the project requires being preceded by appropriate educational pathways that prepare participants for the project's objectives; whether and how the narration of the experience of diversity impacts the process of processing individual and communal experiences.

A key element of the project is discomfort, an unpleasant sensation that triggers a process of awareness and aims to build a new inner structure. During the CEDAR project, discomfort can be welcomed and experienced within a protected context, both because it is functional to the project's realization and because participants share an understanding of its importance. However, the same experience of discomfort outside a protected context may not be as fruitful and, on the contrary, may expose individuals to exploitation and polarization that serve to create social and political conflicts. Discomfort can then become a permanent state in which individual and communal energies are directed toward survival rather than toward confronting painful questions that challenge their certainties. Outside the working group, the question then becomes how it is possible to inhabit discomfort if it becomes the indispensable context of existence and coexistence, and how to prevent it from transforming into social polarization. How is it possible to permanently inhabit this space of fluctuation, encounter, and confrontation, accepting the possible reconfiguration of our very identity — both individual and communal — even where it is not a shared goal? How is it possible to dwell on the threshold without crossing it?

2. Diversity, otherness, proximity: CEDAR and *Fratelli tutti*

In describing the CEDAR project, Adam Seligman outlines strategies for learning to coexist with difference — that is, to continue living without needing to erase the "other" or make them like us. Any attempt to make the "other" conform to oneself is, in my view, an expression of one's own fragility and not of the fact that there is something "wrong" or offensive in the "other." However, it is not always possible for "different" people to coexist.

During the experiment, participants undergo experiences that may cause them discomfort, which are then discussed within the working groups. These experiences are brought to the conscious level and become the subject of reflection, understanding, and shared new knowledge. All of this has a significant transformative impact on the lives of those involved.

In the real world — that is, outside the project's working groups — there are communities that practice exemplary forms of coexistence with those who are different; however, such experiences are difficult to replicate because they are heavily dependent on specific spatial and temporal conditions and on the uniqueness of relationships between individuals: a sort of alchemy that defies categorization and laboratory replication. Must we therefore conclude that the CEDAR project and the positive external experiences carried out by certain groups are impossible to replicate outside of contexts particularly suited to their implementation? I believe not, and indeed that such experiences provide food for thought that, over time, can contribute to significantly improving the quality of our approach to "difference," promoting a culture of mutual acceptance.

While reading the CEDAR presentation, I could not help but think of another initiative moving in the same direction. On October 3, 2020, Pope Francis published the encyclical *Fratelli tutti. On Fraternity and Social Friendship*[1]. The aim was to urge believers and non–believers alike to turn their gaze toward the "other," the "different," and, above all, the poor and the suffering, taking responsibility for that gaze

(1) https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. From now on FT.

— or for its denial. The encyclical did not propose an action plan but rather reconstructed and presented a global context regarding which the reader was called to reflect. Many of the issues it addresses seem distant to many readers, and certainly to those from the Western world: poverty, environmental disasters, and the throwaway culture (already a legacy of past colonialism) have worsened through globalization, yet they have not directly impacted the well–being of Western society except through certain migratory flows (whether real or a figure of political propaganda) and have exacerbated the gap between the rich and the poor (perceptible even in the West).

In different ways, the CEDAR project and *Fratelli tutti* call for a reversal of values — that is, to recognize as necessary and inescapable something that often seems secondary and even inconvenient to us. They do so in similar ways, which I would like to briefly explore.

The first way is the choice to see: those who join the CEDAR group and those who choose to read FT prepare themselves to turn their gaze toward the "other." The gaze is the first form of attention and recognition, and it is from this that a process of mutual understanding can begin. For them, accepting to see also means accepting to listen (to the reasons, experiences, and convictions) of the other's world. What is the narrative that the "other" tells about themselves? What do they consider significant? What bothers me about him or her?

The "other's" words become the first ground for encounter and dialogue, in which those who decide to embark on this journey discover something about themselves they did not know before. The question then is not only whether they will be able to welcome the "other," but whether they will be able to come to terms with the discomfort that the other may cause them.

Both experiences emphasize the gradual nature of the process: in a world where everything moves quickly — where a question is immediately followed by an answer, a request by action — and where we must be functional but not necessarily self–centered or self–aware, the experience of the "other" goes against the grain because it takes time. A time filled not only with reflection and action, but with the gradual development of trust. Trust is an attitude that results from a positive assessment of others and is an expression of a sense of security and

tranquility, which then becomes the foundation upon which relationships can be built. Unlike interest–based negotiations, which aim to protect oneself and secure a final gain, building trust allows us to give credit to the other and to face uncertainty without guarantees.

A second common approach is attention to the stranger: in both CEDAR and FT, diversity and otherness are what inhabit the world, not just those physically close to us. In a world characterized by global interconnections, we cannot believe that there is anything or anyone that does not concern us. This is true for at least two reasons: the first is the system of economic, financial, political, and climatic interconnections. Through these interconnections, there is no aspect of daily life that does not relate to the life of someone else, even if they are physically very distant from us. The second is our belonging to the same human family. Once we have moved beyond the concepts of race, cultural diversity, and the related hierarchies that have fueled forms of racism, as well as the emergence and development of rights alongside the recognition of human dignity, we have no excuse for considering those who are distant and different from us as "non–existent." The concept of "neighbor" is not limited to physical proximity, to those similar to us, or to those who belong to our own cultural, social, political, or religious environment. The "other" always concerns us.

Each of these aspects has its own limitation: the first is that those who decide to undertake the CEDAR project or to read FT do so voluntarily. This means they are internally predisposed to face the challenge. In doing so, they accept the fact that to change the world, they must first change themselves. Outside of controlled experiences, it is difficult for the conditions necessary to undertake such a transformative journey to materialize. Most of the time, the initiative is unilateral, driven by necessity, and often gets bogged down in an attempt at resistance or at least at drifting in a sort of existential limbo. However, we cannot conclude from this that it is therefore pointless to try: between success and failure there are many intermediate stages that expand our knowledge.

When it comes to caring for those who are different, respecting their dignity and rights — to the point of questioning, for example, our own way of life — these efforts can be undermined by a sense of

powerlessness or by the desire to protect our own interests. Thus, we often believe that "from afar" we will be unable to influence the "other," because major political scenarios or large multinational corporations will inevitably have a greater impact than we do; or, conversely, we think that our interests "here and now" are not compatible with certain types of diversity. It is very interesting that CEDAR works simultaneously on cognitive, experiential, and affective aspects: understanding is not yet coming to terms with one's own lived experience, nor with our ability to let go of certain things in order to bring about inner transformation. The very fact of having to come to terms with our unwillingness to go beyond a certain threshold is a dose of realism that dismantles the rhetoric of the moment. But it is also an assumption of responsibility. In one way or another, we gain new insight into ourselves, our priorities, our criteria for choice, and our scale of values.

Finally, CEDAR and FT share a vision of an inclusive world as an expression of a greater capacity for coexistence. This is because their shared assumptions are that humanity thrives better through collaboration rather than competition, that this is achievable, and that it benefits all members of the human family. These assumptions, in turn, are based on a relational and moral conception of the human being, and on the impossibility that a person can fully realize their humanity alone. In reflecting on the challenges that CEDAR and FT present to us, we should therefore begin with this radical question that compels us to come to terms both with ourselves and with what we believe the world is (or could be).

3. Narratives and Imaginations

The starting point for my reflections on Seligman's essay began with accepting his critique of the liberal ideology of the moral individual within the global context. What fascinated me most — and on which I find myself in deep agreement with him — is the combination of cognitive, experiential, and affective aspects. This combination, in fact, places rationality and the human need to understand on par with other characteristics (psychological, emotional, affective) that often emerge only

through the test of experience. The sense of unease that can arise when encountering diversity emerges in its positive light: not everything that disrupts our way of thinking and our beliefs — even if it causes us a certain amount of existential suffering — is inherently bad. On the contrary, it can serve as a trigger to set in motion a process that will lead us to inhabit the world with greater serenity.

This journey reminded me of Pope Francis's call to open ourselves to the world — and thus also to those who are different, to the poor, to the suffering, and to those who, simply by existing, somehow disturb our peace of mind. CEDAR and FT invite us to consider the world as it is, not as we want it to be, nor as we choose to narrate it based on our fears, our interests, or even just the limits of our perspective.

The way we narrate the world, diversity, and ourselves is, in fact, how we give meaning to things, people, and challenges, but also how we evaluate all of this. This holds true even beyond the CEDAR group and the circle of engaged FT readers. It is in the gap between this evaluation and the way we see the world that we move from the real world to the desired and imagined world. The possibility of its realization then depends on our ability to transform our perspective — on ourselves and on the world — to suspend all judgment, to know how to pause at the threshold when we are unable to cross it, to learn to inhabit discomfort if we cannot resolve it, and to understand our limits not as an insurmountable barrier but as the vessel that holds what is valuable to us. No one promises that this will be easy, nor that we will be able to achieve that inner transformation which alone will make us agents of this process; yet at times it is the only thing we can do if we do not want to resign ourselves to an inhospitable reality.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/97912218290905
pp. 87-94 (novembre 2026)

DREAMS OF TRANSFORMATION (AND HOW TO MAKE THE MOST OF THEM)

Paolo Costa

Abstract: The paper discusses Adam Seligman's essay focusing on his account of the transformative potential inherent in the exercises in living with deep difference practiced within the CEDAR programs. The discussion is premised on a broad–brush portrait of the contemporary waning of hope in individual and collective change for the better. This crisis is described as a loss of confidence in the possibility of taming hatred for otherness by allowing love for the unfamiliar to prevail. The idea, in short, is that the best antidote to this loss of confidence does not lie in the production of a general theory regarding the preconditions for self–transformation, but in a rearticulation of those counter–practices that daily contrast social entropy and constantly enrich people's sense of the possible by stretching the boundaries of identity along the lines of liminal experiences of the sacred.

L'articolo discute il saggio di Adam Seligman concentrando l'attenzione sulla sua interpretazione del potenziale trasformativo insito negli esercizi di convivenza con l'altro praticati all'interno dei programmi CEDAR. La cornice della discussione è offerta da un ritratto a tinte grosse del declino contemporaneo della speranza in un cambiamento individuale e collettivo per il meglio. Tale crisi è descritta come una perdita di fiducia nella possibilità di addomesticare l'odio per il diverso facendo prevalere l'amore per ciò che non conosciamo. La tesi, in breve, è che il miglior antidoto contro questa perdita di fiducia non consiste nella produzione di una teoria generale circa le precondizioni per la trasformazione del sé, ma in una riarticolazione di quelle contropratiche che contrastano quotidianamente l'entropia sociale e arricchiscono sistematicamente il senso del possibile forzando i confini identitari sulla falsariga delle esperienze liminali del sacro.

Keywords: Change, Hope, Helplessness, Hatred, Theory

Parole chiave: Cambiamento, Speranza, Impotenza, Odio, Teoria

One would have to be quite oblivious not to notice how the prevailing mood — if not across the planet, then certainly in the intellectual public sphere — has for some years now been one of a gradual loss of hope for change for the better. It is as though the Covid-19 pandemic served as a crash test whose outcome was dramatically revealing. This unexpected global event — the emergence of a virus unknown to our immune system — initially led people to *believe* that nothing would ever be the same again; then to *fear* that nothing would ever be the same again; and, finally, to *accept* that everything was bound to be worse than before — not gradually, but through a sort of economic-social-political domino effect. It is as though the new coronavirus — a virus that, all things considered, was more insidious than lethal and which, perhaps precisely for this reason, functioned as a sort of planetary projective test — had triggered a harmful reaction of the collective human organism against itself: a kind of global autoimmune disease (Costa 2021).

Hopelessness is not a psychological and moral condition like any other in a way of life systematically projected toward the future, such as the modern one, in all its multiple embodiments. Being projected toward the future and lacking even a minimal sense of control over events is a taxing condition. However much you may be aware of not possessing the means to stop a speeding train at will, if you do not want to fall into the deepest angst, you must nevertheless maintain the belief that you can slow it down, steer its direction, or, at the very least, be certain that the tracks will continue indefinitely.

The sense of helplessness is the worst enemy of the spirit of initiative. Scientific evidence is not required to understand this, although, for enthusiasts of the genre, such evidence does exist (Seligman 1975). Even in the agonizing condition of the Calvinist true believer who trembles for his own salvation, unconditional trust in God does represent a source of consolation — the ultimate boost that drives you to act despite everything: *work and despair not*, something good will happen (Palma 2025, p. 120). Even when God is recognized as having a monopoly on agency, the impression is not that of floating into nothingness. Foundering, on the contrary, may act as the symbol of a significance that can transcend any humanly comprehensible meaning (Jaspers 1971).

Our current shipwreck is different. The mood that animates people who feel entitled to oversee and judge global political events is nowadays dominated by the belief that things can only get worse. Those who hold the levers of power — either wealth or military force — seem stronger and more irresponsible than ever before. The great expectations of the past have been betrayed one after another and now they appear as childish, quixotic delusions. No one seems to have a plausible idea of how the world could be different from what it is.

But how did we end up in this state? After all, we come from a recent past in which hope was fueled both by grand and conflicting prophetic visions of the future and by more modest expectations of a steady, converging process of civilization. Such inclinations cannot be separated from a vision of human nature that is as positive as it can be, i.e. from some kind of trust in our species, if not unconditional love for humanity (Costa 2015). The human capacity to love is notoriously boundless, as totipotent as stem cells. You can literally burst with love. So, if hope is the last to die, it does not die alone. As long as there is life, in fact, there is not only hope, but passion, desire, the belief that life is still worth it, that living is beautiful and death an awful party-pooper. If this is the case, then, it seems that most of us have come to the conclusion that "humanity is overrated," to invoke a slogan often heard on the lips of cultured and highly intelligent people these days.

Love for something or someone is wanting that thing or that person to exist and taking on the commitments (and personal responsibility) that stem from such a basic desire. It is a fact, however, that human beings are capable not only of love, but also of no less boundless hatred. Hate for something or someone is to wish with all your heart that that thing or person did not exist and to assume the commitments (and personal responsibility) that stem from that overarching desire. The perverse fascination emanating from this nihilistic surge has been known since the dawn of time, and there is no myth or tradition of wisdom that has not addressed it and suggested antidotes. In an age of negative passions such as ours, though, the risk inherent in humanity's boundless capacity for hatred seems to go unnoticed and no longer troubles anyone. Indeed, the lack of scruples and the underestimation of the destructive potential inherent in the union of ruthlessness and

the unleashing of modern Prometheanism seem to be a defining trait of the contemporary *Zeitgeist*.

If I were to venture a diagnosis, such reckless disregard could be interpreted as a side effect of the overlap of a series of historical processes united by a too easy surrender to human greed. The first is the drive — made possible by the primacy of the extractive logic typical of the web economy — to generate colossal amounts of money by cynically incentivizing the expression of seemingly harmless forms of widespread antipathy. The second process is the urge to use aversion and dislike as levers for political mobilization in a public sphere that is increasingly polarized, partly due to a generalized sense of political powerlessness. The third process is the systematic disincentive to cultivate virtues (including generative dispositions such as the capacity to love) as potential counterweights to the systematic promotion of interpersonal hostility. This abdication is psychologically bolstered both by a noble anti-paternalist sentiment and by a blasé horror of kitsch. Both attitudes are favored by the default adherence by most people in the West to the ideal of negative freedom and the accompanying "horror of determination," at a time when the weight of necessity in personal life diminishes to the point of being almost imperceptible, at least in affluent adulthood. The effect of this overlap is maximum social entropy and an ensuing sense of collective moral helplessness, to the point that the sovereignty of good (Murdoch 1971) becomes simultaneously unimaginable and undesirable.

In this bleak scenario, the goal of living together in spite of the diversities that both constitute us at a deep level and separate us from one another can take on the appearance of a dreamy fairy-tale-like metamorphosis. As Adam Seligman successfully shows in his essay, "learning to live with cultural, religious, political, ethnic, and national differences" is no simple task and requires a non-trivial effort of theoretical and practical imagination.

To begin with, it is not an issue that can be tackled head-on. Adopting a confrontational attitude can only play into the hands of those who derive huge benefits from a desperate situation. These are lucky few who hold sufficient instrumental power (domination) to avoid paying the price of losing communicative power — empowerment as understood,

for example, by Hannah Arendt (1958, pp. 199-207). As Seligman astutely notes, the issue is personal (it matters to us as much as anything that affects our sense of self), yet not individual (that is, it goes far beyond our capacity, as distinct subjects, to influence the existing state of affairs).

Thus, if you do not submit to the status quo, you can only begin by rebuilding and fostering habits, dispositions, affections, and (perceptual, intellectual, imaginative) capabilities that are within the reach of any functioning human being. These character traits can be reactivated and cultivated as forms of know-how which, however inhibited they may be, are never entirely eradicated. This inhibition can have solid foundations because attachment to your own way of life and distrust of the stranger are dispositions inherent in beings who, while acutely aware of their own finitude, are never entirely at peace. Precisely for this reason, it is essential to nurture trust and, on this basis, build step by step "a shared world of reference that can be drawn upon when events divide our different communities." "Step by step" here means starting from lived experience to arrive at embodied knowledge: "a knowledge *for* [knowledge framed toward specific purposes] rather than a knowledge of," which postpones as long as possible any judgments that cut issues in two.

At the basis of such a collective learning process lies a two-pronged normative framework that entails: (a) a call for unconditional commitment (aimed at the will); (b) the tacit evocation of an ideal world in which no one should claim a monopoly on victimhood (here, imagination is relied upon to foster a challenging act of decentering). The presence of a feeling of discomfort is proof that such demands put a strain on your sense of boundaries and consequently give rise to the impression of an impending threat to your identity.

For the learning process elucidated by Seligman to be successful, it must enable a change analogous to the transition from an old self to a new self, underpinned by a shift from a situation dominated by hatred (*vellem ne esses*) to one dominated by love (*volo ut sis*). But is "transformative learning" of this magnitude a realistic scenario?

My impression is that it both is and it is not. If the examples we focus on are either cases of historical enmity — contingent, yet deep-seated, such as that between Israelis and Palestinians — or cases of hostility

that is not contingent but recent, such as the bitter clash between Trump supporters and anti-Trumpers in the U.S. today, the impression is that any project of transformation from below — that is, without the thrust of an impersonal systemic change (such as a climate emergency or a point of no return in demographic trends) — is a pipe dream, destined to have no impact on the general sense of distrust regarding the real possibilities of changing the situation for the better. It is, therefore, not surprising that Seligman assigns a disproportionate role to theory at a crucial juncture in his argument, invoking heavyweights in the history of philosophy, sociology, and psychology such as Mead, Durkheim, Dewey, Lewin. Instead, in my view, a refined effort to articulate the implicit — based on the feedback loop of double hermeneutics (Giddens 1984, p. 284) — would suffice to maximize the epistemic benefits that can be derived from the CEDAR experience.

At any rate, this critical remark should not lead to pessimistic conclusions. In polarized contexts, such as those vexed by identity conflicts, success should not be measured solely in terms of a full-fledged transformation. The point of counter-practices, in short, does not reside in escaping from the identity chrysalis. What personal acquaintance, knowledge for, and acting together are able to produce daily and ordinarily — for these phenomena occur and reproduce constantly in human societies even without intentional external interventions — is a twofold benefit, albeit a gain that is barely visible or not measurable. The first one is a counterbalance and prevention effect. Often, when faced with injustices that cry out for vengeance, we do not realize that in many cases things could be far worse if effective forms of "counter-terror" (Costa 2026) were not already at work in social life, offsetting tendencies toward dehumanizing others. In this sense, our critical vigilance must be directed above all toward those impersonal forces — in particular, today's technologies that favor the replacement of the embodied self with a digital self (Gallese 2026) — which undermine the natural tendency of human beings not to see themselves as self-sufficient and shift the axis of their existence outside themselves.

The second yardstick for measuring the value of the cognitive-relational dynamics highlighted by Seligman is the reopening of possibility that characterizes liminal experiences of practical (and, accordingly,

non-thematized) boundary-crossing (Cimatti 2009; Rosati 2009). The disclosure of novel possibilities is one of the qualities attributed to the sacred and, more specifically, to the variety of mimetic reflexivity that characterizes the theatricality of religious rituals (in this sense, the prefix re- in *religio* can be interpreted as a lexical clue to the subjunctive dimension inherent in the direct experience of the tension between the self and something infinitely larger than the self).

To sum up, rather than an unverifiable "change in cognitive structure," what can be reasonably expected from experiences of sharing an expanded praxeological realm — where access to an extended space of memory, imagination, reflection, and discomfort occurs simultaneously — is a dual social effect too often underestimated by sociologists and political scientists in dark times. First, it is reasonable to expect a contribution to the invisible dynamics of counter-terror which, except in extremely rare cases, is already at work even in situations that appear, at first glance, to be the most desperate. Second, we can observe an indirect validation of the age-old idea that hope is the last to die in the fact that the lived experience of the sacred — arising from the transgression of the boundaries of the self following a practical encounter with the other-than-us — has an indeterminate (re)generative effect, that is, one of (re)opening possibilities.

Modern men need to be continually reminded of their resourcefulness. For this, too, we must be grateful to scholars by vocation and not (only) by profession, such as Adam Seligman, despite any marginal theoretical disagreement.

Bibliographic references

Arendt H. (1958) *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago.

Cimatti F. (2009) *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice Edizioni, Torino.

Costa P. (2015) *Che cosa significa amare l'umanità? Charles Taylor legge Dostoevskij all'ombra degli anni di piombo*, "Annali di Studi Religiosi", 15: 117-132.

——. (2021) *Prisoners of a Metaphor: Secularization as a Deicidal Epidemic*, "Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society", 7(2), (Special Issue: Religion and Disease, ed. by Rüdiger Lohlker): 376-397.

——. (2026) "Moral Resilience: Endurance, Faith, Belief, Commitment", in M. Leone and S. Umbrello (eds.), *Digitally Divided: The Impact of Technology on Belief and Societal Polarization* ("Religion and Technology", n. 1), Springer Cham (CH), Berlin/London/New York.

Gallese V. (2026) *Il sé digitale. Dai neuroni specchio alla mediazione tecnologica*, Cortina, Milano.

Giddens A. (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Jaspers K. (1971) *Philosophy*, vol. 3: *Metaphysics*, trans. E.B. Ashton, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Murdoch I. (1970) *The Sovereignty of Good*, Routledge, London.

Palma M. (2025) *Max Weber. Una vita politica (1864–1920)*, Carocci, Roma.

Rosati M. (2009) *Ritual and the Sacred: A Neo–Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Ashgate, Farnham.

Seligman M.E.P. (1975) *Helplessness: On Depression, Development, and Death*, Knopf, New York.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/97912218290906
pp. 95-106 (novembre 2026)

INTERRELIGIOUS DIALOGUE UNDER CONDITIONS OF DEEP DIFFERENCE: COMPARING CEDAR AND EMUNA

Kristina Stoeckl

Abstract: This article offers a critical reflection on the model of interreligious interaction developed by Adam B. Seligman in his paper *The Collective, Consciousness and the Person*, by comparing it with the EMUNA program currently implemented at Luiss University in Rome. The starting point is the problem of coexistence under conditions of deep difference: how trust and cooperation can be sustained among actors belonging to divergent communities of meaning without presupposing normative convergence or agreement on values. The article develops two main arguments. First, it situates Seligman's approach at a micro–sociological level, focused on interaction and the social construction of knowledge, and distinguishes it from meso–sociological models of interreligious dialogue oriented toward competence–building, institutional mediation, and the transmission of knowledge. This distinction is examined through a comparison between the CEDAR program and the EMUNA model, highlighting their differences in terms of temporality, modes of learning, forms of epistemic authority, and orientation toward the production of outputs. Second, the article argues that both models presuppose a willingness to engage across difference that cannot be taken for granted. In contexts shaped by polarization and the political mobilization of moral conflict, such willingness appears fragile and unevenly distributed. This raises the question of how practices of dialogue relate to political arenas in which conflict is not merely managed, but actively produced and instrumentalized. By placing CEDAR and EMUNA side by side, the article identifies a broader theoretical tension between consensus–oriented models and pragmatic approaches focused on sustaining relations in the absence of agreement, and emphasizes the need to integrate the political dimension into the analysis of interreligious engagement.

Questo contributo propone una riflessione critica sul modello di interazione interreligiosa sviluppato da Adam B. Seligman nel suo articolo *The Collective, Consciousness and the Person*, mettendolo a confronto con il programma EMUNA, attualmente implementato presso la Luiss University di Roma. Il punto di partenza

è il problema della convivenza in condizioni di differenza profonda: come sia possibile sostenere relazioni di fiducia e cooperazione tra attori appartenenti a comunità di senso divergenti, senza presupporre convergenza normativa o accordo sui valori. Il contributo sviluppa due argomenti principali. In primo luogo, colloca l'approccio di Seligman a un livello micro–sociologico, centrato sull'interazione e sulla costruzione sociale della conoscenza, distinguendolo da modelli meso–sociologici di dialogo interreligioso orientati alla formazione di competenze, alla mediazione istituzionale e alla trasmissione di conoscenze. Questa distinzione è analizzata attraverso un confronto tra il programma CEDAR e il modello EMUNA, evidenziandone le differenze in termini di temporalità, modalità di apprendimento, forme di autorità epistemica e orientamento verso la produzione di output. In secondo luogo, il contributo sostiene che entrambi i modelli presuppongono una disponibilità alla relazione che non può essere data per scontata. In contesti segnati da polarizzazione e dalla mobilitazione politica dei conflitti morali, tale disponibilità appare fragile e disegualmente distribuita. Ciò conduce a interrogarsi sul rapporto tra pratiche di dialogo e arene politiche in cui il conflitto non è soltanto gestito, ma attivamente prodotto e strumentalizzato. Il confronto tra CEDAR ed EMUNA mette così in luce una tensione teorica tra modelli orientati al consenso e approcci pragmatici centrati sulla possibilità di mantenere relazioni in assenza di accordo, sottolineando la necessità di integrare la dimensione politica nell'analisi dell'impegno interreligioso.

Keywords: Interreligious dialogue, Politics, Micro–sociology, Culture wars, Postsecular conflicts

Parole chiave: Dialogo interreligioso, Politica, Micro–sociologia, Guerre culturali, Conflitti postsecolari

Introduction

Adam Seligman's paper *The Collective, Consciousness and the Person: An Inquiry into the Dynamics of Small–scale Social Change* (in this issue of the journal) offers an empirically grounded and theoretically ambitious attempt to explain how small–scale, structured encounters can generate transformations in social relations. At its core lies the problem of coexistence under conditions of deep difference: how can trust and cooperation emerge among actors whose beliefs and practices diverge (even sharply), without the relationship collapsing into conflict or disengagement? The answer he develops — drawing on long–term experience with the CEDAR (Communities Engaging with Difference and

Religion) program[1] — is both subtle and normatively significant: social change occurs not by finding common ground, but by constructing shared experiential frameworks across irreducible difference.

This commentary develops two arguments in response. First, it situates Seligman's contribution at a micro–sociological level of analysis, focused on interaction, social construction of knowledge, and shared experience, and contrasts it with meso–sociological approaches to interreligious engagement that are oriented toward institutional mediation, knowledge transmission, and the formation of actors within organizational settings. This distinction is explored through a comparison between CEDAR and the EMUNA program, currently implemented at Luiss University (Rome).

Second, and more critically, the paper argues that both approaches presuppose a willingness to engage across difference that cannot be taken for granted. In contexts increasingly shaped by culture wars and the political mobilization of moral conflict, such willingness is itself contingent and unevenly distributed. This raises the question of how micro– and meso–sociological practices of dialogue relate to political environments in which conflict is not only managed, but actively produced and instrumentalized.

1. A micro–sociology of interreligious dialogue

Seligman's work occupies a distinctive position within the field of interreligious dialogue. Unlike many models that aim at consensus, shared values, or a presumed universal ethical core, Seligman insists that such approaches are not only empirically naïve but also normatively counterproductive. His position can be read as a critique — implicit but clear — of influential political liberal frameworks such as John Rawls's idea of an "overlapping consensus" and Jürgen Habermas' model of deliberative democracy in postsecular societies. Rawls assumed that citizens who hold different comprehensive doctrines can nonetheless converge on shared political principles, even if their reasons for endorsing them differ (van der Ven 2012; Rawls 1997). Habermas, similarly

(1) Website: https://www.cedarnetwork.org/.

presupposed that pluralism can be mediated through processes of mutual translation and reason–giving in the public sphere (Habermas 2006). Both approaches, in different ways, relied on the optimism that disagreement can be contained within a framework of shared norms or communicative rationality.

Seligman's analysis challenges this assumption at its core. His approach is fundamentally micro–sociological and constructivist (Berger and Luckmann 1967), whereas Rawls and Habermas operate at the level of normative theory, concerned with the justification of principles and the conditions of legitimate agreement. For him, the problem is not how actors with different worldviews can arrive at agreement, but how they can remain in relation when no such agreement is available or even desirable. In short: Seligman's theoretical contribution lies in combining a Durkheimian understanding of the collective foundations of knowledge with a Meadian account of the self as constituted in interaction. This allows him to conceptualize how bounded communities of belonging can be temporarily reconfigured through shared experience, without dissolving their underlying differences. By foregrounding the boundedness of "communities of belonging" and the socially embedded nature of knowledge, he calls into question the idea that participants in dialogue can bracket their deepest commitments or translate them into a neutral, universally accessible language.

2. CEDAR as a model of coexistence

Seligman describes CEDAR as an experiential educational program developed over more than two decades to foster the capacity to live with deep cultural, religious, and moral differences. Bringing together participants from diverse "communities of belonging", the CEDAR program is premised on the idea that difference is constitutive and must be engaged rather than overcome.

Through an intensive two–week format combining shared daily life, site visits, participation in religious practices, small–group reflection, and collective discussion, CEDAR emphasizes "embodied knowledge," that is, learning through joint experience and practice. The goal is to

build limited forms of trust across group boundaries and to create a minimal shared framework of understanding that enables cooperation without requiring agreement. In this sense, CEDAR shifts the focus of interreligious dialogue from the search for common ground to the construction of practical coexistence.

Seligman's theoretical contribution lies in explaining how such transformation becomes possible. Rejecting methodological individualism, he argues that knowledge is fundamentally collective: what individuals know is shaped by the communities to which they belong, and by the systems of trust and "moral credit" that structure these communities. Disagreement, therefore, is not merely cognitive but relational. It cannot be resolved through argument alone, because the criteria of validity themselves are socially embedded.

This insight leads to a reconceptualization of interreligious dialogue. The problem is not how to convince others, but how to extend trust beyond one's own community. CEDAR addresses this problem by creating a space in which participants can engage in shared practices while maintaining their differences. Crucially, the program distinguishes between "knowledge of" (abstract beliefs, which remain divergent) and "knowledge for" (practical knowledge oriented toward cooperation, which can be shared).

It is against this conceptual background that Seligman's article seeks to unravel the social and psychological mechanisms through which CEDAR programming operates. To elucidate these mechanisms more clearly, and to situate them within a broader field of contemporary interreligious initiatives, I compare CEDAR with another program, EMUNA, currently implemented at my home institution, Luiss University[2].

3. EMUNA as a European training model in interreligious dialogue

EMUNA is a training program in interreligious and intercultural dialogue that originated in France in 2015 at Sciences Po and has since been replicated in Belgium, the Netherlands, and Italy. Conceived by

(2) Website: https://leap.luiss.it/it/emuna/.

representatives of different religious traditions — most notably a rabbi, an imam, and a Catholic priest — the program was developed in response to the need to strengthen dialogue and cooperation among religious actors in the face of religious intolerance and violence. Its stated aim is to provide participants with knowledge, skills, and networks that enable them to engage constructively with religious diversity within the institutional and normative frameworks in their country. In this sense, EMUNA can be understood as a meso–sociological model of interreligious engagement, oriented toward the formation of actors capable of operating within institutional settings and mediating between communities of belonging in structured public contexts.

The program is primarily addressed to religious leaders, ministers of worship, and professionals involved in religious or cultural organizations, but in its more recent iterations it also includes students, educators, or other actors engaged in the management of religious diversity. Structured as a training cycle, typically spanning eight months, EMUNA combines seminars, site visits, and group activities. The curriculum covers a wide range of topics, including religious traditions and their intellectual foundations, the relationship between religion and state institutions, secularism, ethical debates, and contemporary social challenges such as climate change, social inequality or radicalization.

A central feature of EMUNA is its integration of academic expertise and institutional perspectives. Teaching is provided by scholars, public officials, and religious authorities, and the program is explicitly oriented toward equipping participants with the competencies required to operate within institutional settings. At the same time, EMUNA seeks to foster mutual understanding and network–building among participants from different backgrounds, promoting forms of interaction that extend beyond the duration of the training.

4. Comparison between EMUNA and CEDAR

A comparison between the CEDAR program and the EMUNA training initiative helps to clarify the specificity of Seligman's approach and to situate it within a broader landscape of contemporary practices of

interreligious and intercultural engagement. While both programs share a commitment to bring together participants from diverse religious and cultural backgrounds, they differ markedly in their pedagogical logic, epistemological assumptions, and orientation toward conflict and social change.

A first point of difference concerns the temporal organization of interaction. CEDAR is structured as an intensive and continuous program, typically lasting two weeks, during which participants live, work, and interact in a shared environment. This temporal concentration produces a bounded social space in which interactions are sustained, cumulative, and immersive. EMUNA, by contrast, unfolds over the course of an academic year, with sessions distributed across a series of seminars held at regular intervals between October and June. The participants thus return to their everyday environments between sessions. Interaction is recurrent but discontinuous, and does not take place within a single, uninterrupted social setting.

Closely related to this is a second difference in the mode of learning. CEDAR is explicitly oriented toward what Seligman terms "embodied knowledge." Learning occurs through shared practices, joint activities, and sustained interaction, including participation in religious rituals, collective reflection, and the management of everyday life in common. The emphasis is on experience as the primary medium of knowledge production. EMUNA, by contrast, combines elements of experiential engagement with a strong emphasis on cognitive and discursive forms of learning. The program is structured around thematic seminars. These sessions are typically organized as lectures, panels, or moderated discussions led by academic, religious, or institutional experts. Knowledge is thus, to a significant extent, transmitted through formal instruction and thematic deliberation.

The two programs follow a different pedagogical logic. EMUNA is oriented toward the development of competencies relevant to communication, conflict management, and public engagement in pluralist contexts. CEDAR, by contrast, is not organized around the acquisition of such competencies as explicit learning objectives. Its focus lies instead on the creation of conditions under which participants can remain in relation across difference without the necessity of agreement.

The two pedagogical logics imply different approaches to the types of knowledge produced and the role of authority. In EMUNA, knowledge is largely structured around contributions by recognized experts — academics, public officials, and religious authorities — who introduce, frame, and interpret the themes under discussion. The program thereby reproduces, to a considerable extent, established forms of epistemic authority associated with academic and institutional settings. In CEDAR, by contrast, knowledge emerges primarily through interaction among participants. While facilitators structure the process, the emphasis lies on the production of shared experience and collective reflection, rather than on the transmission of expert knowledge.

To be clear, EMUNA also incorporates an experiential component, most notably through group projects in which participants collaboratively develop a final output. However, these outputs are typically epistemic or institutional in nature — reports, podcasts, dossiers, or tools designed for application in professional contexts — and the interaction leading to them is often instrumental to this goal. For example, recent projects have included the development of a vademecum for public hospitals on how to address religious diversity, or an interreligious tourist guide for the city of Rome. Such outputs illustrate the program's orientation toward institutional mediation and public engagement. At the same time, not all projects follow this logic: some, such as the collection of women's narratives of religious difference, move closer to the experiential and relational focus characteristic of CEDAR. This variation notwithstanding, the predominant orientation of EMUNA remains directed toward the production of outputs that can be mobilized within meso–sociological, institutional settings.

A point of similarity concerns the framing of participants and the role of identity. Both EMUNA and CEDAR try to reach what Seligman calls "secondary elites," typically including schoolteachers and principals, NGO leaders, clergy, social workers, and youth leaders. In the EMUNA program, participants are at certain points invited to present their respective religious or philosophical traditions. This structure situates them, at least temporarily, as representatives of particular communities of belief or worldview. The presence of religious leaders and institutional actors as speakers further reinforces a framework in which

traditions are articulated, explained, and discussed in relation to one another. CEDAR, too, selects participants into their programs according to criteria of diverse backgrounds, including local–to–international background, gender and religious diversity.

The two programs markedly differ in their spatial and institutional configurations. EMUNA Italy seminars take place in a variety of institutional settings, including universities, religious institutions, cultural centers or spaces of public administration across the city of Rome. These are environments marked not only by their symbolic association with forms of ecclesiastical, epistemic or public authority, but also by their material organization — for example, the presence of security controls that distinguish them from the more informal settings. While not necessarily an explicit feature of EMUNA, this spatial dimension contributes to shaping participants' experience of the program as one oriented toward leadership and institutional engagement. It situates them, at least temporarily, within the environments in which religious diversity is governed and negotiated, thereby reinforcing the program's meso–sociological focus. CEDAR, by contrast, is organized as self–contained environment, in which participants inhabit a shared space that is not anchored in external institutional contexts.

5. The Politics of Coexistence

Placed side by side, CEDAR and EMUNA make visible not only different programmatic designs, but different underlying conceptions of what interreligious engagement is meant to achieve under conditions of pluralism. They represent two distinct ways of organizing the relationship between identity, interaction and knowledge: one centered on immersion and social construction of shared reality, the other on instruction, representation, and the development of competencies within institutional frameworks. This contrast brings into focus a broader question: whether the challenge of deep diversity is primarily one of establishing shared norms and communicative procedures, or of sustaining relations in the absence of such shared foundations.

In this light, Seligman's critique of consensus–oriented models of interreligious dialogue appears not only justified but theoretically necessary. If postsecular conflicts (Stoeckl 2020) are defined by the absence of a shared normative foundation, then approaches that presuppose such a foundation — whether in the form of universal values, overlapping ethical commitments, or an idealized sphere of communication — risk obscuring the very dynamics they seek to address. At stake here is a broader theoretical divide: between a Habermasian model of dialogue, oriented toward mutual understanding through reason–giving and the possibility of normative convergence, and a pragmatist approach, which brackets the expectation of agreement and instead focuses on the conditions under which actors can remain in relation despite enduring disagreement.

At the same time, both perspectives risk underestimating a third dimension that has become increasingly salient in empirical reality: the persistence — and intensification — of conflict itself. The model of the culture wars points to a configuration in which disagreement is not only unresolved but actively reproduced, politically mobilized, and institutionalized across national and transnational arenas. In my recent co–authored book *The Global Fight against LGBTI Rights* (Ayoub and Stoeckl 2024), my co–author and I unpack the mechanisms of norm–entrepreneurship of rival communities of belonging that enter into a contestation with each other. In such contexts, divisions over gender, sexuality, religion, and rights are not merely differences to be bridged or managed, but structuring antagonisms that shape identities, alliances, and political strategies.

CEDAR responds to this situation by rendering disagreement livable at the level of interaction. It does not eliminate the boundaries of communities of belonging, nor does it reconcile competing moral worlds, but creates conditions under which actors can sustain relations across these boundaries, developing limited but robust forms of trust grounded in shared experience. In this sense, it can be understood as a micro–sociological practice of coexistence under conditions of non–convergence. EMUNA, by contrast, operates at a meso–sociological level, emphasizing institutional engagement and the formation of actors capable of articulating and mediating difference within organizational and policy frameworks.

Both models, however, presuppose a willingness on the part of participants to engage across difference and to sustain relations despite

disagreement. They are designed to cultivate such dispositions, but they cannot guarantee them. This raises a further issue that remains largely implicit in both approaches: the role of politics. In contexts shaped by culture wars and the strategic mobilization of moral conflict, actors are not always oriented toward coexistence or mutual engagement. On the contrary, very often polarization is actively produced and sustained for political purposes. Polarizing political dynamics erode precisely the conditions that both models presuppose — namely, a minimal willingness to remain in relation across differences.

The broader challenge, therefore, lies in understanding how micro–sociological practices of coexistence can be connected to the political arenas in which postsecular conflicts are not only negotiated, but also strategically mobilized. If coexistence depends on practices such as those developed in CEDAR, the decisive question is not only how such practices are cultivated, but whether the political conditions that sustain them can be maintained in environments increasingly structured by antagonism rather than dialogue. Both CEDAR and EMUNA put a focus on leadership training, the latter more explicitly than the former. This suggests an implicit expectation that micro–sociological modes of interaction may extend beyond their immediate setting and shape broader political dynamics. Yet this expectation remains largely untheorized in Seligman's account, which does not address the political dimension explicitly. His is, in this sense, a pre–political sociology of difference — but one whose implications cannot remain confined at that level. Making this link more "explicit" would be desirable, as interreligious engagement must be understood across three interconnected levels: interaction, institutionalization, and politics.

Bibliographic references

Ayoub P.M. and K. Stoeckl (2024) *The Global Fight Against LGBTI Rights*, New York University Press, New York.

Berger P.L. and T. Luckmann (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Harmondsworth.

Habermas J. (2006) *Religion in the Public Sphere*, "European Journal of Philosophy", 14: 1–25.

Rawls J. (1997) *The Idea of Public Reason Revisited*, "The University of Chicago Law Review", 64: 765–807.

Stoeckl K. (2020) "What are postsecular conflicts?", in K. Stoeckl and D. Uzlaner (eds.), *Postsecular Conflicts: Debating Tradition in Russia and the United States*, Innsbruck University Press, Innsbruck, 7–22.

Van Der Ven J.A. (2012) *Religion's Political Role in Rawlsian Key*, "Religion & Theology", 19: 1–42.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/97912218290907
pp. 107-114 (novembre 2026)

VAGUENESS, TRANSFORMATION, AND COLLECTIVE IDENTITIES
SOME REMARKS ON SELIGMAN'S SOCIAL THEORY

Matteo Santarelli

Abstract: This paper examines Adam Seligman's social theory through a pragmatist lens, focusing on vagueness, social action, and collective identities. It reconstructs his engagement with George Herbert Mead, John Dewey, and Charles Sanders Peirce in order to analyze processes of moral and social transformation. Through a Peircean semiotic perspective, I want to explore how interpretants, grounded in memory, mimesis, or metaphor, determine what counts as sameness and difference. Particular attention is given to metaphor as a powerful yet ambivalent mechanism capable of expanding or distorting shared meanings. The analysis further argues that ambiguity and vagueness are not defects but constitutive features of social life.

Questo articolo esamina la teoria sociale di Adam Seligman attraverso una lente pragmatista, concentrandosi su vaghezza, azione sociale e identità collettive. Esso ricostruisce il suo confronto con George Herbert Mead, John Dewey e Charles Sanders Peirce al fine di analizzare i processi di trasformazione morale e sociale. Attraverso una prospettiva semiotica peirceana, intendo esplorare come gli interpretanti, radicati nella memoria, nella mimesi o nella metafora, determinino ciò che viene considerato come identità e differenza. Particolare attenzione è riservata alla metafora come meccanismo potente ma ambivalente, capace di espandere o distorcere i significati condivisi. L'analisi sostiene inoltre che l'ambiguità e la vaghezza non sono difetti, ma caratteristiche costitutive della vita sociale.

Keywords: Vagueness, Social action, Metaphor, Self, Ambiguity

Parole chiave: Vaghezza, Azione sociale, Metafora, Sé stesso, Ambiguità

In this article, I will discuss Adam Seligman's use of pragmatist ideas in his work on social identities. Starting with his article *The Collective, Consciousness and the Person: An Inquiry into the Dynamics of Small–Scale Social Change* in this issue, I will attempt to reconnect Seligman's creative interpretations of Mead, Dewey, and Peirce in order to develop ideas concerning collective identities, social and moral transformation, and vagueness.

Let me start with the aforementioned article on *The Collective, Consciousness and the Person.* Here, George Herbert Mead's work provides a central conceptual framework for understanding the transformative dynamics described in Seligman's article. Specifically, Mead's distinction between the "I" and the "me" enables us to conceptualize the self as a reflexive and socially constituted process in which actions are potentially subject to internal observation, memory and evaluation. This inner forum is crucial for moral reflection, as it enables the self to critically engage with its own conduct and assumptions. According to Mead, the growth of the self arises from a partial disintegration — the emergence of different interests in the forum of reflection, the reconstruction of the social world, and the consequent appearance of a new self that responds to the new object (Mead 1913).

Mead's ideas help to shed light on some aspects of the CEDAR programme. CEDAR is an experiential, two–week initiative that brings together participants from diverse backgrounds to learn how to live with deep social, cultural and religious differences. The programme emphasizes shared practice and collective reflection rather than consensus, fostering trust and mutual understanding across distinct communities of belonging. Within this programme, the Meadian process is effectively externalized through the practice of "deconstruction". Here, participants collectively reinterpret shared experiences, thereby enacting in a public setting what Mead located within the self. One might argue that, if the self is the outcome of the internalization of social processes, "deconstruction" is the outcome of the externalization of processes that often occur within the realm of individual selves. This inescapable link between the individual and the social underpins Seligman's idea of the circuit connecting individual transformation and the reorganization of the generalized other. Personality growth and the achievement of a

higher community occur through conflict and opposition, not merely cooperation.

This "very Meadian" account of the genesis and development of the individual self and collective identity can be further integrated by including in the discussion other works by Seligman in the conversation. And here again, pragmatism plays an important role. More specifically, Seligman successfully articulates Mead's brilliant, albeit occasionally vague, insights through a semiotic approach. Consider, for example, the definition of counting adopted by Seligman and Weller:

> "Counting as the same" is, fundamentally, a social act that defines us as a discrete group with our own histories and social categories, ways of understanding, moral judgments, boundaries of what is permissible and prohibited, basic frames of meaning, fears, desires, tastes, smells, and senses of home. We construct this sense of "what counts as the same" together with others through processes of memory and mimesis and sometimes through the leaps of metaphor as well (Seligman and Weller 2019, p. 166).

The concept of the interpretant plays a significant role in this regard. Interpretants are central to Peirce's triadic semiotics, which does not resolve itself in the sign–object dichotomy, but finds its focal point in the potential or actual semiotic and interpretative effects of the sign, i.e. the interpretant. According to Seligman and Weller, the type of interpretant produced in a given context is determined by the specific ground that frames the interpretative process. Notably, the interpretants that determine what constitutes sameness and difference will function very differently depending on whether memory, mimesis, or metaphor plays the role of ground.

For example, if metaphor plays the role of ground, then mimesis and memory will serve metaphor, directing the production of specific types of interpretants. Consequently, this will affect how we determine what counts as the same. I would add that the influence of the ground can be observed in all three dimensions of the interpretant: the emotional (the feelings that accompany a sense of unity, and the mechanisms of inclusion and exclusion); the energetic (the most immediate practical effect); and the logical (the general, shared meaning established through habit).

In any case, Seligman's fundamental idea, as I understand it, is that an effective way to influence the production of an interpretant is to manipulate the ground by making one of the three components (memory, metaphor or mimesis) central or secondary. In this case, Seligman shows us how manipulating the ground influences the production of interpretants that establish what counts as the same.

Why do I use terms such as "influence" and "aimed at"? Because, according to Peirce, the success of the interpretant lies also within the interpretant itself. As Seligman demonstrates very effectively, interpretants often fail. In the cases analyzed by Seligman, failure is a process dependent on the audience's reaction to the production of interpretants. Sometimes a significant group of people do not emotionally, behaviorally or logically adhere to the new definition of what counts as the same. However, I believe it would be wrong to think that the success of these attempts is determined solely by the perlocutionary effect of these interpretants, to use Austin's terminology. One of the most original and productive aspects of Seligman's reasoning lies in his analysis of the characteristics of the three types of grounding and their potential positive or negative effects on reconfiguring what counts as the same.

The specific case of metaphor is the focus in what follows. When it becomes hegemonic in determining the ground, metaphor is endowed with the potential to be universalized, or more soberly, generalized. This can result in a powerful reorganization of what is considered the same, capable of disrupting, connecting and broadening existing traditional frames of meaning.

At the same time, Seligman also draws attention to the potential limitations of metaphorical grounding. I believe that Seligman's analysis of the limits of metaphorical grounding is essential for critically analyzing what political philosophers call abstract universalism. Abstract universalism is often characterized by a metaphorical leap that falls short because the other party does not cooperate. More precisely, abstract universalism is a form of universalism where the metaphorical connection only exists in theory. However, in some cases, abstract universalism can succeed empirically but not at the normative level. This occurs when what is presented as a metaphorical leap is, in fact, metonymic hegemony — when a part succeeds in representing itself as embodying the

universal. A similar dynamic characterizes the genesis of the people in Ernesto Laclau's account, though he does not represent this process as normatively negative.

However, if this is the case, it raises a theoretical and political problem. Metaphor has a stronger power of connection and openness than mimesis and memory, which are inherently more closed. However, a purely metaphorical construction of sameness risks encountering the aforementioned problems of abstract universalism. The hypothesis I am going to share with you is that this is precisely the problem faced by John Dewey. His problem was the following: how could a Great Community be created out of the Great Society? In other words, how could a community be created that is neither nostalgic, particularistic nor regressive, but in tune with democratic values?

Dewey's response to this question is based on his theory of the public: a group that forms in response to problematic, indirect consequences of social transactions. It is evident to me that the public is an endeavor to determine what counts as the same through a combination of metaphor and mimesis. The metaphorical element lies in the fact that the public does not replicate existing groups; rather, it brings together people from different groups who share a concern about an emerging problematic situation. This means that the public does not represent existing common interests. Instead, it transforms an emergent shared concern into a common interest — something that makes specific people count as the same. The mimesis aspect lies in the interactive nature of this group. The people forming the public are busy dealing with an unexpected problematic situation. This involves a ritualistic element, which Dewey clarifies when discussing the various roles within the public: the layperson, the expert, and most importantly, officials representing the group. If I understand him correctly, Dewey aims to preserve the generalizing nature of metaphors by connecting them closely to mimetic aspects.

However, this raises the question of what role memory plays here. Dewey's conception of the public does not place significant emphasis on memory. Perhaps this is because, as a progressive of the early twentieth century, Dewey had cities like Chicago in mind. These cities were characterized by radical cultural pluralism, and therefore a lack of long–standing shared memories. Shared memories and narratives had to be

created. Dewey's problem can perhaps be summarized as follows: how can democratic publics that are as democratically inclusive as possible be built and cut across different groups when they cannot be grounded in a shared memory? Such publics must therefore navigate the gap between abstract universalism and moral and political particularism. I am not in a position to judge whether Dewey succeeded in paving the way for a new democratic definition of processes determining what counts as similarity. However, I would like to suggest that Seligman's conceptual framework is crucial for interpreting Dewey's problem and his attempts to address it through his theory of the public sphere.

To fully understand this passage, it is necessary to articulate the connection between *How Things Count as the Same*, the previous book on pluralism and ambiguity by Seligman and Weller (2018), and Seligman's paper on trust and confidence (Seligman 2021). I cannot go into detail here, but I would like to say something on this topic — and I apologize if this seems trivializing. In all three works, Seligman emphasizes the importance of viewing ambiguity as an inherent aspect of social life, rather than an epistemic defect to be overcome. The pragmatist focus on dealing with ambiguity and remaining within the problematic without seeking illusory certainty plays a significant role in all three texts. The ability to dwell in ambiguity is crucial when encountering others with whom we have little in common. Our capacity to extend our empathetic gaze depends on our ability to come to terms with ambiguity rather than treating it as merely temporary and negative. There can be no public sphere without the shared articulation of situations perceived as problematic, but we lack the capacity to accept and articulate this shared indeterminacy if we are paralyzed by a kind of *horror vagi*, forcing us to immediately impose our codified concepts and interpretations on the new situation.

Furthermore, it is precisely this vagueness that creates a potentially shared dimension. The first step towards the unknown other — an act of trust rather than confidence — is impossible without acknowledging that, despite seemingly having nothing in common, we are both part of something greater than ourselves. We share a vague humanity, so to speak. In the Deweyan example of the public, for instance, the common ground is a shared set of concerns that needs to be articulated collectively.

Therefore, *horror vagi* pushes the different people involved in the situation back into their distinct frameworks and inhibits creative cooperation. Returning briefly to Seligman's article *The Collective, Consciousness and the Person*, one might argue that dealing with vagueness and ambiguity is a necessary precondition for small–scale transformative interactions.

More generally, accepting the vagueness of the concepts we use means relinquishing the idea that a given concept can have a singular, unambiguous meaning. It means embracing the concepts' inherent ambiguity and acknowledging the potential for them to be negotiated in various contexts. Only through further interaction with the "unknown other will" we possibly articulate the sense in which we understand each other as humans. Seligman's and Weller's example of the concept of winning (201, p. 175) seems to point in the same direction.

> Here we see how we can play with what winning really means; we can negotiate the significance of what "counts as winning." Does it mean more points, greater skill, team spirit, or something else? In so doing we create an ambiguity that would be lost with a one–dimensional vision of winning, one that would make of the ritual interplay a binary sport (which it was meant to be in the first place).

This is only possible if we recognize the inherent nature of vagueness and its potential, rather than viewing it as a cognitive defect that needs to be corrected. This raises the question of the relationship between ambiguity and vagueness. It is an issue on which I have only vague ideas, and therefore I will leave it open, in the hope that I have contributed to the discussion.

Bibliographic references

Mead G.H. (1913) *The Social Self*, "Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", 10(14): 374–380.

Seligman A.B. (2021) *Trust, Experience and Embodied Knowledge or Lessons from John Dewey on the Dangers of Abstraction*, "Journal of Trust Research", 11(1): 5–21.

——. and R.P. Weller (2012) *Rethinking Pluralism. Ritual, Experience, and Ambiguity*, Oxford University Press, Oxford.
——. and R.P. Weller (2018) *How Things Count as the Same. Memory, Mimesis, and Metaphor*, Oxford University Press, Oxford.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/97912218290908
pp. 115-127 (novembre 2026)

ON SELIGMAN: CONTINUITY OF THE SELF, COLLECTIVE REPRESENTATIONS AND ICONIC OBJECTS IN *GRAN TORINO* AND *BIG WEDNESDAY*

Luca Martignani

Abstract: This essay discusses Adam B. Seligman's theoretical framework concerning continuity of the self, collective representations, and processes of reorientation, assessing its applicability to the analysis of cultural products. Through a comparative reading of Clint Eastwood's *Gran Torino* and John Milius's *Big Wednesday*, the essay demonstrates how the trajectories of the protagonists can be interpreted through the conceptual categories developed within the CEDAR project. Despite differences in historical setting, narrative structure, and cinematic style, both films portray veterans who experience an increasing gap between biographical memory and contemporary social transformations. This tension is embodied in their attachment to iconic objects – the *Gran Torino* automobile and the surfboard – which function as symbolic mediators between individual experience and collective representations. The analysis highlights how learning processes based on the recognition of alterity, the internalization of the generalized other, and the attribution of moral worth to alternative communities enable the protagonists to rework their identities without fully abandoning previous prejudices and orientations. From this perspective, self-transformation does not entail moral conversion or the erasure of differences; rather, it involves the gradual symbolic deflation of those representations that once sustained an exclusive understanding of social reality. The final transmission of the iconic objects therefore signifies a socially recognized continuity of the self-grounded in shared memory and in the acknowledgment of plural forms of life. The article concludes by arguing that Seligman's interpretive framework can be fruitfully extended to film analysis, demonstrating how cultural products may serve as privileged sites of transformative learning and reflection on coexistence within pluralistic societies.

Il contributo discute la proposta teorica di Adam B. Seligman relativa alla continuità del sé, alle rappresentazioni collettive e ai processi di riorientamento identitario, verificandone l'applicabilità all'analisi di prodotti culturali. Attraverso una

lettura comparativa dei film *Gran Torino* di Clint Eastwood e *Big Wednesday* di John Milius, il saggio mostra come le traiettorie dei protagonisti possano essere interpretate alla luce delle categorie elaborate nell'ambito del progetto CEDAR. Sebbene differenti per ambientazione, struttura narrativa e contesto storico, entrambe le opere mettono in scena figure di veterani che sperimentano una crescente distanza tra memoria biografica e trasformazioni sociali contemporanee. Tale scarto si manifesta attraverso l'attaccamento a oggetti iconici – l'automobile Gran Torino e la tavola da surf – che fungono da mediatori simbolici tra esperienza individuale e rappresentazioni collettive. L'analisi evidenzia come i processi di apprendimento dell'alterità, di interiorizzazione dell'altro generalizzato e di attribuzione di valore morale a comunità differenti consentano ai protagonisti di rielaborare le proprie identità senza eliminare completamente pregiudizi e orientamenti precedenti. In questa prospettiva, la trasformazione del sé non coincide con una conversione morale o con l'abbandono delle differenze, ma con la progressiva deflazione simbolica delle rappresentazioni che sostenevano una visione esclusiva della realtà sociale. La trasmissione finale degli oggetti iconici assume così il significato di una continuità del sé socialmente riconosciuta, fondata sulla memoria condivisa e sulla capacità di riconoscere la pluralità delle forme di vita. Il contributo conclude sostenendo che lo schema interpretativo proposto da Seligman può essere efficacemente esteso all'analisi cinematografica, mostrando come i prodotti culturali costituiscano spazi privilegiati di apprendimento trasformativo e di riflessione sulle dinamiche della convivenza nelle società pluralistiche.

Keywords: Continuity of the self, Collective representations, Alterity, Iconic objects, Cinema and social memory

Parole chiave: Continuità del sé, Rappresentazioni collettive, Alterità, Oggetti iconici, Cinema e memoria sociale

1. Introduction

The starting point of Adam B. Seligman's reflection lies in the recognition of the character of human experience: we are embodied beings, rooted in a social fabric that precedes us and shapes our actions even when we do not consciously reflect upon them (Bourdieu 1980). What happens to us — social facts such as being born in a particular neighborhood or belonging to a given ethnic group — does not depend exclusively on us. Yet these facts invariably have profound personal consequences. From this perspective, the difference between ourselves and others is not a neutral or abstract datum: at times, as Seligman observes,

the very identity of the other (being transexual, poor, physically more gifted, or fascist) may be perceived as offensive. From here emerges a central question of modernity: while social change operates incessantly, reshaping the trajectory of conflicts and the profile of cities, how is it possible to share public space with individuals and groups who differ radically in terms of cultural belonging, lifestyle, political ideology, or social class? The CEDAR project, as presented by Seligman, advances a response to this question that is not merely theoretical but experiential, configuring itself as a form of ethnographic knowledge grounded in learning differences. At the core of this approach lies the stimulation of knowledge — perhaps even more than empathy — toward lived cultures. Such knowledge must be understood as the recognition of alterity in its concreteness and in its embeddedness within society. Building on this framework, the present commentary seeks to demonstrate how the analytical scheme offered by Seligman may operate in the interpretation of cultural products, through a comparative analysis of *Gran Torino*[1] and *Big Wednesday*[2]. Although the two movies belong to different contexts and registers, they display significant structural analogies.

2. Analysis

2.1. *Differences and analogies*

Gran Torino and *Big Wednesday* display significant differences in their narrative structure. *Big Wednesday* is strongly tied to an autobiographical dimension: the narrative unfolds in chapters marked by ocean swells, which serve not merely as temporal markers but also as representations of the protagonists' emotional and generational development. It is a historical–reconstructive movie that looks to the past to understand its transformations. *Gran Torino*, by contrast, is experienced in real time: there is no external narrator, and the narrative is compact, concentrated on present conflicts within a pluralistic society. Despite these differences, these two cultural products share profound

(1) Clint Eastwood (USA 2008).
(2) John Milius (USA 1978).

structural analogies. Both stage an ideology compelled to defend itself against processes of change: generational change in *Big Wednesday*, and ethnic transformation in *Gran Torino*. Central to both is the theme of the Vietnam War, which performs a revelatory function. In *Gran Torino*, Walt — a veteran[3] of the Korean War and terminally ill with cancer — discovers that the Hmong, an ethnic group originating from the region between Laos and Cambodia, had supported the Americans during the Vietnam conflict and were consequently forced to emigrate to the United States. In *Big Wednesday*, Bear comes to recognize that war produces disintegration, even within a community that appears cohesive, such as that of the surfer friends. Bear's understanding does not emerge solely through personal experience; rather, his awareness is projected onto the other characters. Jack returns from Vietnam as a disoriented and disillusioned veteran, finding that the woman he loved has rebuilt her life. Matt, in turn, painfully realizes that he has become an anachronistic surfer — already absorbed into myth while still alive.

The principal analogies revolve around the figure of the veteran and the role played by the symbolic mediation of objects in the relationship between individual and collective consciousness, and between memory and contemporaneity. Both in *Gran Torino* and *Big Wednesday*, an iconic object functions as a symbolic witness to be handed down.

With reference to Seligman's reflection and to the spirit guiding the CEDAR project, the protagonists likewise learn to conceive — though not necessarily to embody — the importance of coexisting with cultural, religious, political, ethnic, and national differences, without resorting to spurious claims of unity. At the same time, they learn that such coexistence is painful under conditions of interethnic and intergenerational conflict. The transformative effect produced by the internalization of the generalized other may culminate in a form of suicide — symbolic or literal — of one's own fallacious self–representation as a morally autonomous man. The sacrifice of this presumptuous self–representation reaches its culmination in

(3) In this text, I will use the term "veteran" to commonly refer to someone returning home from a war after a military experience. Later, the term will be extended to a more specific sociological sense, the one introduced by Schutz (1945) to indicate someone who, after a period spent elsewhere, is no longer able to connect with the rhythm of life and collective representations of the home society. In this second sense, I will use the term "homecomer".

the deflation of the iconic objects that had previously sanctioned the protagonists' isolation.

2.2. *Absences*

Gran Torino opens with the funeral of the protagonist's wife, an event that immediately stages a series of absences defining Walt's relationship with his community. The woman's absence is inscribed within a ritual emptied of genuine participation: family members attend the service apathetically, revealing an emotional disconnection that continues during the subsequent reception, marked by mutual contempt and a lack of familial solidarity. The granddaughter's interest in her grandfather focuses exclusively on the objects he possesses — above all the car, the *Gran Torino* — while the parish priest's attempt to initiate a dialogue fails in the face of Walt's refusal to reaffirm the religious values of the immigrant Catholic community to which he belongs.

The protagonist's closure re–emerges in his initial refusal to accept the forgiveness and gifts offered by the Hmong family of the boy who attempted to steal his car, in accordance with a communal code grounded in reciprocity and the construction of social bonds. This resistance is gradually eroded through the insistence of the community and, above all, through the mediation of Sue — the young Hmong woman and Thao's sister — who enables Walt to move beyond his cultural stereotypes and attain a deeper understanding of the other. In a moment of solitary reflection, the protagonist ultimately comes to recognize himself in the Hmong community — not in its outward symbols, but in the meaning they convey — thus assuming the standpoint of the observer who internalizes the *generalized other* (Mead 1934, p. 174) and grasping how communal cohesion may exist in forms different from those familiar to him.

Big Wednesday is likewise traversed by a constellation of absences, foremost among them that of the perfect wave, long awaited by Bear and his fellow surfers as the culmination of an existential challenge. When it finally arrives, it finds them profoundly changed — marked by war and by the trials of adult life — compelled to acknowledge that the immutable cycle of the tides corresponds to that of generational

turnover. On a historical and political plane, the most burdensome absence is that of the young men who departed for the Vietnam War, a rupture that shatters the illusion of surfing's eternal present. The lack of grounds for draft exemption on the part of his friends contrasts with Jack's absence of resistance: he becomes a veteran and, as a "homecomer", loses his connection to the reality he left behind (Schutz 1945). The re–composition of the collective representation dispersed by war takes place through the documentary filmed by Bear, which functions as an attempt to reclaim a shared experience that is by then irretrievable.

Here too, the protagonists retrospectively assume the role of observers of their own community, internalizing the generalized other and entrusting that identity to a common memory rather than to a specific practice.

2.3. *Different collective representations*

During a gathering at the Hmong household in *Gran Torino*, Sue explains to Walt the meaning of certain behaviors (for instance, avoiding direct eye contact signifies modest restraint rather than disrespect; conversely, touching a Hmong person's head is forbidden, as the head is believed to be the seat of the soul). At this reception — initially attended by Walt with reluctance — a personal cognitive transformation takes place, facilitated by Sue as a mediator in the learning of practices (accepting food, expressing willingness to meet the shaman).

As with the CEDAR project, *Gran Torino* demonstrates that participation in rituals and practices is fundamental not only for grasping their content (*knowledge of*) but also for understanding their social meaning (*knowledge for*). Acceptance of these practices later becomes the interpretative key enabling Walt to consent to Thao's restoration of his family's honor by compensating for the attempted theft through time spent working for him. For his part, the gruff protagonist seeks to promote the young man's emancipation along individualistic and virile lines, removing him from the control of the criminal gang with which Thao shares kinship and ethnic ties. Thao, in turn, reveals to Walt the cultural meaning of the attempted theft of the *Gran Torino*: what for Walt represents the legacy of an active past — fifty years of work at

Ford — constitutes for the young man the symbol of initiation into the gang's violent subculture. Walt comes to recognize that he cares about the boy's fate: he internalizes his discomfort and his desire not to conform to a violent subculture. The process of internalizing a generalized other has taken place thanks to Sue, who enables him not only to experience Hmong gratitude and hospitality but also to understand the concrete historical reasons for their immigration to the United States. Walt thus realizes that he does not hold, to use Seligman's terms, a *monopoly on suffering*. These developments lead him to objectify a me capable of responding reciprocally to the Hmong community's requests for contact.

Processes of resocialization are also present in *Big Wednesday* — and they are painful. Upon receiving Bear's invitation to participate as a spectator and witness in the documentary he has made about the Malibu surfing community, Matt hesitates. Yet after the war and the onset of adulthood, that memory has become painful. The new protagonists of the surfing season are professionals who travel from across the American continent and Europe, following the conditions that generate waves suitable for competition. Matt's nostalgic representation leads him to invert figure and ground (Davis 1979): contemporary surfing (figure) is something he regards with skepticism, whereas the surfing of yesterday (ground) becomes the only true figure with which he engages, painfully mourning its loss.

Similarly, Bear manages to restore harmony between Jack and Matt after the fight that erupts following an accident caused by Matt while obnoxiously intoxicated. Yet this reconciliation is merely conventional, celebrated solely to avoid jeopardizing Bear's wedding. The formal adherence to the ritual of pacification reveals a representation of friendship now far removed from the consciousness that had once endowed it with substance.

2.4. *Violence and revelatory forms of justice*

In both movies, violence is repeatedly enacted or symbolically staged. The question, however, is how these episodes of theatricalized violence translate into logics of self–continuity or into attempts to recompose

a collective representation. We have already observed this dynamic in the fight scene in *Big Wednesday*, the most significant episode linking physical violence to the re–composition of the collective representation of the surfing community. Beyond this instance, the movie presents sporadic acts of physical violence, contributing to a tableau marked either by a boisterous atmosphere (brawls at parties) or by the defense of honor (Matt defending his girlfriend after she is insulted in a public venue). This normalization of fistfights contrasts sharply with the systemic violence of the Vietnam War — the only form portrayed as truly disintegrative of society (and notably, in line with the theme of absence, never directly shown to the viewer).

As will become evident in relation to *Gran Torino*, institutions and law enforcement are largely absent from these cinematic representations, which instead emphasize the capacity of communities to resolve their own conflicts autonomously, including through forms of private justice. The protagonist repeatedly brandishes weapons to regulate conflicts involving those who trespass on his property or violate his personal code of honor. He confronts Thao with a rifle during the attempted theft of the car; he threatens a group of African American youths with a handgun when they harass Sue; despite his age and failing health, he violently beats a young man who assaulted Thao. On another occasion, he mimics the gesture of a gun with his fingers toward a passing gang that provocatively drives by his house. The theatricalization and recourse to armed violence in *Gran Torino* correspond to Walt's distrust of institutions and official justice, which he considers incapable of regulating conflict in a multiethnic society.

Nevertheless, the gang conflict that characterizes his neighborhood, together with the nihilism inherited from his wartime experience, prevents him from developing a non–defensive representation of society. Private justice remains the only criterion capable of reassuring his survival within a domestic context that he interprets as a frontier. Although *Gran Torino* is an urban drama set in a complex and multiethnic society, its model of justice is based on the fiction (and indeed the critique) of an order reminiscent of the Far West: diffuse violence, assaults on property, absent institutions, and private retribution. The movie critically stages absences in its search for a collective representation: the police arrive

at the scene of Walt's death at minute 1:46:30, after more than an hour and a half and only ten minutes before the conclusion. This directorial choice constitutes a form of *encoding* (Hall 1980) capable of representing the frontier even within contemporary urban drama.

Walt's sacrifice reveals the inefficiency of law enforcement in penetrating such territories and articulates a conservative critique of multicultural society.

2.5. *Reorientation of the self*

The protagonists are veterans of the Korean War. Their selves are marked by an ongoing internal conversation between the role of responsibility objectified in wartime experience and the lack of recognition they encounter in contemporary society — whose contours, values, and processes of change they no longer fully recognize.

Their sense of estrangement is partially compensated by retreat into small community circles (Walt's few friends at the bar in *Gran Torino*; the young surfers for whom Bear builds boards in *Big Wednesday*) and partly by attachment to personal rituals (observing the tides for Bear; performing minor maintenance tasks for Walt). Above all, however, this estrangement reflects the political anthropology of the veteran figure — a stranger in his own homeland — after wartime resocialization abroad (Schutz 1945). The protagonists' self, as the organizing principle of past and present experiences, is immobilized by the inability to attune to a racial and generational complexity that elicits defensive and skeptical attitudes toward the external social world depicted in the movies (California in 1968 in *Big Wednesday*; early–2000s Detroit in *Gran Torino*). The result is a retreat into the private sphere, characterized by: (1) solitary inner conversations projected onto trusted non–human interlocutors (Walt with his dog; Bear with a bottle); (2) firm closure toward attempts at contact by social actors (relatives and neighbors) perceived as alien; (3) a paranoid and defensive stance toward domestic boundaries (Walt) and personal habits (Bear); (4) a distrust of institutions and an inclination toward private justice; (5) propensity for racial and sexual prejudice; (5) the use of coarse language as a provocative refusal of empathy toward symbols of change and alterity (the

Hmong community; the multiethnic profile of the neighborhood in which criminal gangs form; the emergence of alternative lifestyles); (6) attachment to iconic objects as representative elements of a previous era (the *Gran Torino* as a symbol of resistance of the American automobile industry to the "invasion" of Japanese technology; the surfboard as a ritual object capable of defining a community).

For the protagonists, these icons condense symbolically an epoch in which they recognized themselves within society through an active role (Walt as a Ford worker; Bear as a surfer). They constitute a symbolic anchoring to what remains intelligible in society. More precisely, they function as residues that guarantee continuity between the self and the memory of a society within whose collective representation the protagonists were once able to situate themselves.

For Walt, Ford represented an organization capable of rewarding him and providing stable employment after his wartime experience, thus containing the risk of estrangement from reality — a risk later intensified by the ethnic and demographic transformation of the city. For Bear, the Pacific coast and the cyclical rhythm of ocean currents represent a reassuring dynamic of natural regularity counterposed to the unpredictable transformations of a society whose direction — another military venture, this time in Vietnam; the rise of libertarian and gay–friendly lifestyles; the shift from communal sport to competitive individualism — he suffers to interpret positively.

In this initial phase, the icons function as: (1) fetishes ensuring continuity between a socially integrated past self and survival in the present context; (2) antidotes to the total estrangement induced by the condition of the veteran; (3) defensive bulwarks anchoring the actor to the memory of "better times," precisely because they are past — an expression of resistance to a present in which one's biographical trajectory can no longer be synchronized with a changing social structure (Wright Mills 1959).

Strongly symbolically connoted objects — the Gran Torino and Bear's surfboard — perform a mediating function that enables them to transcend the status of cultural icons attributed to them within a previous social formation. In both cases, the object withdraws from a fetishistic representation and reclaims its original functionality. At the same time, its symbolic value shifts from that of an icon to that of a baton

passed on, thereby rendering visible a continuity of the self that is not merely individual, but socially recognized.

This process is closely connected to the possibility of attributing moral worth to an alternative community. Both Walt and Bear must first acknowledge that the communities with which they engage are real communities, not reducible to their own stereotypes. The attribution of moral worth presupposes knowledge: the other is recognized when he or she ceases to be an abstract figure and is relocated within a web of relationships, practices, and shared memories.

3. Conclusions

In this analysis, change in the self is made possible by memory and by a form of consciousness that exceeds mere action. Consciousness manifests itself as a capacity for observation and reflexivity, as a distance from immediate conduct. The protagonists observe, retain, and rework information. The growth of the self thus emerges from a partial disintegration — of prejudices, sedimented convictions, and expectations — accompanied by an inner drama initially confined to monologue and subsequently staged in situations where impression management (Goffman 1959) collapses: Walt's mirror dialogue after publicly coughing up blood and transforming a real gun into a mere intimidating gesture; Bear's admission of his alcoholism.

This individual trajectory, however, cannot be understood apart from its relation to collective consciousness in the Durkheimian sense. Both protagonists are bearers of memories that refer to forms of life and values no longer fully shared: Walt remains attached to an America that no longer exists, while Bear embodies a virile and communitarian ethic that struggles to find space in contemporary society. The drama of the veteran lies precisely in the gap between personal memory and the prevailing collective consciousness of the social context in which one lives.

The process of reorienting attitudes thus entails an attempt at realignment, made possible by facilitating figures or contexts: the young woman and the Hmong community for Walt in *Gran Torino*; the sea and the younger surfers for Bear in *Big Wednesday*. Yet for both characters, this

realignment ultimately takes place under the sign of withdrawal from society: both are ill (one with cancer, the other dependent on alcohol), and their presence assumes a sacrificial dimension that does not fully reintegrate the individual into the collectivity but rather symbolically reorganizes collective consciousness itself. These elements render these movies of the "admirable novel" to which Mead (1936) refers — though Adam B. Seligman understandably privileges episodes drawn from empirical research conducted on real groups composed of embodied individuals. Yet even in these movies we observe the social practice of transformative learning that animates the project described by Seligman. Through the final sacrifice the continuity of the self is expressed not in survival but in the symbolic transmission of objects that change recipients, in gestures that exceed individual intention, and in a shared memory that enables the viewer to process social change. Returning, in conclusion, to Seligman's reflections, knowledge becomes a collective element, here represented by the privileged position of the spectator, who discerns multiple forms of collective consciousness.

The architecture of Seligman's proposed schema — continuity of the self, collective representations, and reorientation — thus proves applicable to the analysis of cultural products. However, if the form of knowledge on which the CEDAR project rests is to endure, it seems necessary to emphasize that the reorientation of the self is grounded not in an illusory abandonment of one's prejudices (Walt's will, by which he bequeaths the Gran Torino to Thao, remains imbued with racial bias), but in a process of symbolic deflation of the icons that sustain our original cultural representation of society — one representation among others through which reality may be experienced. Disorientation is what distinguishes a traveler from a tourist, just as it distinguishes an integrated citizen from a "homecomer."

Bibliographic references

Bourdieu P. (1980) *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris.

Davis F. (1979) *Yearning for Yesterday. A Sociology of Nostalgia*, Free Press, New York.

Goffman E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday* Life, Anchor Books, New York.

Hall S. (1980) "Encoding/Decoding", in S. Hall, D. Hobson, A. Lowe and P. Tillis (eds.), *Culture, Media, Language*, Hutchinson, London, 128–138.

Mead G.H. (1934) *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago.

——. (1936) *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago.

Schutz A. (1945) *The Homecomer*, "American Journal of Sociology", 50(5): 369–376.

Wright Mills C. (1959) *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, Oxford.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/97912218290909
pp. 129-140 (novembre 2026)

CULTIVATING SOLIDARITY VIA DISRUPTION
A COMMENT ON ADAM SELIGMAN'S *THE COLLECTIVE, CONSCIOUSNESS AND THE PERSON*

Giovanni Zampieri*

Abstract: In this comment on Adam Seligman's paper, *The Collective, Consciousness and the Person*, I argue that the productive character of CEDAR programs — which cultivate bonds of solidarity by multiplying the perspectives that participants internalize — can be construed as the consequence of successfully managed "interactional disruptions" being re–signified at the group level via reconstruction.

In questo commento all'articolo di Adam Seligman, *The Collective, Consciousness and the Person*, sostengo che il carattere produttivo delle iniziative CEDAR — che favoriscono legami solidaristici, aumentando le prospettive interiorizzate dai partecipanti — sia interpretabile come il risultato di "rotture interazionali" gestite e risignificate a livello di gruppo attraverso pratiche di ricostruzione.

Keywords: Interactional disruption, Solidarity, Interaction ritual, Breaching experiments, Repair

Parole chiave: Rottura dell'interazione, Solidarietà, Rituale di interazione, Esperimenti di rottura, Riparazione

> «[O]ur ritual vulnerabilities are also our ritual resources» (Goffman 1983, p. 4)

* I would like to thank Adam Seligman for the meals, drinks, stories, and ideas we shared in Boston, Padova, and Bologna.

1. Introduction

Gathered in Bulgaria, a group of participants in an educational program had the chance to meet an ethnologist who authored a video ethnography documenting worship practices at a shrine deemed sacred by both Macedonian Christians and Muslims. A year later, another set of educated members visited several Indonesian Islamic boarding schools, including one founded and led by individuals whose bodies are gendered as males, but who identify as women. Some five years later, another group — then lodged in a Catholic retreat in Uganda — witnessed the lighting of the Chanukiah in a shared space on the last night of Hanukkah. Taking place among schoolteachers, state officials, NGO personnel, and clergy members, these situations seem poised to foster contemplation, learning, reflexivity, and the celebration of diversity. And yet, in reconstructing how these occurrences unfolded, *The Collective, Consciousness and the Person* (in this issue) shows how they were shot through with awkwardness, discomfort, and, at times, outward conflict.

Rather than shying away from that discomfort or minimizing it, Adam Seligman puts it at the front and center of the narrative: in 2011, we are told, the screening of the documentary about the shrine shared by Muslim and Eastern Orthodox Christians provoked indignation among devout participants (whatever their religious affiliation), paralleled by enthusiasm among nonspiritual spectators, who embraced that experience as paradigmatic of some sort of secular universalism. The 2012 visit to the *pesantren* established by and for *waria* stirred uneasiness among some participants, who felt their bodies had been polluted; others expressed serious skepticism about the likelihood that males who performed as women could study the Qur'an and conduct a religious life. Some five years later, in Uganda, the trouble surfaced when a Catholic priest asked whether he could take part in lighting a candle on the Chanukiah — a request that unveiled diverging perspectives among the Jewish participants, both on *who* could participate in the ritual and *what* exactly they were doing.

Building on his twenty–five–year experience as director of CEDAR — Communities Engaging with Difference and Religion, Seligman asks a fundamental question: can we foster cohesion among diverse

individuals without asking everyone to renounce their group symbols? In other words, can we predicate solidarity based on difference (keeping our tokens and traditions, our totems and taboos) rather than sameness (on the least common denominator of, say, human nature)? And what are the conditions that make such a major change possible? In the paper, the author shifts from a "how–to" perspective (see Seligman 2026) to a theoretical vocabulary. In revisiting his experience as leader of CEDAR initiatives in Birmingham, West Timor, Uganda, Indonesia, and Bulgaria, among others, Seligman seeks to clarify the processes by which the programs achieve their purpose — proving that "living with difference" is possible (Seligman, Wasserfall and Montgomery 2015).

By threading together ideas of Émile Durkheim, George Herbert Mead, and eminent social psychologists, Seligman argues that the key resides not in the empathy we feel with a "singular" Other in virtue of the unique relationship we have with them (leading to the bracketing of their religious, ethnic, political, and sexual identities, in no particular order). Changing our outlook towards Others (plural!) is only possible if we enlarge the choir of voices that make up our inner dialogue. This, Seligman contends, can be achieved provided that we step out of the corner we're tucked in, face the uneasiness triggered by strangeness, and (crucially) have a conversation about that feeling. In this vein, the circumstances sketched above — the discussion over a space we deem sacred and therefore non–sharable; the reaction after experiencing a mismatch between a social role and our expectations of who should perform it; the refusal to blur the boundaries that demarcate the division between "us" and "them" — are not momentary detours from CEDAR's agenda or unforeseen stand–offs, but rather sit at their very core.

Keeping with the author's intention of theorizing the dynamics by which we learn to see and live with difference, this comment argues that the productive result of these programs might result from successfully managed "interactional disruptions" that are re–signified at the group level. After reviewing recent works that conceptualize the potential of situational disturbances to shift the sociocultural outlooks of social actors, I consider how shifting the emphasis from *de*construction to *re*construction might more vividly express the stakes of the group–level debriefing after the interactional breach.

2. Who is Afraid of Disruption?

In his never–delivered 1982 ASA presidential address, Erving Goffman famously theorized the interaction order as that "domain" of social life that, amid "several social orders" (Goffman 1983, p. 2), is shaped by the potentials inherent in the bodily copresence of individuals. The possibility of seeing and touching others affords interactions ranging from reciprocal inattention — more or less "civil" (Horgan 2020) — and rhythmic entrainment (Collins 2004) to rituals of mortification (Garfinkel 1956) and deliberate violence (Collins 2009), which follow their own rules and set constraints on other domains of social organization (Rawls 1987). However, while rejecting the proposition that face–to–face interactions merely reproduce attributes entrenched in social structures, Goffman readily acknowledged the "unequal distribution of rights in the interaction order" (Goffman 1983, p. 6). Hence, the notion of a "loose coupling" between face–to–face interactions and the social order writ large: while the situational mobilization of resources can bring about "the surreptitious consolidation of structural lines, the same arrangement can also serve to loosen them" (Goffman 1983, p. 8). The interaction order is thus a site ripe with potentiality for both social reproduction and social change (Tavory and Hoynes 2025).

Indeed, in recent years, sociologists have taken stock of these ideas to produce a fuller theorization of the porous boundary between the realm of social situations and the rules governing the unequal distribution of money, power, knowledge, and prestige. Probing the understanding of interactional conflict (say, a dispute over who can partake in a religious ritual or dwell into a consecrated shrine) as either "strategic positioning" or "failure of the social," Iddo Tavory and Gary Alan Fine have claimed that it should be instead understood as an "integral facet" of the interactional order (Tavory and Fine 2020, p. 366). Sure, in most cases, we bite our tongues and swallow hard pills, projecting a definition of the situation that is vague enough to avoid overt disagreement, conflict, and discomfort (at least in that situation). Nevertheless, sometimes we do breach the surface–level agreement that Goffman dubbed the "veneer of consensus" (Goffman 1959), infringing the frame that scaffolds the situation, refusing to uphold the dramatis personae that our fellow interactants bring to life in front of our eyes, and rebuffing the selves that get projected onto

us. Those are episodes of "disruption", which Tavory and Fine (2020, p. 366) define as the "perceived misalignment of the dramaturgical structure of the interaction in coordinating expected lines of action".

Crucially, interactional disruptions are neither unintentional accidents (e.g., failing to read the room and recognize that it might be time to leave our friends' house) nor planned sabotage (e.g., deciding to redress grievances by breeding an interactional inferno at a family dinner), but rather a skillful achievement. That is, it takes us practical knowledge — of ourselves, of others, of the situation we are in — to steer the interaction away from the cocktail–party vibes, where no one is speaking their mind to avoid stepping on others' toes, to a place where the definition of the situation we are enmeshed in becomes less vague and potentially more threatening to the selves we are performing. To conceptualize this range of variation, Tavory and Fine introduce a clear–cut distinction between disruptions "of" and disruptions "for". While "disruption–of" designates the situations of interactional trouble and the resulting halt of social ties these might engender (that family reunion that didn't go as planned, and we haven't returned on speaking terms ever since), "disruption–for" captures those "moments of disruption that potentially give rise to new, deeper modes of intersubjectivity and social coordination" (Tavory and Fine 2020, pp. 366–367).

Inspired by a pragmatist sensibility for "the relationship between routines and problem situations" (Tavory and Fine 2020, p. 367), this rearticulation is well suited to illuminate the moral character of the interaction order (see Rawls 1987, pp. 142–143; 2010). Thus, while the "minimalist morality of Goffmanian rules of deference and demeanor" helps us to preserve interactional alignment by avoiding "disruptions–of" (say, steering clear from a fight with your gambling addict uncle to spend a peaceful family Easter), this might come at the cost of long–term relationships and projects; sometimes the latter need a good old shake–off: the "coordination of action and the construction of intersubjectivity occur not only *despite* disruption but also *through* it" (Tavory and Fine 2020, pp. 369, 371). Our engagement in repairing an interactional breach signals our trust and commitment to that "ongoing project," that is, the relationship we're in, rather than seeking the first "exit ramp" to flee discomfort — and, eventually, the relation itself (Tavory and Fine 2020, p. 378).

From this perspective, the episodes Seligman vividly recounts throughout the paper are laden with potential for disruption. The ethnographic movie about a sanctuary that is equally frequented by Christian and Muslims provided the groundwork for friction and disagreement about what can and cannot be done with sacred spaces. The visit to a pesantren waria forcefully revealed taken–for–granted assumptions about the association between gendered bodies and religious proscriptions, which, when violated, brought a threatening sense of pollution in some (Douglas 1966). Fairly less scripted than the first two, the decision to celebrate the last day of a Jewish festivity in a common space set the stage for disruption, allowing a Catholic priest to ask whether he could join — a rather simple question that made loud and visible boundaries that would otherwise have remained hidden and silent.

Still, while both Seligman and the participants in those CEDAR programs would readily agree that those circumstances were saturated by awkwardness and unease, I would like to make the point that those situations were not simply disruptions "of" the dramaturgical choreography. Rather, the cognitive and emotional setting in which they unfolded, and the subsequent discussions through which they were reframed positively, turned them into disruptions "for". That is, in the context of CEDAR initiatives, those interactional misalignments became "a good in the trajectory of the relational tie" between the participants rather than "a moment of disintegration" of the group, configuring the collective repairing of breaches into a condition for a "deeper intersubjectivity" to emerge (Tavory and Fine 2020, p. 373).

The very architecture of CEDAR programs seems designed to incite disruption while ensuring that the emotions and energies of participants are directed toward practices of collective repair that configure those moments of breach as disruptions "for" rather than "of." This requires first and foremost flattening, so to speak, the "capacity for disruption" of those gathered (Tavory and Fine 2020, p. 377). Besides dissuading individuals from speaking on behalf of any collectivity they feel they belong to (thus avoiding their entrenchment in hardened collective identities that activate well–rehearsed cultural scripts), the rule that no participant can claim the monopoly over suffering levels the playing field. No matter how heartfelt and sincere, any form of grief for what has happened in the

here–and–then risks becoming a veto that thwarts recognition and dialogue about what is occurring in the here–and–now. Furthermore, eating together, mixing on buses, and sharing moments of physical exercise and prayer are critical for nurturing a group culture and the trust that comes with it (Fine 2012, p. 36; Seligman 1997).

Indeed, trust is vital to ensure that disruptions are construed disruption "for" (Tavory and Fine 2020, p. 378). For our gesture to venture into an unexplored interactional territory — which might, admittedly, suddenly crumble under our feet — to be willingly accepted, the other must trust in us even though they don't know (as "we" don't know) where we might land:

> In situations where interactants worry that their interaction is so fragile that it will dissolve at any sign of disruption, they avoid potential unpleasantness, creating de facto *interactional segregation*. Social distance is embedded in actors' attempts to sustain their interactional alignment so as to overcome an identity threat, but in precluding or mitigating the breach, they only marginally shift the definition of the situation (Tavory and Fine 2020, p. 378).

Far from being an accidental desecration of the minuet of deference and demeanor, or a deliberate sabotage of the rules governing turn–taking and face–saving, disruption can provide a key resource for engendering *in–situ* social change, with trust being a key ingredient for this transformational potential to ensue. Provided that there is trust and dialogue, disruptions can "solidify actors' ability to coordinate lines of action and construct deeper intersubjectivity" (Tavory and Hoynes 2025, p. 58), transforming "rituals of face" into "rituals of effervescence" (Vassenden, *et al.* 2026). Trust makes us dwell in the discomfort that comes with the "what if" question (Seligman 2010), which presents the possibility of a different future in which "existing categories and the boundaries through which they are reconstructed" can be productively rearranged (Seligman, *et al.* 2015, p. 138).

And yet, trust is not enough. As Tavory and Fine suggest, the very sense of whether something has been "a situational breach or a relational rupture is often determined *in retrospect* and *in dialogue* with others"

(2020 p. 375, emphasis added). Thus, having a conversation "about" what has happened and why it unfolded that way is necessary to bring forth the "culturally–shaped expectations" that sanction how much disruption should be expected and how it is to be staged to be recognized as a disruption "for" (Tavory and Fine 2020, p. 375).

3. Disrupting, Deconstructing, Reconstructing

Along with disruptions handled with care, the second not–so–secret ingredient in CEDAR programs' successful cultivation of solidarity is dialogue. Let us return to the vignettes that Seligman sketches in the paper. While the passionate argument about the appropriateness of Muslims and Christians sharing a shrine unfolded in a situation specifically designed to talk about it (that is, a meeting with the documentary's author), the uneasiness provoked by other experiences emerged in several ways. In the case of the visit to the *pesantren waria*, while the embarrassment of some fellows was plainly visible in their averted gaze, it took some participants several days to express the distress they felt in their bodies during that scorching afternoon. The discussion about whether the Catholic priest could light one of the Chanukiah candles erupted immediately and was protracted the next day. Analogously, the case of the "flower communion" in Birmingham triggered immediate concern among both Muslim and Jewish fellows, who felt deceived, and a Christian who questioned their partaking in a full–fledged form of Eucharist.

The structure of activities such as the latter reminds the breaching experiments of Harold Garfinkel (Garfinkel 1967). As breaching experiments, these activities can powerfully unveil the sacred character of conventional reality and the arbitrariness of the practices and beliefs we live by (Collins 2004, pp. 103–104). More critically, the reactions that we feel in such unsettling episodes signal that "everyday life reality–construction is an emotional process, and that the emotions that uphold reality come forth in intense form when the social reality is broken" (Collins 2004, p. 104). Carried out in religious settings, they have exposed participants to instances in which sacred symbols and sacred spaces have been creatively manipulated to rearrange the fault lines of identity and

solidarity. The final vignette is a perfect case in point. Community leaders of the Solar Mosque in West Timor tactically mobilized local knowledge to include a menstruating woman in the conversation circle while guaranteeing that she remained outside the mosque's perimeter. Rather than reconciling age–old theological disputes and timeless philosophical dilemmas, the presence of the CEDAR members helped frame the situation as having practical import: how do we ensure that a fellow can eat sweets, drink tea, and share stories with us?

These insights suggest that, while the awkwardness and unease triggered by moments of disruption provide the raw ingredients for CEDAR initiatives and similar projects, what we think and feel must then be shared (cooked, perhaps?) at a subsequent moment. As a matter of fact, the schedule of CEDAR programs has built in a precise segment dedicated to this. Every day of the school begins with "half an hour of deconstruction […] in which the events of the previous day are reviewed and are assessed for their importance to the learning experience"; as the first group activity of the day after breakfast, deconstruction is the meeting in which "the different pieces are tied together" thanks to the active contribution from members of the whole group (Seligman, Wasserfall and Montgomery 2015, pp. 172, 175). Translating this sequence of activities into the vocabulary of interaction ritual chains (Collins 2004), deconstruction is ideally the proximate second ring of the chain following the breach, after nothing more than a good night's sleep and a hot cup of coffee. This ensures that disruptions "of" can be turned into disruptions "for." In revisiting and threading together the experiences of the previous day, which are made the joint focus of attention, the group can transform those shared memories into symbols that store the emotional energy they generate as they talk together in the same room (Collins 2004, pp. 48–49). These experiences–turned–symbols, now "loaded with membership significance," can then be "decomposed, recombined, tried out for new purposes" in the dialogues between the Is and the Mes that make up our thoughts (Collins 2004, p. 219).

What might the takeaway from this theoretical paraphrase be? Building on these ideas and keeping with Seligman's pragmatist–inspired preference for knowledge "for" rather than knowledge "of," the point I would like to offer here is double. First, I believe that thinking about

both the character of disruption and the subsequent ritual of group–led repair with the conceptual toolkit of microsociology helps accentuate how deconstruction is as much emotional and bodily as the experiences that get talked about. This hunch might have implications for how deconstruction is organized and managed in terms of opening statements and turn–taking, which get especially salient when considering that empirical research has shown how racial hierarchies depend upon (and impinge on) interaction orders (Rawls 2000; Rawls and Duck 2023; Rosino 2017; Meghji 2019; see also Rawls 2022). Knowing that having a successful group–based discussion is crucial to (re)signify individual experiences of unease and transform them into emotionally charged symbols of belonging significantly raises the stakes of deconstruction.

A similar structure occurs in active learning strategies and simulation games: while the former expose students to feelings of injustice, discomfort, and uneasiness, it is the subsequent phase of debate and debriefing that makes the activity meaningful and educational, enabling abstraction and comparison with real–life situations through individual diaries and collective discussion (Wickers 2010; Hermann 2015; Richards and Camuso 2015; Rojas–Gaviria, Preece and Surman 2026)[1]. I would go so far as to suggest (hoping it is not perceived as tedious hairsplitting) that one could think of that ritual not as *de*construction but as *re*construction. While the former seems to accentuate the cognitive aspects necessary to take apart something that is already there, sedimented, the latter evokes a metaphor in which the group's experiences become the building blocks of a new edifice being erected together, while providing participants with an interactional blueprint they might be able to replicate in their own communities, offices, and congregations.

While the solidarities generated through successfully handled disruptions may remain tethered to the groups that have felt them, the pragmatic ability to create the dramaturgical conditions for those experiences to become resources rather than vulnerabilities is amenable to learning. This, to me, seems the point of CEDAR. Not just helping people see that

(1) I have considered the relationship between simulation learning, breaching experiments, and practices of debriefing in Zampieri 2025; for a critical reflection on the use of breaching experiments in educational contexts, see Braswell 2014.

difference, whatever discomfort might evoke, is there and we need it, but also showing how to cultivate solidarity through (not despite) it.

Bibliographic references

Braswell M. (2014) *Once More Unto the Breaching Experiment: Reconsidering a Popular Pedagogical Tool*, "Teaching Sociology", 42(2): 161–167.

Collins R. (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

——. (2009) *Violence: A Micro–sociological Theory*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Douglas M. (1966) *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London.

Duck W. and A.W. Rawls (2023) *Black and Jewish "Double Consciousness" Inspired a Qualitative Interactional Approach that Centers Race, Marginality, and Justice*, "Qualitative Sociology", 46: 163–198.

Fine G.A. (2012) *Tiny Publics: A Theory of Group Action and Culture*, Russell Sage Foundation, New York.

Garfinkel H. (1956) *Conditions of Successful Degradation Ceremonies*, "American Journal of Sociology", 61: 420–424.

——. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Hoboken, NJ.

Goffman E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York.

——. (1983) *The Interaction Order: American Sociological Association, 1982 Presidential Address*, "American Sociological Review", 48: 1–17.

Hermann K. (2015) *Field Theory and Working with Group Dynamics in Debriefing*, "Simulation & Gaming", 46: 209–220.

Horgan M. (2020) *Urban Interaction Ritual: Strangership, Civil Inattention and Everyday Incivilities in Public Space*, "Pragmatics", 30: 116–141.

Meghji A. (2019) *Activating Controlling Images in the Racialized Interaction Order: Black Middle-class Interactions and the Creativity of Racist Action*, "Symbolic Interaction", 42: 229–249.

Rawls A.W. (1987) *The Interaction Order sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory*, "Sociological Theory", 5: 136–149.

——. (2000) *"Race" as an Interaction Order Phenomenon: WEB Du Bois's "Double Consciousness" Thesis Revisited*, "Sociological Theory", 18: 241–274.
——. (2010) "Social Order as Moral Order", in S. Hitlin and S. Vaisey (eds.), *Handbook of the Sociology of Morality*, Springer, New York, 95–121.
——. (2022) "Harold Garfinkel's Focus on Racism, Inequality, and Social Justice", in D.W. Maynard and J. Heritage (eds.), *The Ethnomethodology Program: Legacies and Prospects*, Oxford, Oxford University Press, 90–113.
Richards B.N. and L. Camuso (2015) *Cultural Capital in the Classroom: The Significance of Debriefing as a Pedagogical Tool in Simulation–Based Learning*, "International Journal of Teaching and Learning in Higher Education", 21: 94–103.
Rojas–Gaviria P., C. Preece and E. Surman (2026) *Encountering Social Inequalities through Productive Unsettling*, "Sociology", onlinefirst. https://doi.org/10.1177/00380385261416323
Rosino M.L. (2017) *Dramaturgical Domination: The Genesis and Evolution of the Racialized Interaction Order*, "Humanity & Society", 41: 158–181.
Seligman A.B. (1997) *The Problem of Trust*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
——. (2010) *Ritual and Sincerity: Certitude and the Other*, "Philosophy & Social Criticism", 36: 9–39.
——. (2026) *Boundaries and Community: Rules for Re–Engagement*, University of Toronto Press, Toronto.
——., R.R. Wasserfall and D.W. Montgomery (2015) *Living with Difference: How to Build Community in a Divided World*, University of California Press, Berkeley.
Tavory I. and G.A. Fine (2020) *Disruption and the Theory of the Interaction Order*, "Theory and Society", 49: 365–385.
——. and N. Hoynes (2025) *Order and Potentiality in Interaction Ritual Theory*, "Sociological Theory", 43, 52–66.
Vassenden, A., N. Hoynes, T. Price and I. Tavory (2026) *Between Two Rituals: Face and Effervescence as Moments of Social Life*, "American Sociological Review", 91: 379–404.
Wickers M.P. (2010) *Establishing the Climate for a Successful Debriefing*, "Clinical Simulation in Nursing", 6: 83–86.
Zampieri G. (2023) *Insegnare la stratificazione sociale: didattica esperienziale in un "campo di fragole"*, Epokè, Novi Ligure.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909010
pp. 141-150 (novembre 2026)

ON DISCOMFORT AND CHANGE

Ghita Bordieri

Abstract: This article argues that discomfort is a primary yet under-theorized element of change and learning within CEDAR programs. Building on Adam Seligman's article, I suggest that processes of transformation begin not with cognitive reinterpretation but with discomfort itself, which functions as a visceral signal of misalignment between participants' interpretive frameworks and encounters with deep diversity. Drawing on Arlie Hochschild's concept of feeling rules and Erving Goffman's analysis of embarrassment as a product of incompatible role expectations, I show how CEDAR's pedagogical design temporarily destabilizes participants' emotional norms, prompting forms of emotional labor and collective reflexivity. Rather than seeking to resolve discomfort, participants are encouraged to remain with it, reflect upon it collectively, and use it as a resource for self-questioning and learning. The article concludes by examining whether these capacities can extend beyond the program's protected environment and be sustained in everyday contexts marked by power asymmetries, competing moral commitments, and the need to make political decisions.

Questo articolo sostiene che il disagio sia un elemento centrale, ma ancora poco teorizzato, nei processi di cambiamento e apprendimento nei programmi CEDAR. Riprendendo l'argomentazione di Adam Seligman, sostengo che il cambiamento non parta dalla reinterpretazione cognitiva, ma dal disagio stesso, che opera come un segnale corporeo di disallineamento tra i quadri interpretativi dei partecipanti a contatto con la diversità. A partire dal concetto di *feeling rules* di Arlie Hochschild e dall'analisi di Erving Goffman dell'imbarazzo come esito di aspettative di ruolo incompatibili, mostro come la progettazione pedagogica dei programmi CEDAR destabilizzi temporaneamente le norme emotive dei partecipanti, attivando forme di lavoro emotivo e riflessività collettiva. I partecipanti sono invitati non a risolvere, ma a rimanere dentro la sensazione di disagio, a elaborarla collettivamente e a farne una risorsa per l'auto-riflessione e l'apprendimento. L'articolo conclude interrogandosi sulla possibilità che queste strategie per navigare il disagio possano

estendersi oltre l'ambiente protetto del programma e mantenersi in contesti quotidiani segnati da asimmetrie di potere, diversi posizionamenti morali e dalla necessità di prendere decisioni politiche.

Keywords: Discomfort, Reflexivity, Feeling rules, CEDAR programs, Social change

Parole chiave: Disagio, Riflessività, Feeling rules, Programmi CEDAR, Cambiamento sociale

Introduction

In the article *The Collective, Consciousness and the Person*(1) (in this issue), "discomfort" is a recurrent yet under–theorized element in the description of CEDAR programs. Adam Seligman mentions discomfort several times throughout the article. Still, when describing "a theory" of what happens in CEDAR programs, the theorization starts from the phase of rebuilding shared collective representations by "bracket[ing] out our existing received opinions, memories and even the collective orientations of the particular groups we already belong to" (p. 25). In this comment, I argue that change starts with discomfort, even before the re–interpretation phase, and learning new ways of managing discomfort indeed constitutes a central mechanism in the processes of change the program seeks to activate.

First, discomfort signals a mismatch between participants' existing expectations and interpretive frameworks and the situations they face. It reveals gaps, tensions, or conflicts within their interpretive repertoires, especially when meanings are coded differently across communities of belonging. These differences would remain unnoticed unless they caused discomfort, since distinct characteristics become salient divisions only when acknowledged as such (see De Leon *et al.* 2009 on the topic of the formation of political cleavages).

Moreover, discomfort is socially structured by what Arlie Hochschild has termed "feeling rules" — cultural norms governing what one is expected to feel, express, or suppress in specific contexts. These rules are themselves unsettled when actors interact across communities of

(1) When not specified in other ways, page numbers refer to Seligman's article.

belonging because they do so not only with different knowledges and habits but also with partially incompatible sets of emotional rules prescribing different ways of acting upon discomfort. The program's insistence on remaining within moments of unease implicitly entails a reworking of feeling rules: participants are called to suspend habitual emotional responses and to experiment with alternative ways of recognizing, expressing, and managing discomfort, to work through situations together. For such encounters to have longer–term consequences, what must be developed are portable repertoires for recognizing and handling discomfort — repertoires that participants can mobilize beyond the temporary community built within the program, in the more fragmented and conflictual contexts of everyday life.

1. Discomfort as a signal

Moments of discomfort, disgust, or rage — whether intense or mild — highlight the boundaries of what actors see as acceptable, familiar, or morally right. Through a visceral sensation, they make the embodied boundaries of communities of belonging visible to those who experience the emotion and, when shared openly, to the others involved in a situation. In Seligman's account of CEDAR programs, this dynamic is clearly visible, when he reports "hysterical conversion symptoms" (p. 11) or fatigue during the two weeks of exposure to difference. Members "feel" that something conflicts with their beliefs and habits, even before they rationally understand why. As ethnomethodology has taught us through breaching experiments, one cannot notice tacit norms without noticing one's own inadequacy in relation to them. Without discomfort, actors would continue to rely unreflectively on habitual patterns of interpretation and action. Discomfort interrupts this continuity, making misalignment perceptible and opening a space for reflection. In this light, discomfort initiates the self–questioning process that is crucial for recognizing otherness.

Various issues can cause discomfort among members of different communities, and what is considered an appropriate expression of discomfort can vary widely across these groups. Ideas about appropriate

emotions – in Arlie Hochschild's terminology "feeling rules" — "reflect patterns of social membership" (Hochschild 1979, p. 566). These rules are usually unspoken, but when a conflict arises, they may come to light in actors' recollections of the event. These can take the form of stories in which someone claims they "have the right to feel" enraged, or stories in which someone is described as "too angry" about a situation (*ibid*, p. 565). As emotional rules reflect patterns of membership, having multiple memberships can lead to internal misalignments. This is true even for CEDAR programs, where the temporary membership and the setting of the experience prescribe a "suspension of judgment" (p. 31) that conflicts with deeply rooted beliefs of participants. As one passage reports:

> A week later, in one of our group discussions, fellows started speaking about the genuine discomfort they had experienced during the visit with the warias. Some described having felt that they wanted to take a shower — although they had not acted on their desire, because they believed it would have been shameful to do so. Others expressed disgust but felt ashamed of those feelings […] we can see the emergence of the themes of boundaries and the discomfort their (perceived) abrogation generates as an important learning component in the program. (p. 12)

What emerges is a reflexive awareness of a gap that resembles what Arlie R. Hochschild describes in *Managed Heart* (Hochschild [1983] 2012), as a "pinch between *what I do feel* and *what I should feel*" (*ibid.*, p. 57), moments in which actors experience dissonance between felt and expected emotions, as they are feeling in ways they consider inappropriate. According to Hochschild, "it is the *pinch between* a real but disapproved feeling on the one hand and an idealized one, on the other, that enables us to *become aware* of emotional labor" (*ibid.*, p. X), a continuous work of realignment to social norms that would otherwise go unnoticed, and becomes visible only in moments of collision.

Similarly, Erving Goffman's analysis of embarrassment (Goffman 1956) and "flustering" as a relational phenomenon emerging when the individual is torn between incompatible definitions of the self in interactional contexts shows that negative emotions are a matter of

"incompatibility of organizational principles" (*ibid.*, p. 271) that signal a discrepancy between role expectations and performed interactions. Participants in CEDAR programs are temporarily asked to suspend the emotional rules of their community — those that mandate disgust towards transgender individuals — and instead adopt the role of a CEDAR member — one that is open to engaging with the Other as this is the very scope of the program. The conflict among these organizational principles generates a sense of misalignment that, once recognized, becomes a powerful tool for participants to reflect on differences.

2. What can one do with one's own discomfort?

Discomfort becomes a potential site of learning and transformation. What is bothering me? Why does this specific situation or new knowledge disturb me? What do my group's beliefs, my personal memory, and the traditions I follow have to do with my emotional reaction?

In ethnographic research, this process of self–questioning is commonly referred to as reflexivity. While reflexive awareness has long been part of ethnographic practice, it was traditionally confined to the private domain and has only recently become an explicit, publicly articulated component of qualitative research, which requires forms of self–disclosure that make researchers and their positions visible to readers. The emotional component is increasingly considered central in field observation, especially among scholars in challenging terrains, where the distance between researchers and participants is wide, and particularly difficult field relations are the norm (Ashe *et al.* 2020; Blee 1998; Harding 1991). Emotions were once recognized as something to be managed and repressed to maintain control over the research. Now, they are increasingly seen as revealing information about the relationships between the researcher and other actors in the field, as well as about the topics of the study itself (i.e. Schmidt *et al.* 2024; Bergman, Blix and Wettergren 2015; Davies and Spencer 2020; Scott *et al.* 2012). Moments of misalignment are often central to self–disclosure, as one does not report on things that do not seem problematic. Accounts of moments when the researcher has felt nervous, embarrassed, or even

violated in encounters with the Other are described as turning points in the researcher's understanding of reality. Rather than focusing on better ways to manage emotions, these accounts usually include explanations of what emotions, after reinterpretation, have taught them about their field of study. In this way, negative emotions become sources of knowledge and reflection rather than errors to be ashamed of because they do not fit with ethnographer's professional illusions (Fine 1993).

Participants in CEDAR programs are encouraged to listen to their discomfort and learn what the discomfort is telling them about their community, memories, and beliefs. As previously noted about ethnographers, discomfort is an inherent part of the relationship, not just a side effect or something to avoid. As Seligman observes, there is a "discomfort inherent to having to deal with what we may term deep difference or deep diversity in situations that we do not control" (p. 10). Instead of dismissing negative feelings, they are guided to stay in the liminal space of the program, learning new ways to interpret their roles and to understand the situations they face.

In CEDAR programs, the phase of self–questioning is performed collectively during the deconstruction and facilitation phase. This has two important consequences: first, the necessity of giving a verbal and explicit explanation of these breaching moments to others forces a "conscious cognitive and articulated resolution of the discomfort" (p. 32), and reflection on personal boundaries in relation to the culture of the communities of belonging. Second, as this process happens in a group, one is confronted with multiple versions of this reflexivity, from which it is possible to abstract and to recognize the multiple possibilities in which boundaries and beliefs manifest tacitly through our feelings. The individual experience is "mirrored in a public forum where myriad others are going through the same process with what are ultimately different memories of the same event [...] forces us to enlarge the voices and actors in the continual reconstitution of our memory" (p. 17). It is not empathy, but rather the recognition of the same mechanism at work in different communities that opens the way for the process of rebuilding collective representations that is the object of Seligman's article.

3. Handling Discomfort outside CEDAR

The central question that follows is whether it is possible to sustain beyond the program practices of reflection those that resemble those performed within the program. While the program provides a structured environment in which discomfort is not only tolerated but actively worked upon, everyday social contexts are not organized on the same principles. Within CEDAR, participants are encouraged to remain within discomfort, suspend immediate judgment, and engage in collective reflection, but, as the authors notes, these conditions are institutionally produced and encouraged (p. 26). Outside this setting, however, actors return to environments in which relations are differently organized and situated within historical contexts, and there is a risk that the capacity to "stay with discomfort" fades rather than becoming an enduring feature of participants' social practices.

If discomfort is redefined as a signal rather than a threat, it can become a resource for navigating differences. Participants may develop repertoires that can be mobilized beyond the program itself: the ability to recognize discomfort as indicative of a misalignment rather than an unbearable violation of one's own principles. To say it with the author's words, participants "learn to exert some form of partial control or at the very least awareness of processes usually hidden from consciousness — a necessary first step towards expanding its limits" (p. 34). From this perspective, the transformative potential of CEDAR may lie in cultivating the capacities to remain constructively within the tensions that the very process of doing things together generates.

As we have seen, discomfort is not unique to the structure of the program, although remaining exposed for a long period to radical diversity may exacerbate it. Discomfort is a constitutive element of any form of collective life. Staying together requires continuous work to reinforce boundaries, negotiate among parts, and fuel the motives that keep us together through moments of collective effervescence. Acting together, regardless of plurality, necessarily entails tensions among competing values, interpretations, and interests, and inevitably conflict. Conflict is not an aberration but a constitutive feature of social worlds, which necessarily entails "conflicts for which no rational solution could ever exist" (Mouffe 2005, p. 10).

But while the structure of the program allows for decisions oriented by the principle of doing things together, without necessarily requiring the resolution of identity conflicts, outside the program communities are sometimes called to act, take positions, and make choices that affect others. It is in these moments that underlying asymmetries of power, resources, and recognition are most visible and consequential. Situations of plurality require forms of closure that stabilize one course of action over others. Compromises between different orders of justifications are fragile, and orders of justification persist and re–emerge (Boltanski and Thévenot 2006, pp. 277–279).

It is precisely here that the principle of doing things together through shared practices acquires its significance: not as the elimination of difference or tension, but as the awareness that it is possible to act in common despite them. If discomfort is a constitutive condition of collective life, then conflict is not what threatens it. It is the absence of common practices aimed at making conflict transformative.

4. Conclusions

The practices developed within CEDAR — doing together, staying with discomfort, suspending immediate judgment, and collectively reflecting on experiences — are attempts to cultivate repertoires that allow actors to recognize and engage with difference. Discomfort becomes a powerful heuristic tool, an analytical resource that makes visible the boundaries of one's own interpretive and emotional frameworks. In this sense, what participants acquire is not only a new collective representation but a set of practical capacities: to recognize the "pinch" between felt and expected emotions, to delay immediate reactions, and to engage in reflexive questioning about the social origins of one's responses. The program produces competences for managing interpretive and emotional misalignment as constitutive of plurality, with discomfort as the entry point for self–reflection and deconstruction.

Yet the question remains whether these capacities can travel. CEDAR provides a highly structured environment in which this work is scaffolded: feeling rules are destabilized but also collectively rearticulated,

and reflexivity is not left to the individual but becomes a shared practice. Outside of such settings, however, actors are re–embedded in contexts where emotional norms are less pluralized, less explicit, and often less open to contestation. In these contexts, discomfort risks reverting to its initial form — as a threat to be neutralized, rather than a signal to be interpreted.

What does it mean to carry reflexivity outside environments that explicitly sustain it? Can the recognition of discomfort as a signal be maintained when actors are again subject to more rigid or taken–for–granted feeling rules? And to what extent can individuals engage in forms of emotional labor — of suspending, reworking, or reinterpreting their own responses — without the collective infrastructures that support such efforts?

More fundamentally, the problem becomes acute in moments of decision. As discussed, discomfort is most visible when collective life requires taking positions and making choices that have unequal consequences for others. It is here that differences in interpretive frameworks and emotional orientations intersect with asymmetries of power, resources, and recognition. If CEDAR trains participants to remain within discomfort and work through it collectively, what happens when that discomfort must be translated into action? In these moments, discomfort can no longer remain an open–ended site of reflexivity but must be translated into decisions that stabilize one course of action over others, thereby reintroducing closure, hierarchy, and exclusion. The question then becomes whether the competences developed within CEDAR allow actors not only to inhabit discomfort, but also to act upon it without reverting entirely to pre–existing interpretive patterns.

Bibliographic references

Ashe S., J. Busher, G. Macklin and A. Winter (2020) *Researching the Far Right: Theory, Method and Practice*, Routledge, London.

Bergman Blix S. and Å. Wettergren (2015) *The Emotional Labour of Gaining and Maintaining Access to the Field*, "Qualitative Research" 15(6): 688–704.

Blee K.M. (1998) *White–Knuckle Research: Emotional Dynamics in Fieldwork with Racist Activists*, "Qualitative Sociology", 21(4): 381–399.

Boltanski L. and L. Thévenot (2006) *On Justification: Economies of Worth*, Princeton University Press, Princeton.

Davies J. and D. Spencer (2020) *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford University Press, Stanford, CA.

De Leon C., M. Desai and C. Tuğal (2009) *Political Articulation: Parties and the Constitution of Cleavages in the United States, India, and Turkey*, "Sociological Theory", 27(3): 193–219.

Fine G.A. (1993) *Ten Lies of Ethnography: Moral Dilemmas of Field Research*, "Journal of Contemporary Ethnography", 22(3): 267–294.

Goffman E. (1956) *Embarrassment and Social Organization*, "American Journal of Sociology", 62(3): 264–271.

Harding S. (1991) *Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other*, "Source: Social Research", 58(2): 373-393.

Hochschild A.R. (1979) *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, "American Journal of Sociology", 85(3): 551–575.

——. (2012) [1983] *Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Oakland, CA.

Mouffe C. (2005) *On the Political*, Routledge Taylor & Francis Group, London.

Schmidt J., S. Van Der Weele and M. Sebrechts (2024) *In Praise of Awkwardness in the Field: Increasing Our Understanding of Relational Concepts by Reflecting on Researchers' Emotion Work*, "Qualitative Research", 24(4): 813–831.

Scott S., T. Hinton–Smith, V. Härmä and K. Broome (2012) *The Reluctant Researcher: Shyness in the Field*, "Qualitative Research", 12(6): 715–734.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909011
pp. 151-161 (novembre 2026)

ATMOSPHERES AND COMMUNITIES OF PRACTICE
A COMMENTARY ON SELIGMAN'S *THE COLLECTIVE, CONSCIOUSNESS AND THE PERSON*

Federico La Bruna

Abstract: This commentary addresses Adam Seligman's *The Collective, Consciousness and the Person*, arguing that the insistence on "doing" over feeling in the explanation of how CEDAR programmes promote value change risks undermining their effectiveness by removing the essential medium through which they operate. Against those who explain the efficacy of intergroup contact through empathy growth, Seligman argues that the process is less about empathy — common in most people but rarely leading to significant changes in social or cultural perspectives — and more about forming a "community of practice". Empathy appears too thin to carry the weight of genuine transformation. However, Seligman's theoretical move seems too hasty. Dismissing empathy as a foundation of social and cultural change does not necessarily result in excluding it as a dimension of the very "doing" Seligman celebrates. In *The Collective, Consciousness and the Person*, a crucial question remains unexplained: what is it about shared bodily practice, shared meals, shared discomfort, and shared rituals that makes the expansion of the generalised other — and the consequent shift in values — possible in the first place? The answer, I shall argue, lies precisely in a richer, non–individualistic definition of empathy as the collective attunement of bodies in shared ritual space, generating the emotional energy from which new communities of practice and new forms of collective conscience can gradually be built. In summary, just as Seligman extends Mead's notion of the inner forum from the individual to the collectivity, an account of how CEDAR programmes promote value change can be further enhanced by broadening the concept of empathy.

In questo commento, nato a margine del saggio di Adam Seligman *The Collective, Consciousness and the Person*, si suggerisce che l'insistenza sul "fare" piuttosto che sul "sentire", nella spiegazione di come i programmi CEDAR promuovano un cambiamento valoriale, rischia di compromettere l'efficacia stessa del programma, trascurandone il medium essenziale attraverso cui esso opera. Contro coloro che argomentano l'efficacia del contatto intergruppo attraverso la crescita dell'empatia,

Seligman sostiene che il processo riguardi meno l'empatia — comune nella maggior parte delle persone, ma raramente capace di condurre a cambiamenti significativi nelle prospettive sociali o culturali — e più la formazione di una "comunità di pratica". L'empatia appare troppo debole per sostenere il peso di un'autentica trasformazione. Tuttavia, il passaggio teorico compiuto da Seligman può considerarsi affrettato. Liquidare l'empatia come fondamento unico del cambiamento sociale e culturale non comporta necessariamente la sua esclusione come dimensione di quello stesso "fare" che Seligman celebra. In *The Collective, Consciousness and the Person* rimane opaca la questione cruciale di che cosa — nella pratica corporea condivisa, nei pasti condivisi, nel disagio condiviso e nei rituali condivisi — renda possibile l'espansione dell'altro generalizzato dall'individuo alla comunità e il conseguente riposizionamento valoriale. La risposta risiede precisamente in una definizione più ricca e non individualistica dell'empatia, intesa come la sintonizzazione collettiva dei corpi nello spazio rituale condiviso, che genera quell'energia emotiva a partire dalla quale possono gradualmente costruirsi nuove comunità di pratica e nuove forme di coscienza collettiva. In sintesi, così come Seligman estende la nozione meadiana del foro interiore dall'individuo alla collettività, una spiegazione di come i programmi CEDAR promuovano un cambiamento nei valori può essere ulteriormente arricchita allargando il concetto di empatia su un piano collettivo.

KEYWORDS: Empathy, Affect, Intercorporeality, Interaction rituals, Collective conscience

PAROLE CHIAVE: Empatia, Affetto, Intercorporeità, Rituali di interazione, Coscienza collettiva

1. Introduction: The dismissal and what it misses

Adam Seligman's account of how CEDAR programmes promote value change is theoretically rich and empirically grounded. His insistence on "doing" over feeling, on shared practice over abstract dialogue, and on the expansion of the generalised other through embodied co–participation represents a genuine contribution to understanding small–scale social change. However, at the heart of his argument lies a move that deserves scrutiny: the deliberate exclusion of empathy from the explanatory framework.

Seligman is explicit on this point. Against those who explain the efficacy of intergroup contact through empathy growth, he argues that CEDAR points to a significantly more complex mechanism. According

to his argument, the process is less about empathy and more about forming a "community of practice." He notes that empathy is common in most people but seldom leads to significant changes in social or cultural perspectives. The infamous example of "the Nazi who had his Jew" (see Seligman's article in this issue, p. 24) illustrates a critical limitation of individualistic empathy. In this case, a person may develop empathy for a particular individual, recognising their humanity and perhaps even feeling concern or compassion for them. However, this personal connection does not necessarily translate into a broader shift in attitude towards the group to which that individual belongs. Empathy, on this reading, is too thin, too self–serving, and too easily circumscribed to carry the weight of genuine transformation.

This critique of empathy as a sufficient explanation is largely convincing. The problem, however, is that Seligman moves too quickly from dismissing empathy as a foundation to excluding it as a dimension of the very "doing" he celebrates. In doing so, he leaves unexplained a crucial question: what is it about shared bodily practice, shared meals, shared discomfort, and shared ritual that makes the expansion of the generalised other possible in the first place? The answer, I shall argue, lies precisely in a richer, non–individualistic understanding of empathy, one grounded not in the liberal psychology of feeling–for–another, but in the collective atmospheres that emerge when bodies act together in ritualised space. While Seligman's approach extends Mead's notion of the inner forum, this perspective could be further enhanced by broadening the concept of empathy, from an individual focus to one that encompasses the collective.

2. What kind of empathy are we talking about?

The empathy Seligman dismisses is essentially a cognitive–individualistic one: the capacity of a single subject to imaginatively project herself into the position of another, to feel what the other feels, to take the other's perspective (Stotland 1969; Batson *et al.* 1997). This is the empathy of moral philosophy, the kind that may lead a person to spare a single victim whilst remaining structurally indifferent to the group

from which that victim comes. It is, in short, an empathy that operates between individuals, leaving the collective representations of each untouched.

Nevertheless, this is not the only conceptual territory available under the heading of empathy. Phenomenological accounts of intersubjectivity have long insisted that to encounter another is not to encounter a mind enclosed within a body, but to encounter an expressive, embodied subject whose experience is, at least in part, directly perceptible. Merleau–Ponty (2012)[1945[1]] articulates this concept in his discussion of intercorporeality. When observing another individual's gestures, understanding arises from a mutual exchange of intentions, as if each person's intentions are present within the other's body. The gesture does not indicate anger in the manner of a sign referring to something absent; rather, it constitutes anger itself, perceived directly and pre–reflectively through the embodied resonance within one's own body schema. Empathy, understood in this register, is not a cognitive inference but a form of bodily perception: a felt, kinaesthetic attunement to the expressive field of another living body (Finlay 2005).

Once we shift attention from the dyadic relation between two subjects to the affective quality of the interactional field in which multiple bodies are co–present, something further becomes visible. As Lucy Osler (2022) argues in her phenomenological account of interpersonal atmospheres, the field of expression to which we are empathetically oriented does not have to be confined to a singular "you". It can span a collective "they", encompassing not only the individual expressivity of each participant but the interlocking interactions between them and the affective quality that emerges in the very space of their shared presence. What we might call collective empathy is not a metaphor or an aggregation of dyadic relations, but a distinctive mode of bodily perception: we can perceive a crowd as tense, a group of dancers as graceful, a ritual gathering as charged, without reducing these impressions to what any individual within the group is separately expressing. The atmosphere, as Osler (*ibid.*) puts it, is not in the participants but between them and across the shared space they inhabit, and it is made available to perception through the resonant, pre–cognitive attunement of one's own lived body (Böhme 1993).

This is the territory opened up by the phenomenology of intercorporeality, on the one hand, and by the theory of affective atmospheres on the other. These two bodies of thought, when brought into dialogue with Seligman, allow us to rehabilitate empathy not as an alternative to "doing together" but as one of its emergent properties. If Seligman's move is to expand Mead's inner forum beyond the self toward a broader "community of practice", what would further enrich this perspective is a corresponding expansion of the concept of empathy itself, from the individual to the collective, and from a psychology of feeling–for–another to a phenomenology of being–attuned–together.

3. Anderson and the logic of affective atmospheres

Before asking how shared ritual produces collective transformation, it is worth dwelling on what kind of affective phenomenon such transformation passes through. Ben Anderson's concept of affective atmospheres offers precisely this: an account of the phenomenological texture of collective feeling that complements and deepens the phenomenology of intercorporeality developed in the previous section.

For Anderson (2009), an atmosphere is a singular affective quality that arises from, yet goes beyond, the gathering of bodies. It is neither fully subjective nor fully objective, neither located in any individual nor projected onto space from the outside. Atmospheres hold together presence and absence, materiality and immateriality, singularity and generality in a relation of tension. They are, in short, what it feels like to be in a situation collectively, the subtle tone that shapes a shared experience before it is processed into individual feeling or collective representation.

This concept is especially productive when applied to the situations Seligman describes. Consider the visit to the *pesantren waria* in Yogyakarta. Seligman describes the scene in terms of individual reactions: nervous laughter, downcast eyes, shifted chairs, some fellows embracing the waria whilst others repressed their unease. What his account does not thematise, but what the scene itself clearly generates, is an atmosphere, a collective affective field produced by the

encounter of bodies in a charged space, by the music, the heat of the July afternoon, the colourful dresses, the Qur'anic recitation. The atmosphere is not reducible to any individual's feeling. However, it is what makes the scene legible as a shared event, what allows the participants to subsequently reflect together on what they experienced, and what makes that reflection emotionally weighted rather than merely cognitive. Similarly, the atmosphere of the Alevi ceremony in Istanbul, which Seligman reports produced hysterical conversion symptoms in some Sunni participants, is legible precisely as the body registering an atmospheric presence that the participants could not cognitively process. The atmosphere acted on the body before any individual could decide how to feel.

Atmospheres, according to this interpretation, are not merely incidental to the activities described by Seligman; rather, they represent one of its principal outcomes. The morning deconstruction that Seligman places at the centre of CEDAR's pedagogical architecture is, among other things, a practice of atmospheric regeneration: the group reassembles around a shared event, and in doing so reconstitutes the affective field within which that event can be re–experienced and re–worked. The facilitation sessions in small groups serve a similar function at a more intimate scale. What emerges from these iterated practices is not only the expansion of the generalised other that Mead's framework predicts, but the gradual sedimentation of a new affective atmosphere — something that, as Seligman himself says, is otherwise provisional, contingent, and subjunctive — within which new forms of solidarity become possible.

It is important to be clear about what this argument does and does not claim. The point is not that Seligman is wrong about the centrality of shared practice, nor that he misidentifies the discomfort participants experience as a necessary condition of value change. On both counts, he is right. The argument is rather that his refusal of empathy is too quick, and that what he observes in CEDAR programmes resonates more deeply with the theory of affect than his own framework acknowledges. Consider what Seligman describes around the ninth or tenth day of any programme: a palpable crisis, a saturation point at which the accumulated discomfort of boundary encounters demands

some form of resolution. Brighenti and Pavoni's (2019) account of urban unpleasantness is illuminating here: they argue that stress, animosity, and discomfort are not merely individual psychological states but atmospheric qualities that emerge at the friction points between different collectives inhabiting shared space. The unpleasantness is not located in any single body but in the interactional field itself, in the charged quality of the space produced when different communities of belonging are brought into proximity and their boundaries begin to chafe against one another. This friction is precisely what CEDAR programmes engineer, deliberately and with pedagogical intention. The shared meals, the attendance at unfamiliar religious services, the visits to sites that carry different and often incompatible meanings for different participants, all of these are organised frictions, encounters at the edges of collectives that generate animosity and discomfort as an emergent property of the shared space rather than as a sum of individual reactions.

What follows from this is not a rejection of Seligman's argument but a specification of its medium. If shared practice produces value change, it does so by generating and sustaining affective atmospheres. And it is here that a richer, non–individualistic concept of empathy becomes indispensable. For what makes the boundary friction of CEDAR programmes transformative rather than merely unpleasant is precisely the capacity of participants to remain attuned to the shared affective field, to register not only their own discomfort but also the discomfort of others as a collectively inhabited condition. This way of feeling together is not the projective empathy of liberal moral psychology. It is closer to what Osler (2022) calls collective empathy: the bodily perception of an expressive field that spans a "they", a group of others whose feelings are not inferred but atmospherically co–inhabited.

4. Collins and the emotional energy of ritual

Yet if Anderson (2009) and Osler (2022) illuminate what atmospheres are and how they act upon bodies, they leave open the question of the mechanism through which an affective experience is collectively produced, sustained, and inscribed into lasting dispositions. It is here

that Randall Collins becomes indispensable. Collins' (2004) theory of Interaction Ritual Chains offers a sociological account of exactly how shared bodily co–presence generates collective emotional states that are irreducible to the sum of individual feelings. For Collins, interaction rituals, situations of mutual focus of attention combined with bodily co–presence and a shared emotional mood, produce Emotional Energy (EE): a diffuse sense of confidence, enthusiasm, and solidarity that attaches not only to individuals but to the symbols and practices that marked the ritual encounter. Crucially, this emotional energy is not the result of any individual's empathic projection onto another; it arises as a property of the interactional field itself, circulating among participants in a manner that is pre–cultural and pre–individual. Collins thus gives us the generative mechanism that Osler's account of empathy leaves implicit: collective empathy — to foster value change — is not simply encountered; it is ritually produced.

What Collins (1993) shows is that the emotional and the collective are not merely correlated but co–constitutive. Lighting candles, sharing a meal, sitting in a circle, attending a religious service in an unfamiliar tradition, these are not merely didactic occasions. They are interaction rituals that produce emotional energy, and that energy, when shared, begins to dissolve the boundaries between the "us" who belong to this collective conscience and the "them" who belong to another. The effect, crucially, outlasts the moment of interaction, because the symbols charged with emotional energy during the ritual can re–evoke it when encountered again.

For this reason, in the end, Seligman's example of "the Nazi and his Jew" fails as a general argument against empathy, though the failure is more specific than it might initially appear. The relation in the example is not merely empathic in a thin cognitive sense, but it is, in Osler's terms, irremediably dyadic: a recognition of individual particularity that never opens onto the collective expressive field she describes. "The Nazi and his Jew" do not share meals, do not recognise each other as equals in status, do not navigate the discomfort of difference together, and do not sit in a circle and reflect on what they have experienced. There is no "they", no collective expressive field spanning multiple bodies in co–presence, toward which the kind of collective empathy Osler

theorises could be oriented. And because there is no such field, there is no interaction ritual in Collins' sense, no shared emotional energy, and therefore no expansion of the generalised other. This example illustrates that it is not empathy's structural limitation that impedes change, but rather its ineffectiveness when it operates in a one–directional manner. What CEDAR produces, and what makes it categorically different from the Nazi's relation to a particular Jew, is precisely the condition under which dyadic recognition can be dissolved into something larger: the collective empathy sustained and intensified by the interaction rituals. Seligman is right that the thin empathy of liberal moral psychology cannot carry the weight of genuine transformation. However, this is an argument for moving beyond the individual to the collective, not for abandoning empathy as a dimension of the "doing" he celebrates.

5. Conclusion: Putting empathy back in

Bringing Osler, Anderson and Collins together allows us to articulate what might be called atmospheric empathy, a form of collective feeling that is neither the projective empathy of liberal moral psychology nor the purely structural transformation of cognitive orientations that Seligman's framework implies. Atmospheric empathy is not a matter of imagining oneself into another's position; it is a matter of inhabiting a shared affective field, of being moved by the same atmosphere, of finding one's body responding to the same ritual rhythm, of sharing the discomfort of the same boundary encounter.

The example of Kupang illuminates this with particular clarity. When the group arranges itself in a circle, some bodies inside the mosque perimeter and some outside, they are not merely solving a logistical problem. They are, in Collins' terms, enacting an interaction ritual: a situation of mutual focus of attention, shared bodily co–presence, and a common emotional mood generated by the very difficulty of the problem they are navigating together. The emotional energy produced in that circle does not belong to any individual; it circulates through the group as a whole, charging the arrangement of bodies with a significance that exceeds what any participant could have reached through

individual reasoning or empathic projection alone. What Osler (2022) would call collective empathy is precisely what makes the circle legible to all its members as a shared achievement rather than a merely pragmatic compromise. The discomfort that Seligman observes is the moment the boundary friction generated by weeks of organised encounters reaches its peak and demands resolution. That resolution, when it comes, is not simply cognitive. It is a reconfiguration of the affective field itself, a new atmospheric settlement that makes new forms of solidarity perceivable and, over time, habitable.

This process is what Seligman's Pakistani–British Muslim woman describes when she says she has learned she can be friends with people she hates. The transformation is not primarily a revision of propositional attitudes. It is an affective achievement, the product of weeks of shared atmospheric exposure in which Israeli bodies have become part of the texture of her experience, have moved her, have been moved alongside her, have taken part with her in rituals she could not have anticipated. The generalised other has expanded not because she has reasoned her way to a new conclusion, but because the affective field of her inner forum now contains voices, rhythms, and presences it did not contain before.

In summary, excluding empathy from consideration — even with Seligman's significant qualifications regarding its limitations — may undermine CEDAR's effectiveness by removing the essential medium through which it operates. That medium is atmospheric empathy: not the projective imagination of liberal moral psychology, but the collective attunement of bodies in shared ritual space, generating the emotional energy from which new communities of practice and new forms of collective conscience can gradually be built.

Bibliographic references

Anderson B. (2009) *Affective Atmospheres*, "Emotion, Space and Society", 2: 77–81.

Batson C.D., S. Early, and G. Salvarani (1997) *Perspective Taking: Imagining how Another Feels Versus Imaging how You Would Feel*, "Personality and Social Psychology Bulletin", 23: 751–758.

Böhme G. (1993) *Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics*, "Thesis Eleven", 36: 113–126.

Brighenti A.M., A. Pavoni (2019) *City of Unpleasant Feelings: Stress, Comfort and Animosity in Urban Life*, "Social & Cultural Geography", 20: 137–156.

Collins R. (1993) *Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Action*, "Rationality and Society", 5: 203–230.

——. (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton.

Finlay L. (2005) *"Reflexive Embodied Empathy": A Phenomenology of Participant–researcher Intersubjectivity*, "The Humanistic Psychologist", 33: 271–292.

Merleau–Ponty M. (2012)[1945[1]] *Phenomenology of Perception*, Routledge, New York.

Osler L. (2022) *Empathy, Togetherness, Familiarity*, "Metodo", 10: 145–178.

Stotland E. (1969) *Exploratory Investigations of Empathy*, "Advances in Experimental Social Psychology", 4: 271–314.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909012
pp. 163-169 (novembre 2026)

AFTERWORD
THAT CALL
DIFFERENCE, DISCOMFORT, AND THE LIMITS OF CHANGE

Matteo Bortolini[1]

> «Foreignness does not start at the water's edge but at the skin's»
> Clifford Geertz

Every year *that* call comes a little earlier.

Twenty–five years ago, when my mother started saying that "things have to be planned, we cannot improvise every time," the call arrived on December 15, or even later. It was completely unnecessary, at least then. The family was small, if somewhat scattered, and everyone seemed to have a clear idea of what to do for Christmas.

The division of labour had been set in stone from time immemorial. Mom would cook the same lunch that everyone loved — canapés, her trademark "salatini," crostini with chicken liver paté, tortellini, meat "involtini" with potatoes, maybe a roast with salad or peas, and finally pandoro (not panettone). Our sommelier dad would select at least three different bottles of wine, introduced by a Kir Royale. My brother would bring ice cream from his own ice cream factory. Despite being the best cook in the family, I would traditionally enjoy the celebration without having to do anything. My parents still lived where my brother and I had grown up, and everything was exactly as it should be. Christmas went smoothly, without a ripple.

(1) I have taken the liberty of recasting the debate that preceded this remark as a short story with a pedagogical intent, which only a reader with a narrow comprehension of "truth" would deem as fictional. Adam Baruch Seligman has been my teacher for more than twenty–five years now. *Todah al hakol, rav*.

The first time the call came early was the Christmas when Adam, my post–doc supervisor, came to visit from Boston during the holidays — that must have been twenty years ago or so. Being an Orthodox Jew — "Can you be orthodox even without wearing those strange clothes?" "I bet you can, but I wouldn't define myself as such" — he posed a few seemingly insoluble problems for my mother.

That year the call came on December 10, for she wanted to know if tortellini were good for Jews. Being stuffed with at least two different kinds of pork, I said, they obviously were not. My mom sighed on the phone as even Jesus himself would be banned from coming back that year. "I'll do something else," she proclaimed with her usual defiant confidence, "but I'll make tortellini for us… there is no Christmas without tortellini!"

The lunch was, to put it mildly, a disaster. As to the cause, narratives differ. I am sure I had told my mother about how the rules of *kashrut* apply to *any* kind of meat, and that she should ask her secular Jewish friends about a butcher who would sell her the right cuts — after all, I had stayed with Adam's family for a long time, and learning the rules was crucial to live under the same roof. She has always maintained I didn't, and that I was to blame.

Be that as it may, everything she had prepared for Adam was made with *non–kosher* meat, and a *very* light salad had to be arranged at the very last minute. My mother felt angry and humiliated, my father tried to ease everything uncorking yet another bottle — "Wine you can drink?" "Obviously I can" — and my brother and his wife tried to steer the conversation by asking Adam about his years living in a *kibbutz* in Israel. The fact that my mom speaks very little English and she was irredeemably mocked for her short, awkward phrases, did not help.

What helped, however, was that Adam's greatest accomplishment was Communities Engaging with Difference and Religion (CEDAR), a traveling global program aimed at bringing into contact people from different traditions, religions, and walks of life. Over the previous fifteen years, he had gained *a lot* of experience with awkward situations, and especially with situations where customs, rules, and feelings are not understood, so the failed lunch was hardly a big deal — except for the

fact that when we got back to my place I had to cook some fish and green beans for him.

In fact, his pedagogy was based on turning discomfort into a source of education and personal change. Discomfort is not a bad thing in itself, he used to say. If properly managed, it might give rise to some deep transformation in the way we see others who do not share our way of life or our convictions. The stories he told from his many camps around the world — shared shrines in Bulgaria, menstruating women trying to enter a mosque in West Timor, Catholic priests who asked to light candles on Hanukkah in Uganda — added depth, and sometimes a touch of humour, to his theoretical reflections.

I don't know much about CEDAR — I participated in its maiden voyage, but then my research took a completely different turn. The only thing I know is that, in my family, *that* Christmas had the effect of making *that* call come earlier and earlier over the years. Indeed, my mother began explicitly asking me to bring new friends with whom she could make amends for what had happened with that first extrafamilial guest. I had the impression that she wanted my guests to be increasingly difficult to handle to assert control and prove she could do it.

At some point, and I say this with no pride, our Christmases turned into a nasty Freudian competition, with me trying to embarrass my mother inviting the cleverest, most charming, and most difficult people I knew just to increase her discomfort. As a final touch, I always told my guests about Adam and our interaction, and they took care to always throw some passing reference to him, and to CEDAR, in our conversations.

Of all Christmases, there are three that I remember the most. The first one was when I invited what I introduced as the "Trento brigade," a party of three scholars who worked in a mysterious institution called "FBK" — an acronym which sounds a bit like CIA or KGB. My cousin Paolo, slightly older than me, is a philosopher who loves mountains and hiking, whose tone always swung between great hopes and dark despair. Valeria is a sociologist specialized in the connections between religious pluralism and the management of space, while Debora is a theologian and political philosopher focusing on religion and violence.

That year the call arrived around mid–November. My mother was worried about dietary restrictions — "No mom, there are none this time" — but also because both women live in Rome, a fact which added some organizational complexity to the timing of our Christmas lunch. Knowing that my mother is passionate about both art and traveling, Valeria started to talk about her research on those multi–faith spaces you sometimes find in airports, stations, and other less pleasant places like prisons. The question was about the symbolism of decoration — should these places be almost empty, so as to minimize the chance of creating discomfort in those who use them to pray, or should they sport a plurality of symbols, side by side, in order to celebrate difference and, as a by–product, create a bit of discomfort and push people to think about it.

My mom, not religious but raised as a Catholic, was perplexed by the idea of having a cross and a Magen David and a crescent all together in a… "church"? When I asked her why, she could not explain it, saying that it was just "natural" to keep religious symbols and people apart, and as I started to pressure her with questions she abruptly stood up and said that one cannot think of all religions as the same, one is true and the others… well, she would not stop anyone from practicing their religion, but they were wrong.

Tension mounted again when Debora started to speak of Adam — my mother rolling her eyes — and compared the pedagogy of CEDAR with the spirit of Pope Francis's encyclical *Fratelli Tutti*. The world, she said, is what it is, and we should embrace it without clouding it with our narratives, fears, or wishes. That was too much for mom, always ready to criticize this and that as she was the only one in the world to know how things worked.

At that point, just to make things worse, Paolo almost casually started asking around what we thought of the future of humanity. My father — the least religious guy I have ever met and one for whom rationality and the Enlightenment were never enough — started to blame the Popes ("Yes, Francis too!"), the ayatollahs, and every other religious leader for all the wrongs of the world. That was too much *for me*, and as my guests sat silent and shocked, I threw an eight–year–old tantrum — "Who do you think you are? Do you think you have truth in

your pockets? I invite my friends and you…" — slamming the door and running away from that — my — family in a very un–Christmassy burst of rage.

Three years later, my father was no longer with us, and I invited three very good colleagues to our first holidays without him — this time, I volunteered to buy the wine, but I was not allowed to, with the result that we ended up drinking very bad stuff.

Kristina, an Austrian sociologist teaching in Rome, was paired with two friends from the University of Bologna: Matteo, a philosopher–cum–guitarist–cum–influencer–cum–father whose days seem to last fifty–six hours, and Luca, a sociologist specializing in literature and cinema with whom I co–authored my craziest piece of writing.

This time I had warned my friends that my mom might be feeling a bit down and to be careful with references to Adam, religion, and nostalgia. That year, indeed, the call had arrived in late October — my mom wanted to be sure that everybody knew of my father's death, and no one would be too inquisitive about it.

A natural–born leader, Kristina was happy to start conversation, recounting the bizarre details of her research on Russian Orthodoxy and the developments of the EMUNA project, a European program in interfaith relations which focused more on academic teaching than on experiential settings, as CEDAR did. The problem with change, Kristina said, is that people must be willing to put themselves on the line, engage across differences, and sustain difficult relations despite disagreement and discomfort. Without that, she said, change is impossible.

"I don't agree," my mother said, her hand trembling as she ladled broth over my tortellini. It is an illusion that people can change — she did not know of a single case of an individual or a group that had truly transformed themselves. She had met a very small number of religious people in our leftist, once–avant–garde town of Bologna, and they were all half–fanatics — "Perhaps your father was right… maybe religions really are the cancer of the world." As was typical of his moderate, centrist approach, Matteo stepped in, trying to show my mother that her way of describing the world around her was a bit too tight, a bit too black or white. "People are vaguer than they seem," he said, "and we cannot fix them into types." But with my mom any call to ambiguity

had the opposite effect, strengthening her defenses and bringing the discussion to a halt out of her *horror vagi*.

It was Luca who saved the day, as he started talking about Clint Eastwood, *Gran Torino*, and *Big Wednesday* — all things that apparently had nothing to do with what we were debating at the table, but which in fact brought the discussion at a truer, clearer, and more down–to–earth level. In abstract terms, he obviously shared what the others were saying, but he was able to translate their idea of an embodied and reflexive human being into a sequence of narratives and anecdotes. The fact that *Big Wednesday* — a film known in Italian as *Un mercoledì da leoni* — had been a great favorite of my dad added a shade of sadness to the evening, but at least it was something my mom could relate to. Once again, these weird academics of mine had both created a discomforting situation for my mother and solved it before it could explode.

One last Christmas I remember was when I brought my younger colleagues Giovanni, Ghita, and Federico, former students who had found their way into academia. The combination was, in its own way, explosive: Giovanni is a gourmand and a bit of an overachiever, but Ghita has been vegetarian *since birth* and Federico, who's also a vegetarian, is extremely talkative and a very physically affectionate person.

During our call, early in October, I tried to explain to my mother that being vegetarian is not *that* restrictive, and that you can still cook with cheese and eggs — and, in Federico's case, perhaps even fish. "Maybe instead of tortellini we might have tortelloni with spinach and ricotta?" I asked. "Oh, come on," she snapped, "there is no Christmas without tortellini."

As an ethnographer who has spent long stretches of time researching right–wing militants, Ghita knows a lot about discomfort as a condition in which the misalignment between what you feel and what you should feel becomes evident. In her experience, as well as in her more conversational assessments, such misalignment might spark a burst of shame, but also, in the best cases, a wave of reflexivity conducive to change — as if CEDAR's methodology might be applied by individuals to themselves.

And yet, for all the situations of discomfort I tried to create for my mother, she never changed a bit, like a fortress of self–assurance that

not even Dr. Freud or Dr. Jung might assault and conquer — let alone Adam or Ghita. That Christmas, Giovanni was eager to step in and add further theoretical refinements to Ghita's point, and my mother was clearly uncomfortable at all those names, titles, and English words. Indeed, Giovanni was only making the — highly convincing for anyone but my mom — point that relations between humans have a strong emotional and bodily component that should always be kept in sight if one wants to reconstruct them after disruption.

Being an expert in atmospheres, Federico lifted the, well… atmosphere by making fun of himself, starting to chant some Christmas carols, pretending to be drunk in a rather Shane McGowan–esque way, hugging and kissing everybody. He knew that empathy is not only an individual, personal feat, but also, and maybe mainly, a characteristic of a situation. After *Bianco Natal* and *Jingle Bells* we sang *Bella Ciao*, and everyone was happy. Somehow, the guys handled Christmas just fine.

Invitations, and discomforts, went on, year after year, until last Christmas — when *that* call arrived even earlier than usual. I had just come back from my sabbatical at the Institute for Advanced Study and was intent on preparing my courses for the coming academic year. It was early September, around Labor Day, when my phone rang. The voice was my mother's, tired as I had never heard it — suddenly she seemed 82, in a way she never had before.

"Matteo," she said, slowly, almost solemnly, "Do you think we can have Christmas at your place this year? I don't feel like organizing everything on my own." I was stunned, speechless for a moment. "Sure, Mom," I immediately replied, as if in a dream, "we can do it here, don't worry about a thing, I'll make sure everything is perfect and cozy, and no, Mom, this year I am not inviting anyone, it's going to be just us, like it used to be." While I was speaking, a whirlwind of ideas, questions, plans — and impending disasters — began to fill my head. "It's OK, Mom, don't worry," I added, "I'll figure it out."

A long silence followed on the other end. "Matteo," she finally said, "I'm bringing the tortellini… There is no Christmas without tortellini, and I'd rather take care of them myself."

SEZIONE 2
LO SPAZIO INDETERMINABILE DELLA SPERANZA
UN SIMPOSIO SU *UNIVERSALISMUS* DI HANS JOAS

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909013
pp. 173-175 (novembre 2026)

INTRODUZIONE: SIAMO SOLO NOI? L'UNIVERSALISMO MORALE TRA SOGNO E REALTÀ

Paolo Costa

È notoriamente difficile parlare con obiettività del proprio tempo. Una descrizione plausibile degli anni strani che stiamo vivendo chiama in causa lo spaesamento, l'inquietudine, il senso vago di una perdita. La si interpreta in genere come perdita di speranza, ma l'impressione è soprattutto quella di un restringimento degli orizzonti. La gente comune e i politici che la rappresentano appaiono disillusi. Anche solo banalmente per ragioni demografiche, il mondo sembra invecchiato, decaduto, obsolescente, chiuso in sé stesso. Sto parlando del mondo ricco, ovviamente, ma non è che dal resto del pianeta giungano forti segnali in controtendenza. *Great expectations* in giro non se ne vedono. Ciascuno pensa per sé e, quando non si è in grado di sopraffare, si tira a campare.

In un panorama del genere è importante che chi ha gli strumenti per pensare in grande lo faccia senza timidezze. Hans Joas è uno studioso scrupoloso, anticonformista, che non ha mai avuto paura di dire pane al pane e vino al vino fin da quando, negli anni Settanta, procedendo contro corrente, ha dato avvio alla sua lunga e fortunata carriera accademica occupandosi di pragmatismo americano e natura umana (Joas 1980; Honneth e Joas 2023). Da più di dieci anni al centro delle sue indagini di sociologia storica troneggia la questione spinosa e, per molti aspetti impopolare, dell'universalismo morale. In una sfera pubblica intellettuale in cui l'habitus egemone prescrive di magnificare le differenze e situarsi rispetto a esse senza pretendere di supervisionarle, ogni forma di verticalità viene guardata con sospetto, figuriamoci una prospettiva che considera la scoperta della "trascendenza" il principale salto evolutivo nella storia culturale dell'umanità (Joas 2015; 2022).

Ma l'interesse di Joas per la "svolta assiale", cioè per quella finestra nel primo millennio a.e.v. in cui l'ebraismo, il platonismo, l'induismo, il buddhismo, il confucianesimo hanno scovato simultaneamente il modo per relativizzare i desideri, scopi, canoni ordinari dell'esistenza umana nel nome di aspirazioni, destinazioni, criteri di ordine superiore, non ha nulla di trionfale. È, anzi, nato sull'onda di una percezione intransigente del potere distruttivo insito nella tendenza umana a santificare la (propria) violenza, a disumanizzare il nemico, ad abbandonarsi a manifestazioni d'odio senza freni (Joas 2014). Nella prospettiva di Joas, l'universalismo morale appare come l'unico antidoto efficace contro la negazione dell'alterità che oggi vediamo praticata spesso nella forma "banale" riconosciuta e denunciata più di sessant'anni fa da Hannah Arendt (2009) nel suo reportage sul processo Eichmann.

Per questo motivo *Universalismus* (Joas 2025) è un testo meritevole di essere letto e discusso a fondo fuori e dentro il mondo accademico. Alle spalle ha un intenso lavoro preparatorio che è servito, da un lato, per decostruire la tesi classica della secolarizzazione e temperare il dualismo tra fede e ragione (Joas 2010; 2013) e, dall'altro, per contestualizzare e depotenziare i due totem civilizzazionali con cui gli occidentali moderni tendono a compiacersi della propria superiorità culturale: il disincanto e la libertà (Joas 2017; 2020). All'interno del simposio vengono forniti sia una lettura panoramica sia un bilancio teorico del libro. Costa, in particolare, si sofferma sul retroterra filosofico e sulla valenza etica della prestazione conoscitiva supererogatoria prodigata da Joas in dialogo con Ernst Troeltsch, Max Weber e Karl Jaspers. Maccarini, per parte sua, si concentra sulla conclusione del volume e si chiede se quella esplorata da Joas non sia una sorta di terza via tra l'adesione rassegnata alla diagnosi dello scontro di civiltà e la riluttanza a prendere atto della crisi irreversibile degli ideali illuministici. La lunga intervista finale incornicia la discussione con un'autointerpretazione dell'autore che, con la consueta combattività, chiarisce gli intenti che lo hanno guidato nella progettazione e stesura del libro e offre ai lettori e lettrici più intraprendenti ulteriori spunti e strumenti per addentrarsi nella sua labirintica esplorazione di un ventaglio rappresentativo di casi di *grandeur et misère* nella storia politica e morale dell'universalismo.

Riferimenti bibliografici

Arendt H. (2009) *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano.

Honneth A. e H. Joas (2023) *Agire sociale e natura umana*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Joas H. (1980) *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

——. (2010) *Abbiamo bisogno della religione?*, a cura di A.M. Maccarini, Rubbettino, Soveria Mannelli.

——. (2013) *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, a cura di P. Costa, Queriniana, Brescia.

——. (2014) *La sacralità della persona: una nuova genealogia dei diritti umani*, a cura di A.M. Maccarini, Franco Angeli, Milano.

——. (2015) *Sind die Menschenrechte westlich?*, Kösel Verlag, München.

——. (2017) *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Berlin.

——. (2020) *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Suhrkamp, Berlin.

——. (2022) *L'età assiale. Un dibattito scientifico sulla trascendenza*, InSchibboleth, Roma.

——. (2025) *Universalismus. Weltherrschaft und Menscheitsethos*, Suhrkamp, Berlin.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909014
pp. 177-189 (novembre 2026)

UNIVERSALISTI, MA CON GIUDIZIO
IL DESTINO DELL'UMANITÀ IN BILICO TRA FORZA E VALORI

Paolo Costa

Abstract: This critical notice discusses Hans Joas's latest book, *Universalismus* (2025). It begins by describing the *Fragestellung* that frames the long argument developed by the author across its nearly one thousand pages. Joas's aim is neither to justify universalism by abstracting it from its historical context nor to deconstruct its claim to truth genealogically. The third way he devises and explicates in the book's opening chapter aims to trace the historical, cultural and religious genesis of the idea of a universal destination of humankind and its systematic intertwining with the historical trajectory of political regimes with imperial aspirations, in order to establish how far the value-based commitments that always arise from particular contexts can be extended. The second section of the article offers an overview of Joas's argument, moving from the chapter focusing on the Axial breakthrough to a discussion of twentieth-century case studies of moral and political universalism with contrasting outcomes, which fills up the remaining part of the book. In conclusion, the focus shifts to the nature of the cognitive endeavor undertaken by Joas in his book. Using Jürgen Habermas's latest monumental work as a foil, the attempt to reconcile a distinctive *Lebensanschauung* with the synoptic aspiration to do justice to the complexity of the human lived experience of the divergent causal powers of force and value is highlighted and praised.

La nota critica prende in esame l'ultimo libro di Hans Joas, *Universalismus* (2025). Lo fa, per cominciare, descrivendo la *Fragestellung* che incornicia il lungo ragionamento sviluppato dall'autore nelle sue quasi mille pagine. L'obiettivo di Joas non è né giustificare l'universalismo astraendo dal contesto né decostruirne genealogicamente la pretesa di verità. La terza via da lui escogitata e descritta nel capitolo iniziale mira a ricostruire la genesi storica cultural-religiosa dell'idea di una destinazione universale dell'umanità e il suo intreccio sistematico con la parabola storica di regimi politici con aspirazioni imperiali per stabilire fino a che punto sia possibile estendere gli impegni valoriali che nascono sempre da contesti particolari. Nella seconda parte dell'articolo viene offerta una panoramica del testo, dal

capitolo incentrato sulla svolta assiale alla discussione dei casi di studio novecenteschi di universalismo morale e politico con esiti contrastanti a cui è dedicata la restante parte del libro. In conclusione, il focus si sposta sulla natura dell'impresa conoscitiva prodigata da Joas nel testo. Usando come termine di paragone l'ultima monumentale opera di Jürgen Habermas viene segnalato ed elogiato il tentativo di conciliare una *Lebensanschauung* inconfondibile con l'aspirazione sinottica di rendere giustizia alla complessità dell'esperienza umana dei poteri causali divergenti della forza e del valore.

Keywords: Universalism, Axial Age, Value, Empires, Genealogy

Parole chiave: Universalismo, Epoca assiale, Valore, Imperi, Genealogia

1. Il contesto

Anche chi ha una conoscenza approssimativa del dibattito filosofico degli ultimi decenni sa che l'universalismo è un oggetto culturale a dir poco controverso. Una parte non trascurabile della polemica innescata dal dibattito tra sostenitori e detrattori del progetto moderno a cavallo tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta del Novecento ruotava proprio attorno al carattere più o meno universale della Grande Trasformazione (Polanyi 2008) culminata in Europa con la comparsa delle forze sistemiche che hanno cambiato radicalmente e irreversibilmente il pianeta negli ultimi due secoli: il mercato capitalistico, la tecno-scienza, lo stato-nazione. Quel dibattito, impostato da Max Weber (2001) con la sua diagnosi, allo stesso tempo celebrativa e pessimistica, sul processo di razionalizzazione in Occidente e monitorato per quarant'anni con passione e competenza da Jürgen Habermas (1987; 2020), continua ancora oggi.

Il punto non è tanto la globalizzazione *de facto* di un determinato modo di abitare, produrre, consumare, relazionarsi agli altri o all'ambiente — quella che oggi siamo soliti chiamare "Western Way of Life" — quanto la questione *de iure* se tale processo storico incorpori un significato o un valore che vanno al di là del *fait accompli* e che qualsiasi essere ragionevole dovrebbe, almeno in teoria, riconoscere. Da qui scaturisce la controversia. Il pensiero postcoloniale, per fare l'esempio più ovvio, è permeato da cima a fondo dalla visione foucaultiana del legame costitutivo

tra conoscenza e potere, alla luce del quale viene contestato qualsiasi tentativo di decantare la questione del valore universale, per dire, dei diritti umani, della democrazia, della laicità, del progresso ecc., mediante idealizzazioni che offuschino la brutalità con cui queste "conquiste" dell'umanità sono state esportate oltre i confini europei. Come stanno insieme la secolarizzazione e le campagne civilizzatrici dei missionari cristiani? E le rivoluzioni democratiche col razzismo? Abbiamo a che fare, qui, con legami contingenti oppure si tratta di contaminazioni che confutano senza appello qualsiasi rivendicazione universalista dei contenuti ideali di processi storici caratterizzati, in realtà, anche, se non soprattutto, da ambizioni egemoniche particolariste, motivate alla base da interessi squisitamente materiali (Habermas 1987, cap. 9; Costa 2019, cap. 5)?

I dubbi sono fondati. Se è la pluralità a caratterizzare la storia culturale della specie umana fin dalle sue origini, l'idea-forza incapsulata nel motto *e pluribus unum* reclama una giustificazione supplementare. Nel momento in cui il pianeta sembra contrarsi e la realtà di ogni giorno si avvicina alla destinazione immaginata da John Lennon nel suo inno pacifista ("and the world will live as one"), a cosa stiamo assistendo, esattamente? All'epilogo di fatto della diaspora di Homo sapiens – una sorta di commovente *homecoming*? Oppure siamo, al contrario, testimoni di una violenta e arbitraria *reductio ad unum*, il cui esito è quello di impoverire il genere umano per appagare la sete di potere e ricchezza di pochi? In questo senso, la celebre *Fragestellung* con cui Max Weber (2008, I, p. 99) incornicia i suoi *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* — "per quale concatenazione di circostanze [Verkettung von Umständen], proprio qui, in terra d'Occidente, e soltanto qui, si sono prodotti dei fenomeni culturali [Kulturerscheinungen auftraten] i quali — almeno come ci piace raffigurarceli [vorstellen] — si sono trovati in una direttrice di sviluppo di significato e di validità *universali* [in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit]?" — resta una questione aperta, da cui è quasi impossibile prescindere. Siamo disposti o no oggi, e sulla base di quali argomenti, a patrocinare i cosiddetti valori "occidentali" o "cristiani" o "umanisti" o "civilizzatori", non perché sono fortuitamente i nostri, ma perché sono condivisibili se contemplati da un "view from nowhere" (Nagel 1988), ossia da un punto di vista imparziale?

Un tema così spinoso è un oggetto di ricerca ideale per un pensatore pugnace come Hans Joas (Costa 2019, cap. 4). Tra i sociologi contemporanei Joas è forse quello che meglio incarna le virtù intellettuali predicate da Weber nella sua celebre conferenza sulla scienza come professione (Weber 2001; Palma 2025; Costa 2026). Nei suoi scritti, coesistono, infatti, sobrietà, ambizione, erudizione e una sana disponibilità alla "lotta", alla disputa garbata, ma senza compromessi. Osservati col senno di poi, i suoi principali contributi teorici disegnano una traiettoria inconfondibile. A un capo di questa parabola c'è la debordante questione antropologica dell'agire umano, dove i bisogni, le capacità, i fini, i valori della nostra specie vengono reinterpretati sulla base di un modello pragmatista di creatività situata (Joas 1992). Dal lato opposto, si dispiega la costellazione di problemi che prende forma attorno ai nodi del subumano, del disumano, dell'inumano: corporeità, male, trascendenza (Joas 2014; 2015). In particolare, nella trilogia di testi di cui *Universalismus* costituisce il vertice (Joas 2017; 2020; 2025), questo itinerario diagonale ha come principali tappe intermedie il religioso e il secolare, l'autonomia e l'eteronomia e, infine, la tensione tra l'idealità e la forza.

In effetti, dal punto di vista di una *historische Sozialforschung* l'aspetto della questione che calamita maggiormente l'attenzione è il carattere stupefacente delle pretese di universalità morali. Provo a spiegarmi in poche frasi. Intuitivamente, non sorprende che gli individui abbiano un rapporto col mondo e con gli altri di natura sostanzialmente egocentrica (Costa 2014, cap. 2; 2015, pp. 317-324). In fondo, non solo le "bestie", ma anche gli animali dotati di linguaggio hanno un accesso necessariamente prospettico allo spazio delle ragioni. D'altra parte, *io* ho una ragione *prima facie* per fare qualcosa perché lo desidero, ne ho bisogno, ho un interesse o un obiettivo in testa a cui mi sento legato appassionatamente (proprio perché, nell'alternativa secca tra frustrazione e soddisfacimento, *ne va* della mia persona). Non siamo però soli al mondo. E la scoperta che ciascuno ha le proprie ragioni per agire o credere ha ovviamente delle conseguenze sulle nostre ragioni per agire o credere. Può renderci, ad esempio, più cauti, prudenti, astuti, opportunisti nel praticare il nostro egocentrismo in un universo popolato da egocentrici. La vera differenza, tuttavia, la fa il sospetto che lo spazio

delle ragioni a cui abbiamo accesso dalla nostra prospettiva possa essere lo stesso per tutti. Per questo ho circostanziato la mia affermazione sopra sostenendo che abbiamo ragioni *prima facie* per fare o credere — ce le abbiamo, cioè, a un primo sguardo. Ma non potrebbe darsi, allora, che esistano ragioni non egocentriche per fare o credere qualcosa? Se io desidero la tua torta, ma sei tu ad averla cucinata, può la mia ragione per mangiarla cedere spontaneamente di fronte alla tua ragione per possederla in senso esclusivo semplicemente perché la tua ragione è più stringente della mia, sebbene io sia più aggressivo di te e potrei averla vinta con le minacce o con una qualche forma di coercizione fisica? E questo tipo di ragionamento può essere esteso a tutti i mangiatori di torta senza eccezioni? E l'estensione avviene per gradi e pacatamente o drammaticamente, in seguito a una scossa, una rivelazione, che si sedimenta lentamente prima in pochi poi in intere culture o comunità?

È un fatto banale che qualcosa di simile sia effettivamente avvenuto nella storia remota e recente del genere umano. Ma, volendo indulgere in un esperimento mentale, queste ragioni non egocentriche, potenzialmente universali, per agire e/o credere ("non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te!") sono un'evidenza di cui la nostra specie ha preso atto a un certo punto della propria evoluzione culturale, così come abbiamo appreso molte altre verità sul mondo, o ce le siamo invece inventate di sana pianta per litigare di meno e le abbiamo fatte diventare poi una seconda natura grazie al potere regolatore delle istituzioni e alla forza dell'abitudine? E qual è esattamente il tornaconto epistemico, insomma cosa capiamo meglio ragionando sul contesto della genesi di tale punto di vista non egocentrico circa ciò che dovrebbe contare nelle nostre vite, ossia, più specificamente, nella gerarchia dei nostri desideri, bisogni, interessi, scopi? Sapere qualcosa sulla emersione di questo nuovo modo di guardare le cose e su come si è radicato nelle comunità umane può aiutarci, insomma, a cementare l'idea che, sebbene siamo creature finite, immerse in una rete di legami e impegni particolari, dovremmo sforzarci di fare spazio nelle nostre menti e nei nostri cuori per quei contenuti potenzialmente universali dell'esperienza che danno un senso, un valore, un orizzonte sovraindividuale al nostro stesso agire e pensare (Nussbaum 1996)?

È precisamente qui, da queste domande difficili, che prende le mosse il lungo ragionamento di Hans Joas.

2. Come raccontare la storia senza lieto fine dell'universalismo

Nelle quasi mille pagine di *Universalismus* la curiosità teorica dell'Autore si distribuisce equamente sia dal lato delle fonti spirituali (religiose o morali) dell'impulso universalista sia da quello delle sue incarnazioni socio-politiche. Gli interessa, cioè, capire sia come emerga storicamente la forza persuasiva controintuitiva di ordini normativi non particolaristici (il *Menschheitsethos*) sia come possano nascere, prosperare e decadere regimi politici, più o meno benevoli, con aspirazioni imperiali universali (la *Weltherrschaft*). Anzi, lo appassiona precisamente l'intreccio sistematico tra questi due aspetti speculari del fenomeno della comparsa e diffusione dell'universalismo per come riusciamo a ricostruirlo storiograficamente. Come, quando e dove è nata l'idea di una destinazione comune dell'umanità? Cosa ne ha determinato il successo? Quali conseguenze ha avuto una simile estensione del punto di vista sull'evoluzione della morale e della politica?

Si tratta, evidentemente, di questioni empiriche. In questo senso, quello di Joas suona come un appello a sporcarsi le mani, a scendere dal piano delle astrazioni a quello della vita vera, con le sue gestazioni accidentali e tribolate. Il principale elemento di originalità dell'approccio genealogico al tema adottato da Joas risiede, tuttavia, nel fatto che, contrariamente a quanto uno potrebbe attendersi, il suo obiettivo teorico non è affatto "negativo", cioè decostruttivo, smascherante, disincantante, ma prevalentemente "affermativo", ossia volto ad ampliare lo spettro delle ragioni, se non stringenti, quantomeno plausibili che militano a favore dell'assunzione di un *point of view* creativamente universalistico in ambito sia morale sia politico. E ciò a dispetto delle ombre che il contesto (empirico) della loro genesi storica è destinato a gettare sul contesto (ideale) di giustificazione delle pretese universalistiche che sono state storicamente avanzate, volta a volta, da filosofi, teologi, fondatori di muove religioni, profeti, missionari, legislatori, imperatori, pacifisti, rivoluzionari per vocazione o professione, indipendentisti, ecc.

Nei quattordici capitoli del libro (se, nel computo totale, si includono anche l'introduzione e la lunga conclusione) Joas traccia un itinerario che potrebbe essere riassunto così. Il punto di partenza è la constatazione senza enfasi della profondità dell'esercizio di autoriflessione

a cui chi legge viene invitato dall'autore. "Profondità" significa anzitutto fare i conti con il sospetto che non vi sia in realtà nulla di empirico da collegare a astrazioni prive di genuina efficacia causale come la "trascendenza" o un *moral point of view*, da cui dipende l'accesso a modalità di giustificazione non particolaristica di un evento o uno stato di cose. E non solo. Significa anche pensare fino in fondo il carattere in ultima istanza aporetico di qualsiasi affermazione di discontinuità storica. Non esiste infatti rivoluzione (politica, culturale, sociale o ambientale che sia) che produca una cesura assoluta rispetto al passato da cui pretende di staccarsi. Il punto, piuttosto, è identificare e misurare nell'inerzia del tempo ordinario i campi di tensione e gli intrecci sorprendenti e difficili da districare originati dalla presunta irreversibilità del cambiamento storico investigato. Scavare a fondo vuol dire, infine, non azzerare mai la tensione tra dimensione ideale ed empirica nei fenomeni sociali, anche quando si abbia ben chiaro come si distribuiscono le ragioni e i torti nella storia raccontata. A questo scopo, non perdere di vista il primato del futuro nell'agire umano può servire per non confondere i progressi locali e circoscritti dell'umanità con una visione zenitale delle magnifiche sorti e progressive dello Spirito o della Civiltà. La strutturale *open-endedness* delle vicende umane reclama un'umiltà epistemica speciale nonché onestà intellettuale nell'esplicitare sia le domande (non innocenti) che fungono da filo conduttore di un'indagine empirica che non potrà che essere altamente selettiva sia i predecessori — se vogliamo, i giganti della storia del pensiero (K. Jaspers, C. Schmitt, E. Peterson, E. Kantorowicz, É. Gilson, R. Niebuhr, M. Hodgson, S. Eisenstadt, R.N. Bellah ecc.) — sulle cui spalle finirà inevitabilmente una parte sostanziosa dell'onere della prova col procedere dell'argomentazione.

Da questa riflessione metodologica preliminare si passa poi all'esplicitazione dei referenti teorici indispensabili per comprendere la specificità dell'operazione teorica realizzata nel testo. Il punto essenziale è capire la differenza che passa tra una comprensione decostruttiva e irreligiosa della genesi dei valori (Nietzsche) e una chiarificazione non teleologica del ruolo storico del cristianesimo nella socializzazione della scoperta filosofica della trascendenza in quanto condizione necessaria, ma non sufficiente, per la loro universalizzazione (Ernst Troeltsch), in cui, tuttavia, non si

può dare per scontato il superamento completo del pregiudizio etnocentrico (in particolare eurocentrico; qui rimane esemplare il lavoro pionieristico di Max Weber). A questo scopo è indispensabile riraccontare la storia della genesi dell'universalismo morale nei termini di una svolta assiale della storia religiosa dell'umanità compiuta quasi simultaneamente nel monoteismo ebraico, nell'intellettualismo morale platonico, nello slancio universalistico del tradizionalismo confuciano, nel radicalismo dell'ascetismo indiano, nel cosmopolitismo stoico e nella disputa in famiglia del cristianesimo e dell'islam con la propria matrice giudaica.

A questo punto ha inizio l'intreccio tra la genesi multiforme dell'universalismo morale e la nascita, la diffusione e i contrasti tra le varie pretese imperiali. L'ibridazione tra questione teologica e politica, più in particolare la sovrapposizione tra l'immaginario monoteistico e quello monarchico e, *last but not least*, la tensione potenzialmente distruttiva insita nell'ipersacralizzazione del dominio politico definiscono la cornice entro cui prenderà forma la dialettica, endemica nelle civiltà post-assiali, tra trascendenza e immanenza nell'ottica bifocale tipica dei dualismi tra secolare e religioso, legittimità e legalità, sacramentalità profana ed ecclesiale, eccellenza e santità, ecc. Da Agostino all'etica sociale organica del cristianesimo medievale, dai periodici slanci di riforma spirituale all'ideale poetico della monarchia universale in Dante, passando attraverso i travagli connaturati all'immagine del corpo mistico come forma ibrida di sacralizzazione, il problema di come preservare le istanze morali universali in contesti sociali e politici inospitali rappresenta il basso continuo nella storia che precede la nascita dell'umanesimo secolare moderno. Con la fine del Medio Evo in Europa, la comparsa degli stati nazione e l'unificazione del globo realizzata dai viaggi transoceanici danno origine a nuove sfide politiche e morali, entro il cui perimetro si definisce la posta in gioco storicamente inedita della civilizzazione moderna, esemplificata dalle prime dichiarazioni universali dei diritti umani e dai tentativi incoerenti di costituzionalizzarli tramite la creazione rivoluzionaria di un *novus ordo saeclorum*, ma non per tutti (come dimostra lo scandalo morale insanabile del razzismo e della schiavitù).

In tempi più recenti, la tragedia storica dell'universalismo politico ha assunto nuove forme, ramificandosi in eventi storici drammatici la

cui ombra si allunga ancora sul presente. Seguendo il ragionamento di Joas l'elenco include: (a) le esperienze totalitarie novecentesche; (b) il razzismo come eredità avvelenata dell'espansione coloniale europea; (c) il processo di decolonizzazione e i travagli identitari della postcolonialità; (d) la parabola tortuosa del comunismo cinese e le sue filiazioni al tempo della Guerra fredda; e, *last but not least*, il caso scottante dell'islam, in cui ha pesato e ancora pesa oltremodo il deformante gioco di specchi a cui ha dato vita la rivalità mimetica tra i due principali eredi della svolta assiale nella sua variante abramitica.

Come si conclude questa narrazione sociologica che cerca di conciliare una postura etno-eccentrica (Costa 2024b), un forte senso della contingenza storica, con una preferenza dichiarata per il valore speciale dell'universalismo morale incapsulato nell'esperienza cristiana della trascendenza incarnata (a dispetto dell'insofferenza verso la religione maturata negli ambienti intellettuali europei durante la lotta per l'egemonia innescata dalla fine della cristianità)? Prevedibilmente, la storia si conclude in un'atmosfera di incertezza non plumbea. Il realismo non pessimista di Joas (Costa 2024a) lo spinge, infatti, a non chiudere gli occhi di fronte alle gigantesche sfide del presente che vanno dal rischio ancora incombente di un olocausto nucleare, ai nodi ancora irrisolti dell'universalismo morale (i doveri particolari, l'antropocentrismo, i vincoli pratici e giuridici della sovranità statale), per culminare nel destino incerto dell'imperialismo in un'epoca che, fino a pochi anni fa, sembrava sul punto di congedarsi definitivamente da tale regime politico il cui anacronismo rispetto all'orizzonte di una governance globale fuoriuscita dalla logica elementare e polarizzante della sovranità politica sembrava ai più lampante.

3. Una disputa esemplare

Se mi è consentito un inciso personale, mi sono chiesto spesso mentre leggevo il libro di Joas come potesse esistere un'opera del genere *oggi*. Stiamo parlando di un testo di quasi mille pagine che l'autore stesso presenta nell'introduzione come il vertice di una trilogia che, nel complesso, ammonta a quasi duemiladuecento pagine. Più di duemila

pagine per spiegare la natura caotica delle nostre intuizioni morali universaliste descrivendone la genesi tra evoluzione religiosa e storia politica dell'umanità. Sarà che il pianeta dopo la pandemia da Covid-19 ha assunto sembianze spettrali, ma è difficile capire come possano stare insieme questo tipo di esercizio intellettuale supererogatorio con l'invasione russa dell'Ucraina, la rielezione di Trump, la parabola storica dello Stato d'Israele e, soprattutto, la simultanea iperplasia, frammentazione e degenerazione della sfera pubblica democratica ovunque nel mondo a partire dalla diffusione globale di internet e dei social network. Suppongo che un simile disallineamento appaia come un rompicapo di difficile soluzione non solo ai miei occhi.

Per rendere ragione di questa stranezza può essere utile affiancare a *Universalismus* un libro che, pur nella diversità di intenti e conclusioni, gli è assai prossimo. Mi riferisco ad *Auch eine Geschichte der Philosophie*, l'opera enciclopedica con cui Jürgen Habermas (2019; 2022; 2024) ha coronato una carriera caratterizzata da una straordinaria produttività scientifica, avventurandosi nello stesso campo di studi supervisionato dal libro di Joas. Le conclusioni divergenti (Joas 2019; 2026) a cui approdano i due tentativi simmetrici di spiegare la genesi storico-culturale dell'universalismo morale spiccano proprio perché gli autori si misurano, in fondo, sul medesimo terreno, tanto retrospettivamente quanto prospetticamente, tanto nella ricostruzione del passato quanto nella diagnosi del presente. Nella parte conclusiva del mio articolo vorrei richiamare l'attenzione proprio su questo *common ground* e sul possibile significato filosofico di tale condivisione d'intenti.

Nello specifico, che cosa c'è nell'atmosfera intellettuale che si respira ai nostri giorni che rende i libri di Habermas e Joas così inattuali? Volendo dare una risposta sbrigativa a questo interrogativo, mi concentrerei sullo scetticismo convergente (cioè, sia rozzo sia raffinato) circa il fatto che valga davvero la pena farsi domande che eccedono le competenze specialistiche e la capacità di sintesi di qualsiasi studioso vivente e che in un futuro prossimo affideremo verosimilmente a macchine computazionali ultraintelligenti. Il tratto donchisciottesco che accomuna gli sforzi di entrambi gli autori è l'audacia con cui hanno provato a confutare questa *Stimmung* scettica per mostrare nei fatti che ne vale la pena. Vale la pena cosa, esattamente? In estrema sintesi, vale la

pena spingersi talmente in là nella comprensione del proprio tempo col pensiero da arrivare a toccare il punto in cui la massima complessità e la massima semplicità si sovrappongono producendo, con un benefico cortocircuito epistemologico, la fibrillazione teorica da cui può scaturire, se non una sintesi maestosa, quantomeno una visione modestamente sinottica delle cose che davvero contano nell'esistenza umana. Siamo posti, insomma, di fronte a due testimonianze esemplari di una possibile *Bestimmung des Gelehrten* al tempo di ChatGPT, la dimostrazione non estemporanea, ma scrupolosa di cosa reclamino dal punto di vista intellettuale gli strani giorni che stiamo vivendo.

Dobbiamo immaginarci due intuizioni semplici, ma architettoniche. Per Habermas il punto in cui il centro e la circonferenza della riflessione teorica si toccano è la convinzione che, per quanto possa essere contorto il legno storto dell'umanità, l'universalismo morale, una volta emerso dalle nebbie dell'evoluzione umana, è un'acquisizione spirituale irreversibile, logicamente inconfutabile. Per Joas, invece, è l'idea che il tipo di creatività o generatività metabiologica di cui sono capaci gli esseri umani non sia in contraddizione con una condizione di dipendenza costitutiva, ma anzi la presupponga. Se l'asse attorno a cui ruota la grande narrazione habermasiana è la visione dell'autosufficienza della ragione secolare pur nei suoi debiti genealogici, la fonte dello sforzo di articolazione dell'implicito prodigato da Joas è una concezione dell'adultità diversa da quella kantiana, dove libero arbitrio e creaturalità (gettatezza), non sono solo compatibili, ma costituiscono i due estremi dell'arco teso tra la caduta (deiezione) genesiaca e l'apoteosi dell'amore nella epistola ai Corinti.

Questi nuclei teorici non sostituiscono la circonferenza, ma la contengono *in nuce* come un germe la pianta. Anche da questo punto di vista ha senso parlare di "genealogia". L'ambizione genuinamente "assiale" di tenere insieme *Sinn und Bedeutung*, ossia il senso e il riferimento della parabola stupefacente della specie umana, dalle sue origini umili nella savana africana al conseguimento del potere quasi divino di suicidarsi insieme al proprio ambiente naturale e culturale, può suonare stravagante se giudicata col metro con cui si è soliti valutare oggi la qualità del lavoro scientifico. Ma forse è proprio questo il significato più profondo della dedizione all'universalismo testimoniata tanto da *Auch eine Geschichte*

quanto da *Universalismus*. Il loro obiettivo, ridotto a uno slogan, è rigenerare il campo di forza spirituale necessario per rendere l'urgenza di cui sono l'espressione autoriale una realtà tangibile nel mondo che abitiamo. Non credo che sia esagerato descrivere imprese conoscitive di questa portata come il prodotto di un gesto spericolato di altruismo intellettuale per cui dovremmo provare una gratitudine non meno scriteriata.

Riferimenti bibliografici

Costa P. (2014) *La ragione e i suoi eccessi*, Feltrinelli, Milano.

——. (2016) *Gli incurabili eccessi della ragione: repliche ai miei critici*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 19(2): 311-345.

——. (2019) *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia.

——. (2024a) "Argomenti trascendentali: la traiettoria esemplare di Hans Joas", in H. Joas, *Perché la chiesa? Miglioramento di sé* versus *comunità di fede*, a cura di P. Costa, Queriniana, Brescia, 7-20.

——. (2024b) "Charles Taylor", in L. Allodi (a cura di), *Sociologia comparata delle civiltà*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 431-443.

——. (2026) *Il culto di Weber. Vocazione e maturità intellettuale*, "Le Parole e le Cose²", 16 marzo.

Habermas J. (1987) *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it. Emilio ed Elena Agazzi, Laterza, Roma-Bari.

——. (2019) *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Berlin.

——. (2020) *Universalismo morale e regressione politica*, a cura di G. Andreozzi, Nuova Trauben, Torino.

——. (2022) *Una storia della filosofia I: Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, a cura di L. Corchia e W. Privitera, Feltrinelli, Milano.

——. (2024) *Una storia della filosofia II: La costellazione occidentale di fede e sapere*, a cura di L. Corchia e W. Privitera, Feltrinelli, Milano.

Joas H. (1992) *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

——. (2014) *La sacralità della persona: una nuova genealogia dei diritti umani*, a cura di A.M. Maccarini, Franco Angeli, Milano.

——. (2015) *Sind die Menschenrechte westlich?*, Kösel Verlag, München.
——. (2017) *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Berlin.
——. (2019) *Was weiß, wer glaubt?*, "Süddeutsche Zeitung", 14 novembre: 9.
——. (2020) *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Suhrkamp, Berlin.
——. (2025) *Universalismus. Weltherrschaft und Menscheitsethos*, Suhrkamp, Berlin.
——. (2026) *Erneut vernachlässigt? Das "vernachlässigte Argument" von Charles Peirce und die Religionstheorie heute*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 74(1): 1–24.
Nagel T. (1988) *Uno sguardo da nessun luogo*, a cura di S. Veca, il Saggiatore, Milano.
Nussbaum M.C. (1996) *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, a cura di J. Cohen, Beacon Press, Boston (MA).
Palma M. (2025) *Max Weber. Una vita politica (1864-1920)*, Carocci, Roma.
Polanyi K. (2008) *La grande trasformazione*, trad. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino.
Weber, M. (2001) *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino.
——. (2008) *Sociologia delle religioni*, 2 voll., a cura di C. Sebastiani, UTET, Torino.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909015
pp. 191-213 (novembre 2026)

GLI ASSOLUTI IMPOSSIBILI
UNIVERSALISMO, IMPERIALISMO E LA VIA GENEALOGICA DI HANS JOAS

Andrea M. Maccarini

Abstract: Can there be a moral universalism that is not instrumentalized as a form of legitimizing imperial power? What historical attempts have existed to avoid this, and how realistic have they been? Can universalism exist in a stable form without imperialism? These questions, which run throughout the entire volume, culminate in the "Conclusion" of Hans Joas' *Universalismus* — in fact, a long chapter of theoretical synthesis — disentangling a series of distinctions that constitute the difficult pass beyond which lie the hopes for an authentic universalism in the contemporary era. The task, of course, is to defend the reasons for universalism against old and new forms of nationalism, racism, or fundamentalism, but more subtly, not to confuse moral universalism with cosmopolitanism, with hopes for the juridification of political relations, or with the tendency to identify moral universalism with one of its particular forms — namely, with the claims to uniqueness advanced by individual cultural traditions, which deny the (paradoxical) factual plurality of universalism. In this sense, the volume outlines an argumentative framework that goes beyond both diagnoses based on the clash of civilizations and those incapable of recognizing the profound crisis of the Enlightenment. In my view, this points to an interpretive and practical path that is not new but remains largely unexplored under the new conditions of global society: i.e., promoting those versions of cultural traditions that acknowledge their own internal pluralism, remaining open to the fundamental dimensions of experience and meaning, without radicalizing or absolutizing them. Ultimately, my thesis is that an "internal" confrontation may determine the possibility and the outcome of a clash "between" civilizations.

Può esistere un universalismo morale che non sia strumentalizzato come forma di legittimazione di un potere imperiale? Quali tentativi sono storicamente esistiti di evitare questo destino e quanto sono stati davvero realistici? L'universalismo può esistere in una forma stabile senza imperialismo? Questi interrogativi, che attraversano tutto *Universalismus*, culminano nella sua "Conclusione" — in effetti un

lungo capitolo di sintesi teorica — districando una serie di distinzioni spinose, che costituiscono il valico impervio oltre il quale si situano le speranze di un autentico universalismo nell'era contemporanea. Si tratta ovviamente di sostenere le ragioni dell'universalismo contro forme vecchie e nuove di nazionalismo, razzismo o fondamentalismo, ma più sottilmente di non confondere l'universalismo morale con il cosmopolitismo, le speranze di giuridicizzazione delle relazioni politiche e la tendenza a identificare l'universalismo morale con qualcuna delle sue forme, cioè con le pretese di unicità delle singole tradizioni culturali, che negano la (paradossale) pluralità fattuale degli universalismi. In questo senso il volume traccia un perimetro argomentativo che eccede sia le diagnosi basate sullo scontro di civiltà, sia quelle incapaci di prendere atto della crisi verticale dell'illuminismo. Per chi scrive, ciò indica una via interpretativa e pratica non nuova, eppure ancora tutta da esplorare nelle nuove condizioni della società globale: promuovere quelle versioni delle tradizioni culturali che riconoscono il proprio pluralismo interno, mantenendosi aperte alle dimensioni fondamentali dell'esperienza e del senso, senza radicalizzarle e assolutizzarle. La tesi che emerge è, in fondo, che potrebbe essere uno scontro–confronto "interno" a decidere del possibile scontro "tra" civiltà.

Keywords: Universalism, Cosmopolitism, Enlightenment, Pluralism, Meaning, Civilization

Parole chiave: Universalismo, Cosmopolitismo, Illuminismo, Pluralismo, Senso, Civiltà

1. Introduzione: una nuova mappa del passaggio d'epoca

Se commentare un volume come *Universalismus* è compito estremamente impegnativo — specie in un breve articolo — discutere di un particolare capitolo è, paradossalmente, addirittura più oneroso. Benché la complessità sia apparentemente minore, la ricchezza del testo può facilmente sfuggire da tutte le parti, senza che l'interprete riesca a puntualizzarne il nocciolo fondamentale o a esplorarne le connessioni con il resto dell'opera. Se poi il capitolo prescelto è la "Conclusione" (Joas 2025, pp. 857–900), che in questo caso non offre una sintetica ricapitolazione, ma una densa e articolata trattazione in cui culminano gli intrecci teorico–storici svolti lungo tutto il libro e al tempo stesso ne vengono lanciati altri ancora, il rischio di produrre un'esposizione rapsodica e disordinata è ancora maggiore. Le riflessioni seguenti tentano di sfuggire a questa sorte, individuando alcuni nuclei argomentativi nello *Schluss* che ne indicano il contributo centrale al volume.

L'idea guida proposta qui è che tali tesi costituiscano altresì un aspetto importante dell'originalità del testo rispetto al panorama intellettuale contemporaneo — senza alcuna pretesa di mostrarne esaustivamente la fecondità o gli ulteriori itinerari di lettura possibili. Vorrei dunque anzitutto richiamare brevemente lo specifico contesto in cui *Universalismus* si colloca, per poi seguire dialogicamente il filo di quegli argomenti della sua "Conclusione" che sono per me cruciali.

Il punto di partenza è il nodo problematico fondamentale che Joas affronta, riassumibile in un insieme di domande: quando e dove sorge l'universalismo morale, inteso come rappresentazione normativa dell'unità del genere umano? Può esistere un universalismo morale che non sia semplicemente strumentalizzato come forma di legittimazione del potere politico — e se sì come? Quali tentativi sono storicamente esistiti di evitare questo destino e quanto sono stati davvero efficaci? L'attualità bruciante di questi interrogativi è sotto gli occhi di tutti. La società globale sembra avvitarsi in un "ciclo di violenza e ritorsione" — per riprendere la formulazione del nostro Autore nell'intervista rilasciata a Paolo Costa — travolgendo i quadri di riferimento normativi, per quanto imperfetti e parziali, che avevano garantito un ordine, se non pacifico, almeno relativamente gestibile nel periodo successivo alla Seconda guerra mondiale. È importante osservare che la caratteristica chiave attribuita alla situazione attuale dagli interpreti più avvertiti non è semplicemente la conflittualità. Una visione del genere incorrerebbe subito, riflessivamente, nel sospetto di essere essa stessa scarsamente universalistica. Il "lungo periodo di pace" del quarantennio post–bellico ha visto in realtà accadere circa duecento conflitti armati, fino al fatidico 1989; cioè non molti meno di quanti abbiano tormentato i quasi quarant'anni successivi. Si tratta piuttosto della caoticità, della non leggibilità, del senso d'instabilità permanente che potrebbe sempre precipitare nella catastrofe, dovuta alla mancanza o all'oblio di un linguaggio comune attraverso cui gestire i conflitti. Per riprendere le parole di un testimone autorevole come il patriarca latino di Gerusalemme, Pierbattista Pizzaballa[1], raccogliamo oggi i frutti di una cultura che per

(1) Si veda la lettera alla diocesi di Gerusalemme, pubblicata alla fine di aprile del 2026, consultabile sul sito del Patriarcato latino della città: https://www.lpj.org/it/news/letter-to-the-diocese (ultimo accesso 7 luglio 2026).

anni ha portato frange di popolazione minoritarie ma influenti a una mentalità di disprezzo per tutto ciò che "non è proprio". Il patriarca si chiede, dunque, "[c]on quali occhi, con quale animo guardiamo agli altri, soprattutto quelli che non sono 'dei nostri'". Queste considerazioni individuano nella crisi dell'universalismo morale — precisamente come Joas lo definisce, cioè come *ethos* che spinge alla preoccupazione e alla cura anche per chi sia al di là dei propri confini politici o identitari — uno dei massimi problemi del tempo presente. È, in effetti, singolare che quel senso di precarietà e quel timore di una catastrofe imminente, che a suo tempo caratterizzò la Guerra Fredda, sia oggi spesso percepito come tipico dei "tempi nuovi", mentre quel passato si tinge ora di tinte stranamente rassicuranti. La tentazione sarebbe quella di attribuire tale circostanza al fatto che un conflitto tra due opposti universalismi — quello socialista e quello capitalista e liberal–democratico — fosse comunque più "ordinato" rispetto a un mero caos pluralistico — politico e simbolico.

In ogni caso, la situazione contemporanea sfugge alle analisi che tentarono d'interpretare il passaggio d'epoca alla fine del "secolo breve". In quel torno di tempo, due furono i testi più rilevanti sotto questo profilo: *Fine della storia* di Francis Fukuyama (1992) e *Scontro di civiltà* di Samuel Huntington (1993; 1996)[(2)]. La critica al primo è diventata ormai quasi scontata. È difficile oggi immaginare che il modello politico ed economico "liberale" nella sua forma occidentale moderna possa essere definito come il vincitore globale. Appare più realistico semmai paventare il timore che anch'esso diventi — come il suo contraltare del socialismo reale — un "futuro che fallì"[(3)]. Ma anche l'idea di uno scontro tra civiltà appare uno schema troppo semplice per designare una dinamica globale frammentata–e–integrata lungo linee di faglia difficili da ricondurre esclusivamente alla razionalità di grandi macro–entità geo–culturali.

In questa prospettiva è possibile cominciare a comprendere che *Universalismus* potrebbe essere un testo fondamentale, invece, per

(2) Sul ruolo centrale di queste opere nell'offrire un inquadramento in qualche modo "canonico" (per le scienze sociali, e ovviamente con le critiche immediatamente attratte) del periodo storico in questione richiamava l'attenzione già Edward Tiryakian (1996, pp. 99–100), sottolineando come entrambe collocassero la dimensione culturale in primo piano nella loro caratterizzazione della *world condition*.

(3) Uso qui l'espressione con cui J.P. Arnason (1993) designava il modello sovietico.

interpretare il periodo che stiamo vivendo, e gli argomenti svolti nella "Conclusione" lo rendono, a mio avviso, particolarmente evidente. L'opera di Joas si situa, infatti, chiaramente al di là di quell'orizzonte. È critico, in primo luogo, del "nuovo cosmopolitismo" emerso dopo il 1989 — con le relative speranze di "democratizzazione" e "civilizzazione" che lo accompagnarono. Contro nazionalismo, etnicismo, capitalismo e fondamentalismo religioso, i nuovi cosmopoliti coltivavano la speranza della progressiva giuridicizzazione delle relazioni tra Stati e di un ordine globale fondato sulla giustizia, sui diritti umani; il tutto sostenuto dallo sviluppo di una società civile globale (Joas 2025, p. 894). Quel sogno appare ormai come un "ideale nobile ma fallace"(4). Fallisce, in particolare, il trasferimento della decisione politica a entità più ampie degli Stati e a un'élite di cosmopoliti razionali. Questo, secondo Joas, non soddisferebbe i requisiti dell'universalismo morale, senza peraltro che lo scetticismo nei confronti del cosmopolitismo vada di per sé inteso come anti–universalistico. Si tratta piuttosto di evitare un'identificazione priva di riserve con una qualche entità politica sovranazionale, per esempio la stessa Unione Europea, che assomiglierebbe strutturalmente a una sorta di nazionalismo ampliato, ma sempre profondamente particolaristico. Con ciò, Joas prende le distanze dalla tendenza a identificare l'universalismo morale con qualcuna delle sue forme, cioè con le forme culturali espresse dalle differenti tradizioni — religiose e secolariste — e dalle loro pretese di unicità, che negano la (paradossale) pluralità fattuale degli universalismi e che finiscono per identificare la propria versione di universalismo con un determinato impero politico o civiltà. Al tempo stesso, il filo rosso del volume, che nella "Conclusione" viene ripreso e applicato a temi specifici, è costituito dall'affermazione che l'universalismo morale dipenda da *costellazioni di cultura e potere* e dalle *relazioni reciproche* tra questi due fattori. L'universalismo morale può quindi essere compreso soltanto attraverso le sue relazioni reciproche con l'universalismo politico. L'ideale della pari dignità di tutti gli esseri umani non si è affatto sviluppato — sostiene Joas — come evoluzione endogena delle concezioni morali, ma costituisce una reazione creativa alle pretese di dominio politico mondiale. Il suo destino rimane perciò

(4) Come Joas osserva citando con approvazione il cambio di prospettiva di una "ex cosmopolita" come Martha Nussbaum (Joas 2025, p. 894).

precario e continuerà a dipendere dal modo in cui verranno affrontate le lotte per l'egemonia mondiale (Joas 2025, p. 895).

Questa apertura mi permette di formulare tre tesi, che nel capitolo conclusivo del volume sono svolte con particolare evidenza. Queste disegnano il perimetro della concezione dell'universalismo che l'opera di Hans Joas ci consegna. Questi sono, per me, anche punti di accesso privilegiati alla comprensione dell'opera e della sua originalità:

1) l'universalismo *non va inteso come opposto alle forme culturali e identitarie particolari*, ma in relazione di complementarità con esse;
2) l'universalismo (morale) *non s'identifica con una forma politica concreta*, per quanto possa essere territorialmente estesa, ma consiste essenzialmente in *criteri di valore*, che devono essere applicati a ogni comunità politica organizzata;
3) l'universalismo emerge inevitabilmente dalla relazione con la politica, ma *non* è il risultato della politica soltanto. Una "comunità ideale" universalistica *non può essere realizzata attraverso una ricostruzione totale della società all'interno della sfera politica* e per mezzo dell'azione politica.

2. Universalismo, sfide e risposte

Le tre tesi che ho ora esplicitato emergono attraverso i fili argomentativi che si svolgono e s'intrecciano tra loro nel testo. In particolare, la "Conclusione" ruota attorno a tre nuclei tematici, che rappresentano altrettante sfide al discorso etico della comune dignità umana:

(a) la mancanza nel discorso dei diritti umani del tema delle armi nucleari, specialmente a partire dal loro impiego nei bombardamenti di Hiroshima e Nagasaki, con tutte le conseguenze relative;
(b) tre questioni morali specifiche: le obbligazioni morali particolari, i diritti degli esseri non umani e la sovranità statale;
(c) la questione cruciale: viviamo in un'epoca post–imperiale oppure in un panorama segnato da nuovi conflitti inter–imperiali (Joas 2025, p. 858)? E che cosa implica questo per il futuro dell'universalismo morale?

Attraverso le considerazioni, apparentemente del tutto autonome, che svolge in relazione a ciascuno di questi tre temi Joas costruisce in realtà un profilo argomentativo coerente e integrato di come l'universalismo morale debba e possa essere definito e perseguito, nelle condizioni attuali, e delle sue speranze di successo.

Un primo insieme di questioni emerge dunque dalla diffusione delle armi nucleari, che Joas afferma essere stata scarsamente rilevante nel dibattito sui diritti umani, anche a causa della "cattiva coscienza" dei vincitori della Seconda guerra mondiale che per primi — e per ora unici — ne fecero uso. Il punto cruciale su cui Joas attira l'attenzione è che, anche *sul piano etico e simbolico*, *l'unità del genere umano* sarebbe ora simboleggiata in modo massimamente efficace per l'appunto dalla comune condizione del "vivere con la bomba", e che tuttavia da questa comunanza di destino non sono state tratte tutte le conseguenze possibili in modo coerente e convincente. Due autori tedeschi, Karl Jaspers e Günther Anders, vengono evocati nello *Schluss* come i riferimenti più importanti per una riflessione teorica volta a inquadrare la nuova situazione storica apertasi con l'era nucleare. Da Jaspers Joas trae la lezione del rifiuto di un'unità politica mondiale, di carattere imperiale, che potrebbe controllare i conflitti attraverso una forma di "polizia internazionale", ma finirebbe inevitabilmente per imporre dall'alto un ordine pianificato a popolazioni massificate, con un'unica *Weltanschauung* dominante e un'unica regola dell'attività spirituale. A questa forma di *Weltimperium* Jaspers contrappone la preferenza per un ordine mondiale di carattere pattizio (*ibid.*, p. 867), che mantenga la pluralità dei popoli, delle culture e dei centri di potere politico e simbolico. È la stessa contrarietà a uno Stato mondiale che Joas rileva poi in Hannah Arendt, secondo la quale tale idea si basa sull'errore del voler tradurre il riferimento *etico* unitario al genere umano in una unità anche politica, prescindendo invece dalla condizione politica fondamentale, cioè la pluralità (*ibid.*, p. 892). Questo pluralismo politico, però, può dare luogo a configurazioni istituzionali molto differenti. La critica a Jaspers è che questi — pur avendo contribuito in modo decisivo, con le sue riflessioni sull'epoca assiale, a concepire un "nuovo punto di partenza" comune all'umanità, in senso non eurocentrico — abbia poi sviluppato una dottrina centrata sul binomio della superiorità morale delle

liberal–democrazie di stampo occidentale e della *priorità assoluta della libertà* come *espressione della dignità* umana. Da questa combinazione deriva la sua accettazione, in linea di principio, persino di un conflitto che rischi di cancellare l'umanità intera. Sotto questo aspetto, Anders propone invece una riflessione che tende a rivalutare la vita in quanto tale — proprio come possibilità di sopravvivenza — e a de–enfatizzare le probabilità d'invasione da parte del nemico sovietico. Aggiunge che l'incommensurabile responsabilità della fine dell'umanità andrebbe attribuita anche alle vittime di un eventuale conflitto, qualora non abbiano mai agito per evitarlo. Joas conclude che entrambi — Jaspers e Anders — abbiano contribuito a porre i dilemmi fondamentali, rendendo ingiustificabile la scelta di non occuparsi del tema — cioè di quella che Anders chiama "cecità apocalittica".

Questo dibattito appartiene in parte a un passato del tutto noto. Nella situazione attuale, si potrebbe osservare che, per esempio, l'ordine relativamente pacifico della seconda metà del ventesimo secolo e la fase espansiva dei diritti umani (pur con tutti i limiti del caso) si sono basate precisamente su una combinazione di forza militare e fede morale nella democrazia. Al tempo stesso, precisamente l'espansione (che si è creduta) indefinita dell'"impero" occidentale, una volta rimasto solo sul terreno come "unica superpotenza" nella fase immediatamente successiva alla caduta dell'Unione Sovietica, ha rapidamente rianimato nazionalismi, populismi e dinamiche neoimperiali, facendo da levatrice alla presente "era del caos". Viceversa, la crisi di quelle ideologie e di quel linguaggio normativo che ha sostenuto per decenni un ordine pattizio — sia pure tra Stati, imperi e nazioni in conflitto — ha reso estremamente difficile la legittimazione culturale e politica delle pretese imperiali, neoimperiali o di qualunque entità sovranazionale — e la fiducia delle popolazioni in esse. In altri termini, quelli che Jaspers distingueva come impero mondiale (*Weltimperium*) e ordine mondiale (*Weltordnung*) sono oggi entrambi in crisi, anzi si direbbe che si siano messi in crisi a vicenda. Questa suona come una conferma della tesi fondamentale di Joas circa l'intreccio necessario tra universalismo e potere, e rilancia la necessità di svilupparla ulteriormente.

Una più breve considerazione riguarda il problema del presunto antropocentrismo del discorso dei diritti umani e della necessità di

espansione di tale discorso, oltre che delle tutele giuridiche relative, a esseri non–umani. Qui il nostro Autore assume una posizione chiaramente "antropocentrica", nel senso che considera assai difficile, sia su base empirica che logica, negare l'unicità peculiare del genere umano. Anche la capacità di universalismo morale, compreso il pensiero della sua possibile espansione oltre la specie umana, è una caratteristica esclusiva della specie umana stessa. L'idea del rispetto per ogni forma di vita, insomma, è un risultato specifico della forma di vita *umana*. Ciò implica una forma di "antropocentrismo della responsabilità", che non è riducibile a "specismo". Sotto questo profilo, aggiungo che un tema che si è già profilato all'orizzonte riguarda le entità non–naturali prodotte dalla (cosiddetta) intelligenza artificiale e dalla robotica. Le sue implicazioni, che non posso affrontare in questa sede, saranno probabilmente anche più sfidanti rispetto a quelle emerse nel discorso sui diritti degli (altri) animali o di altre specie viventi.

Infine, la questione di come le obbligazioni morali relative alla prossimità, cioè ai membri delle proprie comunità di riferimento familiari, locali, nazionali, religiose o di altra natura, siano o no compatibili con quelle di carattere universalistico trova nelle analisi di Joas una sistemazione equilibrata, che si qualifica in senso relazionale. In breve, l'idea guida è che universalismo e particolarismo non siano opposti in linea di principio, e che sia impossibile istituire una gerarchia a priori tra le varie obbligazioni. Solo la ragione pratica può valutare decisioni e azioni secondo le circostanze, senza esclusioni a priori. Un'affermazione importante riguarda qui l'universalismo astratto, che l'Autore ritiene pericoloso quando le persone non si pensano come necessariamente inserite in relazioni (Joas 2025, p. 882). Al livello della vita collettiva, ciò implica per esempio, nell'ambito della gestione dei flussi migratori, che gli Stati possono decidere chi accogliere, in base agli interessi collettivi dei loro cittadini, *ma non possono agire secondo criteri arbitrari*, bensì includendo nelle loro decisioni alcuni principi universalistici vincolanti. Al tempo stesso, Joas registra realisticamente che la prospettiva di un eventuale superamento della sovranità statale, specialmente nel senso di una giuridicizzazione delle istanze e delle relazioni e dei conflitti internazionali, appare oggi del tutto improbabile.

Alla luce di tutte queste considerazioni, e guardando alle attuali dinamiche internazionali e interne agli Stati, la domanda sulla fase post–imperiale o neo–imperiale diventa fondamentale. Il che è come dire: con quali forze contrarie deve confrontarsi l'universalismo morale oggi? Siamo sulla soglia di nuovi conflitti tra imperi, di una nuova era imperiale? E, in questo contesto, l'era dei diritti umani volge irrimediabilmente al tramonto? Un'intera letteratura sociologica e politologica si è incaricata di rispondere in senso sostanzialmente affermativo. Le analisi prevalenti dicono che gli imperi stanno riemergendo (Lèvy 2018; Münkler 2016) o non sono mai veramente crollati, continuano sotto forme diverse a perseguire il loro impulso coloniale (Go 2008; 2009; 2011) e tendono a produrre forme proprie di soggettività umana (Silva 2016)[5]. In ogni caso, essi non promettono un'evoluzione favorevole dal punto di vista di un universalismo non strumentale.

Dato tutto ciò, la riflessione di Joas si concentra, alla fine, sull'indicare una via di uscita da questa alternativa: tenta allora di spiegare perché i sostenitori dell'universalismo morale non dovrebbero dare per scontato che l'unica visione desiderabile del futuro consista nello sviluppo di un ordine giuridico mondiale (*Weltrechtsordnung*) contrapposto a un impero mondiale (*Weltimperium*) (Joas 2025, p. 891). La risposta si svolge su due piani. Sul piano culturale, in questa connessione torna il tema, classico nel pensiero di Joas, della *genealogia affermativa* (Joas 2014; 2021). Differenti visioni morali — e le obbligazioni relative — rimandano sia a un problema di *validità* normativa, sia a una "genesi" concretamente situata nel tempo e nello spazio storico–sociale. La tesi joasiana consiste nel connettere positivamente, benché criticamente, genesi e validità. In altri termini, implica cogliere la determinatezza genetica di valori e norme non come rivelazione della loro impossibile validità, ma come scoperta delle prime ispirazioni entro cui tale genesi è avvenuta, il che ne chiarisce limiti

(5) È interessante in questo contesto il contributo minoritario di Krishan Kumar (2019), secondo il quale gli imperi sono stati portatori — più degli Stati–nazione — di forme culturali e istituzionali inclusive e tolleranti, onde poter legittimare il proprio dominio, ma anche gestire pacificamente la grande diversità — in effetti, la multiculturalità di fatto — compresa nei propri confini. Essi offrono quindi risorse simboliche e meccanismi istituzionali potenzialmente utili anche nel contesto della società globale. Non posso approfondire ora questa tesi, ma osservo che anch'essa è in fondo una declinazione particolare di quel *necessario* intreccio tra *Weltherrschaft* e *Menschheitsethos* di cui parla Joas — benché le due argomentazioni si sviluppino in due direzioni diverse.

e vincoli, ma può anche rigenerarne la *tractio* morale originaria. Applicata al tema che stiamo discutendo, in un contesto culturale post–coloniale si tratta di saper praticare una scrupolosa autoanalisi, senza odiare o disprezzare la propria tradizione. Sul piano dei processi e degli attori sociali, Joas termina indicando i tre tentativi di elaborare forme di universalismo non strumentale: istituzioni religiose che incarnano valori universali; istituzioni politiche che obblighino gli Stati al rispetto della dignità di tutti gli esseri umani; movimenti sociali e politici che si orientino a rispettare la dignità anche del nemico. Tutto questo nell'acuta consapevolezza della contingenza storica, per cui l'inasprirsi dei conflitti inter–imperiali non potrà che rendere ancor più precarie le *chances* del riconoscimento della dignità e dei diritti umani (Joas 2025, p. 899).

3. Due estensioni dialogiche

Vorrei ora introdurre sinteticamente due riflessioni che si connettono agli argomenti fondamentali appena presentati. L'idea è che queste indichino potenziali sviluppi compatibili con le tesi fondamentali dell'Autore.

Anzitutto, è interessante indagare quale sia oggi la situazione quanto alla suddetta "cecità apocalittica", a cui Joas accennava citando le parole di Günther Anders. Ciò che attualmente emerge dal dibattito e dagli umori registrati nelle opinioni pubbliche occidentali è una tipica oscillazione tra una coscienza radicalmente apocalittica — come nei movimenti che si autodefiniscono "ultima generazione" — e la reazione psicologicamente inevitabile dell'oblio in qualche forma aggiornata di *panem et circenses*. Zygmunt Bauman (2017) ha molto probabilmente colto un aspetto di verità quando ha sostenuto che la nostra epoca ha sostituito l'utopia con la *retrotopia*, rappresentandosi il futuro più come minaccia che come promessa. Questa sensibilità si lega oggi al tema delle armi nucleari, ma anche del cambiamento climatico. Ciò che importa in questo contesto è se tutto ciò generi effettivamente un senso "morale" di unità del genere umano ed effettive possibilità di mobilitazione.

Per comprendere questo punto può essere utile osservare che la condizione contemporanea pare intensificare un senso di "chiusura" del

mondo "per cui le azioni avviate dagli esseri umani si scontrano con i limiti della Terra e poi ritornano a colpirli duramente e a trasformarli" (Mann 2013, p. 3). L'osservazione di Michael Mann è orientata specialmente all'enorme incremento del potere della *agency* umana. Nel contesto del suo lavoro, questa tesi riguarda soprattutto, per l'appunto, il potere militare: chi o che cosa resterebbe intatto dopo una guerra nucleare o biologica su larga scala? Ma viene facilmente estesa ad altri fenomeni: dove si può davvero fuggire da una pandemia mondiale? E dall'inquinamento o dal cambiamento climatico (Mann 2013, pp. 361–364)? Un impatto così amplificato delle azioni umane è al tempo stesso causa ed effetto di una sorta di "restringimento" del mondo, che incide sulle possibilità di azione. In senso materiale, non esiste più una "terra libera" verso cui le persone possano immaginare di migrare, sfuggendo a minacce o a un passato cupo, rimodellando così sia la propria vita personale sia quella collettiva, e inventando in tal modo forme di vita completamente nuove(6). Al tempo stesso, la società globale è estremamente dinamica e sempre più distaccata da vincoli strutturali e culturali che ne rallentino la continua trasformazione(7).

Da un'altra prospettiva, questo è anche il sentimento profondo che sottende la nozione di "antropocene". Tale cambiamento è segnato dalla consapevolezza che il pianeta non è più un fondamento indiscusso della vita della specie umana, bensì una "astronave Terra", ossia un delicato insieme di meccanismi ipercomplessi che abbiamo pienamente il potere di compromettere. Ciò significa che ne siamo responsabili, il che costituisce a sua volta un compito cognitivo, normativo e psicologico schiacciante. Nessuna "esternalizzazione" è possibile: tutto "ritornerebbe a colpirci duramente". Il mondo è chiuso.

È significativo che tale chiusura possa essere uno stato temporaneo. In effetti, la stessa metafora dell'astronave evoca un'ulteriore proiezione verso lo "spazio esterno" (cosmico). In ogni caso, come ha osservato Peter Sloterdijk, questa condizione è senza precedenti e sta modificando l'intera autocomprensione dell'umanità, implicando nuovi modi di

(6) L'immaginario americano può essere l'esempio moderno per eccellenza di tale impresa, il che aiuta a comprendere quanto questa possibilità sia stata importante per le società umane.

(7) Mi sono occupato di questo tema, parlando della condizione di essere "chiusi e s–catenati" in una società "senza esterno", nel contesto di una riflessione teorica più generale (Maccarini 2019, pp. 1–10).

fare esperienza del mondo (Sloterdijk 2016, pp. 7–43). Le vite e le identità delle persone ne saranno profondamente influenzate, in modi che devono ancora essere esaminati a fondo. Nel campo simbolico, diversi modi di (ri)concepire la trascendenza, sia individuale sia collettiva, potrebbero essere compresi in questa prospettiva. E questo richiama la filosofia della tecnica di Anders, che — come Joas riferisce — culmina in una nota spirituale: la fede secolare nel progresso implicava soltanto ottimismo rispetto al futuro, mentre dopo l'avvento dell'era nucleare il pensiero secolare pare soltanto generare paura. Anders concludeva che il pensiero cristiano, invece, sa pensare l'apocalisse, per così dire, su entrambi i lati — la paura e la speranza. Per tutto ciò, la sensibilità per una qualche forma di trascendenza potrebbe essere un fattore culturale importante nel fare della chiusura del mondo e della condizione umana unitaria più che un mero fatto o una gabbia entro cui disperarsi, o temere minacce, ma anche un orizzonte di senso.

Una seconda riflessione riguarda — per dirla con Sherlock Holmes — "i cani che quella notte non abbaiarono". Si tratta qui del grande contributo di Shmuel Eisenstadt. Benché egli rappresenti un riferimento importante per Joas (2022; 2025) rispetto al concetto di epoca assiale, non vi è invece traccia di quella parte del suo lavoro che riguarda le identità collettive e il nesso tra violenza e modernità[8]. Proprio lì, invece, ritengo che si trovino connessioni interessanti con l'argomentazione di Joas e con la sua analisi dell'universalismo contemporaneo. Abbiamo visto che Joas afferma la necessità di sottoporre ogni azione collettiva a criteri di valore astratti, per non confondere appunto l'orientamento universalistico–morale con la concretezza mal posta di una qualunque comunità politica. Ora, nella sua analisi della barbarie moderna — di quella società sempre oscillante "tra perfezione e apocalisse" (Alexander 2005) — Eisenstadt sostiene che la costruzione dei confini di qualunque collettività implica specificare i suoi attributi distintivi in relazione a un programma culturale, che comprende premesse ontologiche e cosmologiche. Questo comporta la mobilitazione di codici culturali di distinzione, che si riferiscono a varie dimensioni dell'esistenza umana. I principali codici sono la primordialità, la civiltà e la sacralità (Eisenstadt

(8) Su questo punto mi permetto ancora di rinviare a un mio lavoro (Maccarini 2024), su cui si basa, in parte, la discussione seguente.

e Giesen 1995). In terzo luogo, la creazione di tali confini implica sia possibilità costruttive sia distruttive. Il codice primordiale si riferisce alle dimensioni primitive e "naturali" dell'esperienza umana, come parentela, ethnos, lingua e territorio. Il codice civico — talvolta definito civile — è radicato nella familiarità con la tradizione, le pratiche sociali, l'habitus e le regole di condotta. Il codice sacro / trascendentale / universalistico / spirituale indica una relazione della collettività con un centro sacro della società e del cosmo. Il termine "universalistico" indica qui che l'appartenenza oltrepassa i confini etnici o della comunità civica (Eisenstadt 1996a; 1996b).

Inoltre, viene sottolineato che questi codici simbolici si riferiscono sia ai principi di legittimazione dell'ordine sociale sia alle dimensioni centrali dell'esperienza umana. Essi rappresentano aspetti ineludibili del contatto vissuto e pratico con il mondo, culturalmente articolati come concezioni dell'ordine sociale. La connessione tra i due significati impliciti nell'argomentazione di Eisenstadt è che i principi legittimanti dell'ordine sociale possono corrispondere all'intera gamma dell'esperienza umana significativa, mantenendola aperta, oppure possono ridurla o mutilarla, come accade quando una o più dimensioni vengono dichiarate dannose per una società sana. Tale riduzione è tipica dei regimi teocratici, che rifiutano valori e norme razionali e civili, così come dei sistemi integralmente atei, che impongono l'eliminazione delle espressioni religiose. L'importante intuizione di Eisenstadt — che non posso approfondire qui — è che questa corrispondenza tra esperienza e ordine sociale abbia conseguenze significative di "civilizzazione" o "de–civilizzazione".

Il passaggio conclusivo completa l'argomentazione e dovrebbe chiarire la sua rilevanza nel contesto della presente riflessione (*ibid.* 1996a; 1996b). Il rischio dell'esclusione sociale e del particolarismo è radicato, secondo Eisenstadt, in alcune trasformazioni di vasta portata del programma culturale moderno. Queste implicano due grandi tendenze reciprocamente intrecciate. Sul piano culturale, le dimensioni centrali dell'esperienza umana sono state assolutizzate e concepite come reciprocamente esclusive. Sono stati costruiti confini tra le principali componenti dell'identità collettiva — primordiale, civica e spirituale. Il punto chiave è che la *tensione* più cruciale per lo sviluppo di possibilità

distruttive risiede nel conflitto tra *versioni assolutizzanti e versioni pluralistiche del programma* culturale della modernità, a seconda dell'accettazione o del rifiuto di differenti valori, impegni, razionalità e visioni del bene. Queste si rispecchiano nelle tensioni tra gli attori collettivi portatori delle tendenze assolutizzanti, come i gruppi nazionalisti, socialisti e fondamentalisti religiosi. Di conseguenza, le ideologie totalitarie hanno assunto forme differenti, sostenendo il primato di collettività fondate su attributi primordiali, spirituali o civici. Alcuni casi storici possono essere identificati nei movimenti e nelle ideologie fasciste, comuniste, populiste, nazionaliste e fondamentaliste. Un'ulteriore forma è il tradizionale intreccio culturale tra cristianesimo biblico e dottrine e pratiche razziste negli Stati del Sud degli Stati Uniti, che costituisce un esempio di religione confluita in orientamenti primordiali e che ovviamente ne compromette ogni potenziale universalistico. Una nozione complementare, che fa parte delle visioni moderne utopiche ed escatologiche, è l'idea che sia possibile colmare il divario tra l'ordine di questo mondo e quello ultraterreno nell'arena politica. In sintesi, l'idea è che le collettività umane possano essere radicalmente ricostruite attraverso l'azione politica in conformità a un ideale. Di conseguenza:

> La barbarie non fu il risultato diretto e naturale degli orientamenti primordiali o del residuo di antichi orientamenti primordiali, né fu il risultato degli ideali della ragione. Piuttosto, essa è stata il risultato dell'incapacità di incorporare queste dimensioni dell'esperienza umana […] nei quadri istituzionali generati dal programma culturale della modernità; il risultato del fallimento nello sviluppare quadri entro cui le tensioni tra tali dimensioni, pur forse mai completamente eliminate, potessero tuttavia essere risolte in modi costruttivi. (Eisenstadt, 1996b, p. 39; cfr. anche 1996a, p. 116).

Ciò che mi domando è se questi *insights* potrebbero essere valorizzati all'interno del pensiero di Joas. Per esempio, l'alternativa tra principi di legittimazione pluralistici e radicali potrebbe essere impiegata come chiave di lettura e criterio per la critica delle forme di vita sociale, caratterizzabili in termini di minore o maggiore universalismo. La minacciosa rinascita del primordialismo nazionalista o l'emergere di vecchie e nuove

forme di autosacralizzazione collettiva (Joas 2017; 2020) potrebbero allora essere comprese adeguatamente attraverso un modello più generale e astratto, che considera un'ampia gamma di processi escludenti come emergenti dallo stesso nucleo simbolico e pratico. Ciò include il populismo nazionalista, il primordialismo di ogni tipo, così come il radicalismo politico, economico, intellettuale e scientifico, che sta producendo nuove forme di universalismo razional–strumentale in forma individualistica o collettivistica, a seconda dell'intreccio con le tradizioni culturali locali. In sintesi, l'intuizione è che il pluralismo sociale e istituzionale debba essere radicato negli strati ontologici e cosmologici più profondi dei sistemi simbolici delle società. A mio avviso, questa apertura personale e collettiva alle differenti dimensioni dell'esperienza umana costituisce precisamente un tratto culturale attraverso cui le società complesse possono dire di volersi schierare "dalla parte di Dio", per citare la frase di Lincoln con cui Joas conclude il capitolo e il volume.

Letta nella chiave della genealogia affermativa, questa teorizzazione indica il compito di rigenerare e promuovere quelle diramazioni della propria tradizione che ne riconoscono il pluralismo interno, tenendole aperte alle dimensioni fondamentali dell'esperienza e del senso, senza radicalizzare, parzializzare e assolutizzare alcuna di esse e senza mai azzerare la tensione tra dimensione ideale ed empirica. La sacralizzazione collettiva o il suo contrario possono emergere appunto attraverso queste diverse direzioni assunte dal lavoro "genealogico". Per dirla in altri termini, la tesi che emerge è che *potrebbe in realtà essere uno scontro–confronto "entro" le civiltà a decidere del possibile scontro "tra" civiltà*.

L'idea di genealogia affermativa, dunque, si rispecifica (anche) come genealogia delle forme di legittimazione dell'ordine sociale e poi come intreccio particolare — cioè tentato o compiuto nella particolarità di ogni circostanza storico–empirica, di ogni gioco ripetuto — tra molteplici genealogie, producendo "alberi genealogici" culturali complessi, scoprendoli o riscoprendoli. Ancora, la genealogia affermativa appare anche come genealogia selettiva, che fa vivere le tradizioni selezionandone parti e piegandole in certe direzioni — quelle che sembrano corrispondere alle esigenze dei tempi, quindi che possono produrre certe proprietà emergenti desiderabili — conservando però in latenza le alternative simboliche compresenti nel tronco della tradizione stessa. Un elemento di

questo discorso consiste nel riconoscere che ogni orientamento universalistico all'azione morale sarà impossibile senza un'idea guida di fondo — in qualsiasi lingua sia detta. Richiederà cioè che si creda nella trascendenza della specie umana e quindi nel suo senso eccedente la semplice fatticità. Altrimenti, il tentativo di annientamento reciproco potrebbe sfidare anche il rischio della fine di tutti e di tutto — tanto, qualcos'altro o qualcun altro prenderà il "nostro" posto. Penso che le risorse culturali necessarie per comprendere questo debbano essere riscoperte dalle tradizioni culturali e religiose scavando più in profondità rispetto all'enfasi sulla (sola) "pace" — che è sacrosanta, ma il cui senso non può essere semplicemente assolutizzato e pensato come autoevidente.

4. Conclusione: gli assoluti impossibili

Vorrei ora trarre alcune conclusioni, del tutto parziali e provvisorie, dagli stimoli intellettuali — di gran lunga eccedenti le possibilità di espressione in questo breve contributo — che la lettura dello *Schluss* mi ha trasmesso.

La prima e la più fondamentale è che la condizione delle nostre società *non ama gli assoluti*. Due osservazioni possono chiarire questa semplice formulazione. Anzitutto, che cosa ci insegna la questione delle armi nucleari discussa da Joas, generalizzabile attraverso l'idea della "chiusura" del mondo? Per me ciò significa che anche l'eventuale accettazione di una narrazione tragica e al tempo stesso autoassolutoria per cui *dev'essere necessariamente la forza* (*Weltherrschaft*) a sostenere, o addirittura a fondare, la percezione dell'unità morale umana (*Menschheitsethos*) non è più proponibile in forma assoluta. In altri termini: si può anche pensare che l'unità morale dell'umanità sia emersa e abbia assunto autonomia sul piano culturale soltanto attraverso il potere; che per un oscuro fato essa possa soltanto essere imposta dal potere e in vista di esso. Ma anche tale visione iperrealista deve mettere in conto che, data l'enorme espansione del potere della *agency* umana di cui si è detto, nessun potere imperiale può ormai stabilizzarsi ed evitare esiti autodistruttivi globali senza che la valorizzazione *genuina* di un certo grado di universalismo faccia parte del suo sistema culturale e si

realizzi nelle sue pratiche politiche. In altre parole, oggi bisogna chiedersi non solo se il *Menschheitsethos* sia ancora possibile, ma anche se sia ancora possibile una qualche forma di *Weltherrschaft*, senza che questa culmini nella semplice distruzione del mondo. Anche quest'ultima dipende dalla prima in modo forse mai così intenso. Una seconda considerazione riguarda la lezione di Eisenstadt: essa dice che le speranze di assetti istituzionali relativamente non violenti e non particolaristici dipendono dal fatto che i distinti principi di legittimazione dell'ordine sociale, corrispondenti a dimensioni fondamentali dell'esperienza umana, siano configurati in costellazioni che realizzino effetti di autolimitazione reciproca. La virtù, insomma, starebbe *nelle relazioni*. Non si tratta semplicemente di realizzare compromessi, né di "moderazione", ma di elaborare forme culturali capaci di scoprire il bene che sta in ciascun principio. Questo può avvenire solo a patto di *non assolutizzarlo* — cioè a condizione di comprendere che ogni dimensione simbolica ha un senso non distruttivo solo se in relazione ad altre. Per me, ciò implica tra l'altro che l'universale non sia pensabile nel senso di un *e pluribus unum*, ma semmai come *e pluribus (bona) relatio*.

Una seconda conclusione riguarda gli attori culturali, sociali e politici portatori di ambizioni universalistiche. Ho sostenuto sopra che la speranza dell'universalismo morale consiste nella possibilità che ogni civiltà con il suo capitale simbolico scopra da sé sia il valore delle cose sia le somiglianze — la familiarità — con gli altri esseri umani e con la loro esperienza del mondo. Ma la domanda sociologica non può essere soddisfatta dal solo lato culturale della questione. Il punto è anche se questa idea — l'idea che la "famiglia umana" è una al di là delle differenze, una di destino oltre che di origine — possa trovare portatori e imprenditori politico–culturali e strutture che la istituzionalizzino. E quale spinta possa motivare un'evoluzione così improbabile. Bisogna, infatti, prendere atto che né la sola sfida climatica, né quella del rischio di una guerra nucleare, sembrano in grado di costruire un interesse globale abbastanza forte e diffuso. Servirà forse la scoperta fantastica di un "essere esterno" — gli alieni? — che riproponga su scala senza precedenti la dinamica schmittiana *amicus / hostis*? Il nemico *deve* esistere perché ci sentiamo uniti? E deve per forza essere un altro essere dotato d'intelletto e volontà? Non so rispondere adeguatamente a tutte queste domande. Lo spunto che traggo dalle

riflessioni conclusive di Joas è, tuttavia, come anticipato sopra, legato ai tre fattori di speranza che egli indica: uno è la presenza di forze universaliste in molte religioni e la loro disponibilità a collaborare con altre forze analoghe in altre religioni. L'altro (che il nostro Autore tratta giustamente con molta cautela) è l'ONU, di cui vede la palese debolezza. Il terzo è l'emergere di movimenti sociali non violenti. Partendo da quest'ultimo elemento, è difficile purtroppo negare che molti dei movimenti sociali oggi prevalenti non sono affatto universalisti, ma si situano chiaramente all'interno della logica della "ritorsione" e della partigianeria di cui abbiamo detto. Quanto all'ONU, Joas fa notare che la debolezza e la perdita di credibilità dell'Organizzazione delle Nazioni Unite dipende dalla sua strutturazione anacronistica, legata all'esito della Seconda guerra mondiale. Questo è senz'altro vero. Credo però che vada menzionata anche una certa incapacità di distinguere tra i regimi che sono sistematicamente violatori dei diritti umani e altri che, nella loro ovvia imperfezione, seguono un sentiero di sviluppo culturale e istituzionale diverso. Per esempio, il conferimento d'incarichi relativi ai diritti umani a rappresentanti di regimi che li hanno palesemente e lungamente violati è un punto le cui conseguenze negative sono spesso trascurate. Tutto ciò non deve indurre alla disperazione politica o culturale, ma dev'essere osservato con la maggiore obiettività possibile.

Una considerazione a parte merita il riferimento di Joas al contributo universalistico di forze religiose: in questo contesto, la speranza appare più realistica, ma a condizione che anche queste forze incorporino un alto grado di realismo nelle loro riflessioni e costruzioni identitarie, nel loro immaginario sociale e politico. Pensando in particolare al cristianesimo, il punto, per me, è che i cristiani — le classi politiche, dirigenti, intellettuali e le autorità religiose che esprimono in qualche modo la fede cristiana — siano ancora in grado di articolare un immaginario realmente politico e non abbiano a "sbollire" semplicemente in visioni utopistiche o distopiche che celano comunque altri particolarismi. Un esempio non particolarmente esaltante consiste nell'uso dell'interpretazione delle Scritture per giustificare pretese di potere. Ma più in generale, è estremamente importante anche l'incapacità nell'ambito del cristianesimo — in particolare di molta parte della sua società civile e del suo *milieu* intellettuale — di articolare un pensiero *politico* autonomo, che si nutra di spunti culturali

originali, al di là delle retoriche pacifiste o belliciste. Il cristianesimo, insomma, è ancora in grado di generare un pensiero specificamente *politico* — distinto dal pensiero e dalla dottrina *sociale*? Ciò che oggi mi sembra palese è che solo così si potrà evitare l'uso politico della religione. I cristiani devono saper pensare politicamente per non essere usati politicamente. Devono saper gestire adeguatamente e in proprio la delicata relazione tra religione e potere — e, per così dire, tra i due diversi universalismi che queste diverse forze producono — altrimenti qualcun altro lo farà per loro, producendo regolarmente conflazioni e strumentalizzazioni. È possibile, per esempio, produrre una sintesi culturale che non neghi le evidenze storiche, come la necessità pratica di disporre di strumenti di difesa militare adeguati, che non si abbandoni a quella de–storicizzazione della coscienza collettiva che Joas giustamente denuncia, ma che sappia coniugare tutto ciò con una visione orientata alla pace, non sottovalutando la distruttività dei conflitti odierni e non limitandosi a evocare l'antica teoria della guerra giusta, ma riarticolandola anch'essa in senso genealogico — critico, benché non distruttivo?

Concludo con un invito (o un autoinvito) allo studio futuro. Abbiamo oggi a che fare con forme di pensiero che articolano visioni universalistiche esplicitamente amorali o che tendono a portare ogni considerazione morale al di fuori dei quadri di ragionamento che abbiamo storicamente conosciuto. In queste formulazioni, le ibridazioni tra umano e non–umano riguardano già direttamente il sistema culturale stesso, in cui la tecnologia entra prepotentemente come elemento chiave delle dottrine politiche e della legittimazione stessa del potere. La scelta algoritmica può essere pensata come un ulteriore ideal–tipo di legittimazione dell'autorità (o magari della scelta politica) "oltre" la classica tassonomia weberiana? Autori come Peter Thiel, Nick Land, Curtis Yarvin non compaiono nel grandioso affresco storico di Joas. Questo si spiega, non solo con il fatto che il libro non poteva diventare una *summa* di tutto ciò che accade sotto il sole, ma anche pensando che lo scavo di Joas e la sua genealogia risalgono intenzionalmente la linea del sistema culturale che rimane entro la sfera umanistica. Questo non è un limite o un difetto dell'opera, ma — come ogni intrapresa intellettuale — prepara lo sfondo e apre lo spazio a una nuova avventura, che consiste nel comprendere che cosa di tutto ciò abbia speranze di sopravvivere nell'era futura.

Il punto non è valutare se i nuovi alfieri del pensiero tecno–autoritario che ho appena elencato, a solo titolo di esempio, abbiano o no la statura intellettuale dei molti personaggi che animano la scena della discussione di *Universalismus* e della sua "Conclusione". È difficile immaginare di paragonare Thiel a Troeltsch, per esempio. Il punto è rendere ragione dell'efficacia — loro e delle tecnologie che essi impiegano–e–idolatrano (sacralizzano?) — nella de–storicizzazione della coscienza collettiva delle popolazioni della società globale e nell'appiattimento del mondo (Roy 2022). Su queste forme di pensiero, sulle loro radici e sulla loro forza trasformativa, probabilmente niente affatto benevola, dovrà esercitarsi chi in futuro continuerà a occuparsi di universalismo, tentando di comprendere come questo termine–concetto possa ancora essere un simbolo dal significato "morale" riconoscibile.

Quest'ultimo punto mi porta alla chiusura delle mie riflessioni. Penso che tanto chi visse il momento del suo *coming of age* intorno al 1989, quanto chi si affacci oggi all'età adulta, ai suoi ruoli e all'esercizio del pensiero critico possa trovare nelle pagine conclusive di *Universalismus* una sorta di manifesto per un futuro seriamente possibile. Il confine oggi passa di qui e attende generazioni di studiosi, ma anche e ancora di più classi politiche, classi dirigenti e coscienze civili capaci d'interpretare la loro parte in questo mondo.

Riferimenti bibliografici

Alexander J.C. (2005) "The Dark Side of Modernity: Tension and Relief, Splitting, and Grace", in E. Ben–Rafael e Y. Sternberg (a cura di), *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity. Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*, Brill, Leiden, 171–179.

Arnason J.P. (1993) *The Future that Failed. Origins and Destinies of the Soviet Model*, Routledge, London.

Bauman Z. (2017) *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge.

Eisenstadt S.N. (1996a) "Barbarei und Moderne", in M. Miller e H.–G. Soeffner (a cura di), *Modernität und Barbarei. Soziologische Diagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 97–117.

—. (1996b) *Barbarism and Modernity*, "Society", 33(4): 31–39.

—. e B. Giesen (1995) *The Construction of Collective Identity*, "European Journal of Sociology", 36(1): 72–102.

Fukuyama F. (1992) *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York.

Go J. (2008) *American Empire and the Politics of Meaning. Elite Political Cultures in the Philippines and Puerto Rico during U.S. Colonialism*, Duke University Press, Durham.

—. (2009) *The "New" Sociology of Empire and Colonialism*, "Sociology Compass", 3: 775–788.

—. (2011) *Patterns of Empire. The British and American Empires, 1688 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge.

Huntington S.P. (1993) *The Clash of Civilizations?*, "Foreign Affairs", 72(3): 22–49.

—. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster, New York.

Joas H. (2014) *La sacralità della persona: una nuova genealogia dei diritti umani*, a cura di A.M. Maccarini, Franco Angeli, Milano.

——. (2017) *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Berlin.

—. (2020) *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Suhrkamp, Berlin.

—. (2021) *Come nascono i valori*, a cura di M. Santarelli, Quodlibet, Macerata.

—. (2022) *L'età assiale. Un dibattito scientifico sulla trascendenza*, InSchibboleth, Roma.

—. (2025) *Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos*, Suhrkamp, Berlin.

Kumar K. (2019) *Visions of Empire: How Five Imperial Regimes Shaped the World*, Princeton University Press, Princeton.

Lévy B.–H. (2018) *L'Empire et les cinq rois*, Grasset, Paris.

Maccarini A.M. (2019) *Deep Change and Emergent Structures in Global Society. Explorations in Social Morphogenesis*, Springer, Dordrecht.

—. (2024) *Barbarism and Modernity in S.N. Eisenstadt's Theory. Toward a Cultural Sociology of Radicalism*, "International Sociology", 39(6): 631–649.

Mann, M. (2013) *The Sources of Social Power.* Vol. 4: *Globalizations, 1945–2011*, Cambridge University Press, Cambridge.

Münkler H. (2016) *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Rowohlt, Berlin.

Roy O. (2022) *L'aplatissement du monde. La crise de la culture et l'empire des normes*, Seuil, Paris.

Silva D. (2016) *Subjectivity and the Reproduction of Imperial Power. Empire's Individual*, Routledge, London.

Sloterdijk P. (2016). *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Suhrkamp, Berlin.

Tiryakian E.A. (1996) *Three Metacultures of Modernity. Christian, Gnostic, Chthonic*, "Theory, Culture and Society", 13(1): 99–118.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909016
pp. 215-238 (novembre 2026)

"NON SONO OTTIMISTA, MA NON HO NEMMENO PERSO LA SPERANZA: L'UNIVERSALISMO HA RADICI STORICHE PROFONDE E RAMIFICATE" INTERVISTA A HANS JOAS

Paolo Costa

Abstract: This interview with Hans Joas revolves around his last book *Universalismus* (2025). Among the topics discussed are: the difference between moral and political universalism, particular duties and duties towards mankind, the moral and spiritual legacy of the Axial Age, the impact of Max Weber, Ernst Troeltsch and Karl Jaspers on his long argument, varied modes for reconciling realism and hope, his forty–year dialogue with Jürgen Habermas, today's political situation.

Questa intervista con Hans Joas ruota attorno al suo ultimo libro *Universalismus* (2025). Tra i temi discussi: la distinzione tra universalismo morale e politico, i doveri particolari e i doveri verso l'umanità, l'eredità morale e spirituale dell'età assiale, l'influenza di Max Weber, Ernst Troeltsch e Karl Jaspers sul suo lungo ragionamento, i possibili modi per conciliare realismo e speranza, il suo dialogo quarantennale con Jürgen Habermas, l'attualità politica.

Keywords: Universalism, Axial Age, China, Max Weber, Ernst Troeltsch, War, Jürgen Habermas, Charles Peirce, Future

Parole chiave: Universalismo, Età assiale, Cina, Max Weber, Ernst Troeltsch, Guerra, Jürgen Habermas, Charles Peirce, Futuro

Hans Joas (Monaco 1948) è uno dei sociologi della religione più influenti del nostro tempo. Dalla sua fusione di fiducia pragmatista nella creatività umana e sensibilità storica ha preso forma una teoria della società sospesa tra rispetto per la contingenza dell'azione individuale e collettiva e fedeltà all'universalismo morale. Proprio allo studio

dell'origine storica e al destino dell'universalismo morale e politico è dedicato il suo ultimo corposo libro, uscito presso Suhrkamp nel 2025. Joas è attualmente Ernst-Troeltsch-Honorarprofessor di Sociologia della Religione presso la Humboldt-Universität di Berlino ed è stato Visiting Professor di Sociologia all'Università di Chicago, nonché membro del locale Committee on Social Thought. Dal 2002 al 2011 ha diretto il Max–Weber–Kolleg für kultur– und sozialwissenschaftliche Studien. È membro ordinario della Berlin–Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Tra le sue pubblicazioni tradotte in italiano ricordiamo: *Abbiamo bisogno della religione?* (2010); *La fede come opzione* (2013); *La sacralità della persona* (2014); *Come nascono i valori* (2021); *L'età assiale. Un dibattito scientifico sulla trascendenza* (2022); *Perché la chiesa? Miglioramento di sé versus comunità di fede* (2024).

L'intervista, che pubblichiamo qui in versione integrale, è stata realizzata in inglese online il 30 marzo 2026, trascritta, rivista da Hans Joas e infine tradotta in italiano da Paolo Costa.

Paolo Costa: *Vorrei cominciare la nostra conversazione con una domanda sul significato generale di ciò che chiami "universalismo". La mia curiosità spazia dal tuo itinerario intellettuale di studioso di fama internazionale al tuo percorso personale di cittadino europeo preoccupato per la società e per il mondo in cui viviamo. In breve, perché l'universalismo significa così tanto per te?*

Hans Joas: Quando parlo di "universalismo" in generale, mi riferisco anzitutto all'universalismo *morale*, ovvero all'idea che le persone non dovrebbero sentirsi moralmente responsabili soltanto nei confronti dei loro "vicini" — qualsiasi cosa ciò significhi esattamente — ma, in un certo senso, nei confronti di tutti gli esseri umani. Per me, una delle questioni cruciali — e questo vale allo stesso modo per gli orientamenti religiosi e secolari — è se gli impegni morali delle persone siano ristretti a particolari collettività, se siano cioè disponibili a sacrificare qualcosa solo per i membri della loro famiglia o per il loro popolo o Stato, o magari per l'impero o la civiltà di cui fanno parte o, al limite, per la loro comunità religiosa, oppure se abbiano a cuore anche il

benessere di quanti non appartengono alla loro collettività, e ciò significa in linea di principio tutti gli esseri umani. L'universalismo morale, inteso in questo senso, non si limita agli esseri umani viventi oggi, ma include anche gli esseri umani del futuro, che non sono ancora nati, e questo è molto rilevante per quanto riguarda le questioni ambientali, il cambiamento climatico e tutto il resto. E l'universalismo morale riguarda anche gli esseri umani del passato, poiché abbiamo l'obbligo morale di ricordare i sacrifici, le sofferenze degli individui dei tempi passati, e, di nuovo, non solo dei membri della mia nazione o della mia tradizione religiosa ecc., ma di tutti gli esseri umani. Per me, questo è uno dei criteri morali assolutamente cruciali. La distinzione tra particolarismo morale e universalismo morale non coincide con la distinzione tra religioso e secolare, perché se sei religioso puoi essere un universalista morale ma puoi anche essere un particolarista morale e lo stesso vale per le persone di mentalità secolare. Per concludere, una delle mie principali aspirazioni, in breve, è quella di spostare l'asse del dibattito dall'opposizione "religioso/secolare" all'opposizione "universalismo morale/particolarismo morale".

È corretto dire che l'universalismo difeso nel tuo libro è una sorta di ponte gettato tra l'esperienza personale e vissuta del valore forte (che è sempre particolare) e quella dei doveri, degli obblighi (che non possono non astrarre dalla particolarità)? E ha senso porre alla base di tutto ciò il rompicapo dell'idea cristiana di prossimità, oppure no? Dopo aver letto il libro mi sono chiesto se, più che l'universalismo in senso stretto, il vero filo rosso di Universalismus *non sia piuttosto la possibilità di concepire genuini "value commitments",* Wertbindungen*, che non escludano una proiezione o estensione universalista. Insomma, si parte sempre dal bene (il tuo o quello del tuo prossimo) e ci si muove, poi, in direzione del giusto.*

Direi di no. Ho alcune perplessità sulla tua interpretazione. Per cominciare, non limiterei l'universalismo morale alla tradizione cristiana o giudaico–cristiana. Nel mio libro cerco di mostrare che, per esempio, anche il buddismo possiede una genuina etica della compassione universale. Quindi, quando ricostruisci la mia presunta concezione di

fondo dell'universalismo morale nel linguaggio cristiano, dell'amore per il prossimo e così via, potrebbe sembrare che io stia dicendo che l'unica fonte religiosa possibile dell'universalismo risieda nella tradizione cristiana o giudaico–cristiana. Ma non è così. Naturalmente, per me, la tradizione cristiana è assolutamente cruciale, ma voglio trattare anche quella tradizione secondo lo spirito della pluralità delle fonti religiose e secolari dell'universalismo morale. La mia seconda perplessità è che non abbiamo bisogno solo dell'esperienza dell'amore per il prossimo. Abbiamo bisogno dell'esperienza di qualcuno che vada oltre il semplice amore per il prossimo, nel senso letterale del mio "vicino".

Usiamo nozioni come "fratellanza" in senso metaforico. Chiaramente, si tratta di tentativi di applicare un concetto a noi familiare, ovvero l'idea che esista un legame d'amore tra noi e i nostri fratelli o simili, e lo generalizziamo. Ma ciò che mi interessa è l'impulso a generalizzare o a universalizzare. Voglio dire: il punto è non trattare soltanto tuo fratello come tuo fratello, ma tutti gli esseri umani come tuoi fratelli. Come puoi ben capire, sono due questioni diverse. Da un lato, si potrebbe dire che per gli esseri umani è del tutto naturale trattare gli altri esseri umani in modo morale. Non siamo immorali per natura. Ma per i membri della nostra specie non è altrettanto naturale applicare le categorie morali valide all'interno di particolari collettività a persone che non appartengono a quella collettività. Quindi, per riassumere, penso che, mentre la moralità ha accompagnato l'intera storia dell'umanità, entro i confini delle collettività, lo slancio per andare oltre le collettività particolari sia sorto solo — e su questo punto seguo fedelmente Karl Jaspers — nella cosiddetta età assiale. Quindi non è più antico di, diciamo, tremila anni, o anche meno.

Passiamo ora a quella che tu chiami "genealogia affermativa". L'idea di sganciare Nietzsche dall'orizzonte del nichilismo morale è straordinariamente feconda. Mi chiedevo se, filosoficamente parlando, non potesse essere interpretata anche come un tentativo di andare oltre la polarizzazione tra contesto della genesi e contesto della giustificazione e se questo "oltre" non consista, alla fine, nel primato epistemologico dell'articolazione sulla giustificazione. Insomma, è giusto dire che, per trovare le ragioni più stringenti

a sostegno di un valore che consideriamo sacro o universalmente vincolante, bisogna ricondurre anche gli sforzi di giustificazione entro una cornice in cui l'obiettivo architettonico è — socraticamente — esplicitare l'implicito?

Si tratta di questioni di enorme portata. Ne ho scritto ampiamente ben prima di pubblicare il libro sull'universalismo. Per quanto riguarda l'aspetto che sembra interessarti di più, il decimo capitolo del mio libro *Die Entstehung der Werte* (Joas 2021) e il quarto capitolo del mio libro sulla sacralità della persona (Joas 2014) sono particolarmente rilevanti. Lo dico solo per fornire dei riferimenti ai nostri lettori. Vorrei anche aggiungere, a titolo introduttivo, che il tuo interesse per la mia idea di genealogia affermativa mi fa molto piacere. Non sei l'unico a considerarla importante. Due giovani sociologi danesi hanno appena scritto un intero libro su questo argomento, che uscirà prossimamente. Anche loro lo considerano un modo fruttuoso di affrontare lo studio storico dei valori o degli ideali.

La mia tesi, in pillole, è la seguente: per quanto riguarda i valori, una rigida separazione tra questioni di genesi e questioni di validità non ha molto senso. Non sto, ovviamente, negando la distinzione in quanto tale. Rispetto a molte questioni cognitive, ad esempio, ha chiaramente senso dire: "questa è l'ipotesi che difendo ed è irrilevante, ai fini della giustificazione di tale pretesa di validità, parlare del momento in cui a qualcuno è venuto in mente per la prima volta che potesse essere l'ipotesi giusta". Tuttavia, anche nella sfera cognitiva, si potrebbe dire di più al riguardo. Ad esempio, in quanto pragmatista, penso che Charles Peirce avesse cose assai interessanti da dire sul perché, anche nell'ambito delle questioni cognitive, la separazione tra il contesto della scoperta e il contesto della giustificazione non rappresenti l'ultima parola. Per esempio, per esprimersi in un linguaggio più moderno, quando parliamo di cambiamenti di paradigma nella storia della fisica, è stato dimostrato che non è mai solo una scoperta sperimentale a falsificare un paradigma e a farne nascere uno nuovo. In realtà, c'è sempre un enorme margine di manovra e c'è spazio per l'interpretazione, e tali interpretazioni sono permeate anche da orientamenti di valore, e così via.

In ogni caso, sono assolutamente certo che, anche qualora fosse vero che la distinzione tra genesi e giustificazione, quale che sia la

terminologia utilizzata, vale per le questioni cognitive e anche qualora valesse, come sostiene Habermas, anche per le questioni normative, non può essere applicata tale e quale ai nostri impegni di valore perché i valori, per dirla in modo metaforico, non stanno da qualche parte nel cervello, ma si trovano nella pancia. E non lo dico, bada bene, in modo emotivo. Spesso vengo frainteso al riguardo. Voglio dire, non sto esortando a sostituire l'argomentazione con la conversazione o la narrazione. Questa era la posizione di Richard Rorty, che ho criticato esplicitamente in passato (Joas 2021, cap. 9).

Il mio approccio è il seguente. Quando incontriamo altre persone e ci rendiamo conto che i nostri valori sono diversi, è giusto partire dall'argomentazione razionale. Può capitare, poi, di scoprire che nella nostra argomentazione razionale facciamo riferimento a qualcosa che non condividiamo. Quando i cristiani discutono tra loro, per esempio, possono fare riferimento ai Dieci Comandamenti e possono quindi concordare sul fatto che, per esempio, qualcosa è chiaramente contrario ai Dieci Comandamenti. Ma se l'altra persona che discute con un cristiano è totalmente disinteressata allo spirito dei Dieci Comandamenti, il terreno comune viene meno. Ovviamente, il discorso non cambia se la base comune è costituita non dai Dieci Comandamenti, ma, per dire, da una specifica filosofia morale o altro. In ogni caso, se non si condivide nessun punto di riferimento ultimo di questo tipo, sembra mancare lo spazio per qualsiasi comunicazione ulteriore.

Ora, se non esistono più margini per l'argomentazione razionale, l'alternativa non è solo il conflitto, lo scontro e magari la violenza. Esistono altre forme di comunicazione umana e di comprensione reciproca oltre all'argomentazione razionale. Ad esempio, posso chiedere all'altro: "Per favore, fammi capire perché hai un forte impegno ai valori in questo ambito che differisce così tanto dal mio?". E se l'altro è disposto a farlo, io posso a mia volta spiegargli perché per me questo altro impegno ai valori è altrettanto rilevante quanto lo è il suo dal suo punto di vista. È così che può essere ampliata la sfera della comprensione reciproca. Quantomeno ora io capisco meglio te e tu capisci meglio me. Quindi, come ho sostenuto nel libro sulla sacralità della persona, esiste una logica specifica della nostra comunicazione sui valori che è diversa dalla logica habermasiana dell'argomentazione razionale.

Personalmente, ho cercato di sviluppare tale logica in diverse direzioni. L'idea della genealogia affermativa ha a che fare con questo obiettivo da cima a fondo. Nell'esempio che ho proposto sopra, in effetti, ho argomentato in modo autobiografico. Io dico a te cosa significano quei valori nella mia vita e tu dici a me perché l'altro valore è così importante per te nella tua vita, e via discorrendo. Ma la stessa logica può essere applicata anche ai livelli collettivo e storico. Perché i cristiani differiscono in questa concezione da, diciamo, i musulmani o i buddisti o chiunque altro? A quel punto, non è sufficiente fare riferimento alla mia vita, ma devo addentrarmi più profondamente nella storia, ad esempio, di una tradizione religiosa. Perciò, nel libro sull'universalismo, identifico alcuni elementi cruciali dell'universalismo morale in diverse tradizioni religiose, senza esclusioni, evitando di, per così dire, monopolizzare l'universalismo morale, di dichiararlo monopolio esclusivo della tradizione cristiana o di un'altra tradizione religiosa o morale. Cerco, invece, di essere sensibile ai diversi tipi di articolazione dell'universalismo morale nelle varie tradizioni religiose e non religiose. E lo faccio non in un atteggiamento assiologicamente neutrale, ma avendo cura di articolare il fascino delle altre tradizioni. Questo è il significato di "affermativo". "Affermativo" non va letto come l'antonimo di "critico". Nella mia veste di studioso, devo ovviamente essere critico. Il momento affermativo si contrappone a un eccesso di decostruzione, cioè all'impulso negativo di dimostrare la contingenza storica dell'emergere di certi valori in modo da non avvertire più il potere d'attrazione di nessuno di essi. Al contrario, i miei tentativi di genealogia affermativa mirano a rafforzare l'impegno verso l'universalismo morale attraverso un'argomentazione storica di stampo accademico.

Grazie, è una precisazione molto utile. Ed è interessante notare che, se si utilizza la metafora del "common ground", la si può impiegare sia per segnalare che non si condivide lo stesso orizzonte di senso, sia nel caso in cui si desideri comprendere meglio l'altra persona rendendo esplicito il terreno comune implicito di livello superiore. Torno, ora, alla questione dell'età assiale. Sbaglio a pensare che il caso cinese sia il caso di studio chiave della svolta assiale? In effetti, nel rapporto normativo con la tradizione tipico

del confucianesimo il dilemma dell'universalizzazione del particolare spicca proprio perché il punto di vista trascendente è qui difficile da situare e personificare. Pragmatismo, isolazionismo, scetticismo riguardo alla forma di governo democratica, sono tratti tipici della Cina contemporanea. Tu ci vedi una conferma del carattere "speciale" della svolta assiale cinese?

Non definirei prototipico il caso cinese. A essere franchi, per me il caso prototipico della svolta assiale è l'antico Israele. Voglio dire, quello è il caso che ha profondamente influenzato tutti i cristiani. Mi riferisco in particolare ai libri profetici dell'Antico Testamento, alle voci carismatiche dei profeti biblici. E bisogna imparare a considerare le tradizioni asiatiche in generale, compreso il buddismo e i casi indiano e cinese, per capire quanto differiscano dal profetismo giudaico, ma anche per cogliere le somiglianze rilevanti. Dopotutto, il discorso sull'età assiale parte proprio dalla presa d'atto che nelle antiche tradizioni culturali indiane e cinesi vi sia qualcosa che è funzionalmente equivalente a ciò che i profeti biblici hanno scoperto o a ciò che è stato loro rivelato, a seconda dell'interpretazione, secolare o religiosa, di tali circostanze. Quindi, personalmente direi che, per comprendere la peculiarità del caso cinese, potrebbe essere utile fare riferimento a fenomeni simili riscontrabili nella tradizione europea. Il mio esempio preferito in questo ambito è il concetto di "gentiluomo". In origine, esso ha un chiaro riferimento all'aristocrazia, ma quando oggi definiamo una persona un "gentiluomo", non intendiamo riferirci al suo lignaggio aristocratico, bensì abbiamo in mente un modo di comportarsi moralmente esemplare. Qualcosa di simile è capitato nella tradizione cinese.

In linea generale, tuttavia, ciò che mi interessa non è tanto descrivere i diversi casi assiali come esperienze storiche isolate le une dalle altre, quanto piuttosto vederle come realtà che interagiscono tra loro. Ad esempio, è chiaramente un errore ridurre il caso cinese al confucianesimo. Quando il buddismo assunse per la storia cinese la stessa importanza del confucianesimo, tutto cambiò. Lo stesso vale per la Cina odierna, che è una realtà completamente diversa. Voglio dire, sarebbe una sorta di reificazione se interpretassimo la Cina contemporanea come totalmente permeata dallo spirito del confucianesimo. Allo stesso modo, sarebbe fuorviante pensare al caso europeo come un'emanazione

dell'ebraismo antico e di nient'altro. Tutti sanno che il caso europeo dipende da una fusione tra l'antica Grecia e l'antico Israele, con altri ingredienti aggiuntivi. Per quanto riguarda il futuro, al momento sembra che gli europei siano disposti a integrare alcune componenti, ad esempio del buddismo e del confucianesimo, nella propria autocomprensione. Lo stesso vale per le tradizioni asiatiche che stanno già integrando elementi della tradizione cristiana e di quella dell'antica Grecia nella propria concezione di sé, e questo in misura persino maggiore rispetto alla volontà degli europei di imparare dal buddismo e dal confucianesimo.

Sebbene esistano diversi casi assiali, non rimangono però isolati gli uni dagli altri. Abbiamo alle spalle una ricca storia di processi di apprendimento reciproco. Uno dei motivi per cui sottolineo così tanto questo punto è che nella Cina contemporanea assistiamo, in effetti, a una ricezione della tesi dell'età assiale ai massimi livelli politici. Non leggendo il cinese, devo affidarmi ai sinologi. Ma un eminente sinologo tedesco mi ha informato che Xi Jinping fa riferimento a Jaspers e all'età assiale nei suoi discorsi. Con ciò non intendo dire che stiamo già vivendo secondo l'ideale dell'universalismo morale. Voglio solo evitare di reificare la tradizione cinese mentre cerco di comprendere una differenza culturale. Sì, certo, la Cina è sempre stata diversa dalla tradizione occidentale. Non lo nego. Nego un'immagine troppo unidimensionale della Cina.

Quindi, per riassumere, l'essenziale è la costellazione e vedere i diversi casi come istanze non isolate di una rivoluzione culturale comune. Passo ora a quella che, per così dire, è la spina dorsale del libro. Troeltsch è notoriamente un riferimento importante per te. Se non sbaglio, più ancora di Weber, c'è lui dietro il tuo interesse per l'universalismo politico e, più in particolare, per gli imperi in quanto regimi a cui spetta il compito storico di creare le condizioni politiche per l'affermazione storica dell'universalismo morale, anche dove, come nel caso del cristianesimo, le sue prime manifestazioni sono incerte, periferiche, marginali e del tutto minoritarie. Nella politica imperiale la forza sembra non bastare a sé stessa. L'ambizione è smisurata e rischia di diventare autodistruttiva. Perciò può rovesciarsi nel

suo contrario, in una Idealpolitik. *È sbagliato parlare, in proposito, se non di una componente provvidenziale della storia umana o, se vuoi, di una "astuzia della ragione", quantomeno di vincoli non contingenti alla contingenza o all'entropia storica?*

Devo confessarti che fatico a riconoscermi nella tua interpretazione. O almeno, il modo in cui costruisco l'argomentazione è diverso. Se hai pazienza, provo a spiegarmi meglio. Il punto di partenza del mio ragionamento è che per moltissimo tempo, per la maggior parte della storia umana, agli esseri umani è mancata persino la cognizione di appartenere a un unico genere umano, per non parlare di una concezione normativa dell'umanità. Parlando in termini di "immaginario", per usare il vocabolo nel senso di Cornelius Castoriadis o Charles Taylor, l'immaginario dell'umanità nel suo insieme ha prima di tutto una dimensione politica. Prendiamo il caso degli antichi imperi in espansione. Immaginiamo i sovrani di allora che si chiedevano perché mai avrebbero dovuto fermare la loro espansione a un certo punto. Perché non puntare a governare il mondo intero? Dal nostro punto di vista, ovviamente, ciò che loro consideravano il mondo intero è spesso una porzione quasi ridicola del pianeta terra. Di certo non sapevano nulla dell'esistenza del continente americano o dell'Australia e la loro comprensione delle reali dimensioni dell'Africa era totalmente errata. Potevano però farsi l'immagine di un impero che governasse il mondo intero.

Pensiamo ora alle potenziali vittime di quella spinta espansionistica. Per quanto riguarda le popolazioni dei paesi confinanti, ti propongo una tipologia di possibili reazioni. Per cominciare, c'è l'opzione di chi accetta, per così dire, di sottomettersi all'impero: "se hanno deciso di conquistarci, non c'è modo di sfuggirgli; dobbiamo sopportare la dura realtà della situazione". Un'altra possibilità è resistere all'espansione e poi scamparla o uscire sconfitti. Una terza possibilità, suppongo, è pensare: "Questi vogliono governare il mondo intero. Ma perché dovrebbero governarlo proprio loro? Perché mai non dovremmo essere noi a capo dell'impero?". La quarta e ultima possibilità è spiritualizzare l'idea stessa dell'impero. Voglio essere chiaro: non si tratta affatto di una conseguenza necessaria. Si tratta di una risposta assai improbabile, ma altamente creativa. Normalmente non avviene all'interno degli imperi, ma

in uno dei paesi che essi attaccano. Ciò che cerco di mostrare nel mio ultimo libro, e che reputo vero, è che sia gli antichi greci sia gli antichi ebrei hanno risposto in maniera straordinariamente creativa alle minacce esistenziali esterne. Si tratta di casi molto rari che meritano di essere studiati con la dovuta attenzione.

Quindi, per tornare alla tua domanda, secondo me non si tratta di astuzia della ragione, ma di una risposta estremamente creativa da parte delle vittime o delle potenziali vittime di ambizioni imperiali. E la risposta creativa, a sua volta, ha, per così dire, un contraccolpo sugli imperi, perché i governanti imperiali possono a un certo punto rendersi conto che una versione religiosa o, nel caso dello stoicismo, prevalentemente filosofica dell'universalismo morale si adatta perfettamente alla legittimazione della loro spinta espansionistica. Ma nemmeno questo è un risultato che possiamo attribuire agli imperi in quanto tali, bensì deriva dall'impatto di una motivazione originariamente anti–imperiale. Questo vale, a mio avviso, anche per i profeti dell'Antico Testamento e per Gesù Cristo. Se la si osserva in quest'ottica, si può apprezzare quanto sia forte la spiritualizzazione dell'impero negli insegnamenti di Gesù.

Ti va di dirmi qualcosa, ora, sul ruolo svolto da Max Weber nel tuo lungo ragionamento? Nel primo volume della trilogia (Joas 2017) hai criticato in modo convincente la sua grande narrazione dell'"Entzauberung der Welt". In Universalismus*, invece, Weber svolge un ruolo positivo e interessante. Da un lato c'è Troeltsch, dall'altro Weber. Puoi dirmi qualcosa sull'importanza che il suo esempio riveste per te?*

Il suo esempio è fondamentale, naturalmente. Provo a esporre il mio punto di vista nel modo più dettagliato possibile, in modo da chiarire su quali punti concordo con Weber e perché, e su quali invece non concordo con lui e perché. Hai giustamente citato il mio libro sul potere del sacro (Joas 2017), in cui ho cercato di mostrare come l'ipotesi avanzata da Weber circa l'esistenza di un unico processo storico–universale di disincanto, iniziato con i profeti dell'Antico Testamento e proseguito, attraverso alcune fasi di regressione nei "secoli bui" del Medioevo, per poi ritrovare slancio con i riformatori, una sottospecie di nuovi profeti, e

sfociare infine nella rivoluzione scientifica, nella conseguente visione deterministica del mondo e nella profonda crisi di senso dell'Europa del XIX e dell'inizio del XX secolo, sia esagerata. Conosci bene la storia, perché è diventata ormai patrimonio comune. Le componenti di questa narrazione storica globale sono tutte molto interessanti e molto importanti. La rigida concatenazione che troviamo in Weber la fa apparire, però, come un unico lungo processo e questo è profondamente sbagliato.

Ho approfondito ulteriormente questo tema nel secondo volume della mia trilogia, *Im Bannkreis der Freiheit* (Joas 2020). Qui, sebbene l'argomento principale sia la grande narrazione hegeliana, finisco comunque per sollevare un interrogativo fondamentale che verrà poi sviluppato sistematicamente nel terzo volume (Joas 2025): la questione della genesi dell'universalismo morale. La mia tesi, qui, è che i due tentativi interdisciplinari più importanti di sintesi del sapere accumulato nel corso del XIX secolo sulla storia della religione e sulla storia del potere politico e sulla loro connessione, siano emersi intorno al 1900 in Max Weber ed Ernst Troeltsch, e che quello di Troeltsch sia stato ingiustamente trascurato tanto nelle scienze sociali quanto in teologia, perché, per ragioni che non ho tempo di discutere qui, è stato considerato una sorta di versione indebolita della prospettiva weberiana. La mia tesi, al contrario, è che egli avesse in mente un progetto totalmente diverso. Come è noto, la domanda da cui si è fatto guidare Weber era la seguente: perché il capitalismo moderno ha fatto la sua comparsa nei territori protestanti dell'Europa nord–occidentale e poi in Nord America? Questa percezione, diciamo così, dell'eccezionalità storica dell'Occidente è ciò che lo ha spinto a considerare la Cina, l'India e il mondo islamico come casi in qualche modo difettosi. Perché mai il capitalismo moderno è emerso in quella parte d'Europa e non invece in Cina, in India o nel mondo islamico?

La domanda fondamentale di Troeltsch era molto diversa. Egli si chiedeva, infatti, come fosse potuta mai nascere una visione morale che non considera l'esistenza di una particolare collettività, nemmeno della più grande collettività imperiale, come l'ultima parola, ma si serve della nozione di umanità come criterio ultimo? Per quanto possa essere importante il problema della nascita del capitalismo, non credo che sia la questione più feconda per lo studio del rapporto tra la storia della

religione e la storia del potere. Dove Weber ha ottenuto risultati pionieristici è stato, piuttosto, nello studio della storia della religione cinese, nello studio della storia della religione indiana, nello studio della storia del mondo islamico. Mi riferisco al suo lavoro comparativo, anche se le sue ricerche sul mondo islamico si interruppero bruscamente a causa della sua morte prematura.

Troeltsch, da parte sua, ha fatto persino peggio sotto questo aspetto, perché non è andato oltre la storia del cristianesimo e la storia europea. Perciò il secondo volume della mia trilogia (Joas 2020, pp. 602–606) si conclude con un invito a coniugare i risultati pionieristici di Weber nello studio della Cina, dell'India ecc., e il filo conduttore delle ricerche di Troeltsch sulla storia dell'universalismo morale, andando però oltre i confini della storia del cristianesimo e dell'Europa. Questo è ciò che mi sono proposto di fare in *Universalismus*.

In questo senso, si può dire che il libro prende spunto in pari misura sia da Weber sia da Troeltsch. Con una riserva, però. Nel suo interrogativo cruciale si basa più su Troeltsch, ma nella sua ambizione empirica è più vicino a Weber. Karl Jaspers ha avuto alcune intuizioni brillanti nella direzione da me auspicata, ma chiaramente, essendo un filosofo, non era abbastanza competente in storia e sociologia per sviluppare fino in fondo le sue intuizioni ingegnose. Questo è avvenuto negli ultimi decenni solo grazie ad altri studiosi come Shmuel Eisenstadt, Robert Bellah e Björn Wittrock. Bellah, se devo esprimere un giudizio, è stato secondo me il più importante di tutti. Quindi, come si suol dire, sono seduto sulle spalle di giganti. Non solo di Weber e Jaspers, ma anche di Eisenstadt e, in particolare, di Bellah. Sebbene non sia stato un suo allievo, siamo diventati molto amici e abbiamo avuto uno scambio intellettuale assai fruttuoso nel corso degli anni.

E, nel prosieguo del tuo ragionamento, Carl Schmitt finisce per svolgere un ruolo chiave che non mi aspettavo. È davvero così sorprendente come mi è parso mentre lo leggevo?

Beh, a conti fatti, non è poi così stupefacente. La gente tende a dimenticare che sono autore di due importanti libri sulla sociologia della

guerra, in cui Schmitt svolge un ruolo importante, anche se oserei dire prevalentemente negativo (Joas 2000; Joas e Knöbl 2008; cfr. anche Joas e Steiner 1989). Vorrei far notare, comunque, che, a differenza di quanto accade oggi nella sinistra americana, i miei riferimenti a Schmitt sono generalmente critici. Non molti sanno che uno dei miei principali referenti nella tradizione intellettuale tedesca in questo campo è Otto Hintze. In passato ho scritto su Hintze e recentemente ho curato un libro sulla sua opera in cui, per farla breve, suggerisco a chi è interessato al rapporto tra guerra e Stato di leggere lui anziché Schmitt, (Joas 2024). È una tradizione intellettuale tedesca diversa e ben più preziosa…

Max Weber, Carl Schmitt e Karl Jaspers sono pensatori diversi, ma uniti da un sentimento tragico dell'esistenza. Tutti e tre svolgono un ruolo nel tuo lungo ragionamento. Weber è quello che pone il problema (il destino dell'Occidente nello stadio compiuto della Weltgeschichte*). Schmitt lo trasforma in un'aporia potenzialmente catastrofica. E Jaspers lascia intravedere una possibile via d'uscita. Ti chiedo se questa non sia una versione della storia troppo melodrammatica e troppo germanocentrica o se non possa invece fornire una triangolazione concettuale utile per orientarsi nel tuo libro?*

Quello che non mi torna nel tuo modo di formulare la domanda è che sembra quasi che i miei autori di riferimento siano esclusivamente tedeschi mentre, come ben sai, c'è una scuola di pensiero che sento affine e alla quale appartengo da più di cinquant'anni, cioè il pragmatismo americano. Nello studio della religione, in particolare, il mio autore di riferimento è William James.

Sì, assolutamente. Consentimi di riformulare la domanda, allora. Una delle caratteristiche distintive del tuo lavoro rispetto a quello di altri studiosi della tua generazione, correggimi se sbaglio, è l'assunzione di quello che definirei un atteggiamento realista nei confronti del mondo. Voglio dire, ciò che ti contraddistingue è la disponibilità a confrontarti con i lati più oscuri

della storia e della condizione umana: la violenza, la guerra, i crimini contro l'umanità ecc. Eppure, non sei né cinico né disperato. Per nulla. La tua fede nell'umanità è, per così dire, indistruttibile. E non si tratta di una fede religiosa cieca. Sembra esserci qualcos'altro dietro la tua fiducia nella creatività umana e nella capacità di affrontare i lati più oscuri dell'esistenza. Hai voglia di aggiungere qualcosa su questo aspetto del tuo pensiero?

Sì, assolutamente. Quanto hai detto non può che farmi piacere. Ci sono persone, infatti, che mi considerano un sociologo della religione e ignorano completamente, ad esempio, il mio interesse di lunga data per la sociologia della violenza, in particolare per la violenza su larga scala, la guerra, le origini e le conseguenze della guerra, ecc. È una divisione di campo curiosa, perché ci sono altre persone che conoscono soltanto il mio lavoro sulla guerra e nulla del mio lavoro sulla religione e la secolarizzazione. Ecco perché il tuo ritratto mi gratifica.

In generale, mi colpiscono le persone che mi dicono: "Hans, scusa, parlami di questo tuo nuovo libro sull'universalismo. Ma cosa ti è venuto in mente? Non starai mica diventando una sorta di idealista con la testa fra le nuvole?". In questi casi, la mia reazione è comprensibilmente un po' infastidita: "Senti, per favore, prenditi almeno cinque minuti per dare un'occhiata al libro. Non vi troverai traccia di un'immagine idealizzata dell'umanità costantemente orientata verso alti obiettivi morali, ma solo una discussione, da un lato, della violenza e dell'interazione tra la storia della violenza e il potere politico e, dall'altro, dei tentativi di superare i cicli di violenza e ritorsione".

Mi preme perciò ribadire che il mio libro non ha nulla di idealistico. Ma persino un sociologo di valore come Claus Offe, recentemente scomparso, mi ha frainteso allo stesso modo. Era un caro amico e gli ho regalato una copia del libro non appena è uscito. Mi ha mandato un'e–mail dall'ospedale in cui era stato ricoverato pochi giorni prima dell'incontro che avevamo programmato. Nel suo messaggio mi diceva che aveva letto il libro dall'inizio alla fine durante l'estate ma, pur apprezzandolo molto e ammirandolo, non riusciva a capire come potessi essere così ottimista. Gli ho risposto dicendo che non riuscivo a capire perché il libro gli sembrasse ottimista, visto che, in realtà, sono piuttosto pessimista riguardo allo stato del mondo in questo preciso momento

storico. Ma, forse, il mio caro amico aveva trascurato la distinzione tra "ottimismo" e "speranza" in senso cristiano.

In sintesi, non sono ottimista, ma non ho nemmeno perso la speranza. Ottimismo e speranza sono due cose diverse. Essere speranzosi significa che, anche se le cose stanno andando nella direzione sbagliata, si resta fiduciosi nel fatto che anche la direzione sbagliata non sia completamente priva di significato e che potrebbero sempre emergere forze contrarie. Voglio dire, proprio mentre stiamo conversando milioni di cittadini americani sono appena scesi in piazza e hanno protestato contro la guerra in Iran. E questo rinfocola la mia speranza. Sebbene non possa fare previsioni su quanto cresceranno nel prossimo futuro i movimenti sociali statunitensi contro questa guerra o contro qualsiasi altra avventura militare dell'attuale governo degli Stati Uniti, il mio atteggiamento resta realistico, nel senso che, al momento, sono piuttosto pessimista senza rinunciare del tutto alla speranza.

Anche Jürgen Habermas è scomparso di recente. Se sei d'accordo, vorrei farti una domanda sulla sua eredità teorica. Il suo nome non appare spesso nel libro. Ci sono, ovviamente, vari riferimenti sporadici, ma chiaramente non è una delle tue fonti principali. Quanto ha pesato il suo esempio nel tuo progetto? Leggendo in parallelo Universalismus *e* Auch eine Geschichte der Philosophie *(Habermas 2019) si ha l'impressione che, malgrado le divergenze teoriche, i vostri libri procedano sul medesimo terreno. Hai avuto anche tu questa impressione quando l'hai letto e recensito? Ti piace, insomma, oggi che Habermas è morto, immaginare il tuo libro anche come un omaggio alla memoria, se non di un tuo maestro, di uno dei tuoi principali interlocutori e, se vogliamo, il rivale più stimolante?*

L'ultima volta che sono andato a trovarlo a casa sua, a Starnberg, era dicembre. In quel periodo aveva iniziato a leggere il mio libro sull'universalismo, ma non l'aveva ancora finito, e dubito che abbia continuato a leggerlo con grande assiduità in seguito. In quell'occasione mi ha dato l'impressione di essere in ottima forma, sia intellettualmente che fisicamente. Pensa che è venuto a prendermi in macchina alla stazione: un uomo di novantasei anni! Non sembrava più debole di,

diciamo, qualcuno di venti o anche trent'anni più giovane. Quindi, in questo senso, la sua morte mi ha colto di sorpresa. Avevamo concordato di proseguire la conversazione sul libro sull'universalismo la prima volta che fossi tornato a Monaco. Sono stato a Monaco la scorsa settimana e il suo nome era segnato sulla mia agenda per un incontro fissato per mercoledì scorso. Puoi facilmente capire, perciò, perché quando sono venuto a sapere della sua morte, la notizia mi ha colto di sorpresa e rattristato.

Devo ammettere che ho molte perplessità sulla sua *Geschichte*. Ci sarebbero molte cose da dire in proposito. Molte più di quante sia riuscito a esprimere nella recensione uscita sulla "Süddeutsche Zeitung" (Joas 2019), per via dello spazio limitato, ovviamente. Consentimi di cominciare con un aneddoto. Dopo una conferenza che tenni a Monaco, credo fosse il 2012, Habermas mi venne incontro con un atteggiamento amichevole, mi mise un braccio intorno alle spalle e mi disse: "Le nostre intuizioni morali sono molto simili, ma le nostre giustificazioni intellettuali per le nostre intuizioni morali sono estremamente diverse". Al che io risposi: "Sì, è una descrizione corretta".

Ciò che intendeva dire con quella frase è che lui era palesemente un universalista morale di stampo kantiano, trasformato semioticamente – ed è così che lo considero anch'io, senza esitazioni. Un kantiano passato attraverso una trasformazione semiotica: è una descrizione fedele di Habermas, a mio modo di vedere. Voglio dire, filosoficamente parlando, non era un kantiano in senso stretto, perché ha modificato il quadro kantiano con mezzi peirceani, senza diventare però un peirceano a tutto tondo. In questo senso, non è mai stato un vero pragmatista. Il filo conduttore del suo ultimo libro è che, se si vuole l'universalismo morale, non si può fare a meno della razionalità secolare, la ragione laica. È per questo che la sua storia della filosofia narra della graduale autonomizzazione della ragione secolare dai suoi presupposti religiosi. Tutto ciò fa necessariamente apparire la religione come qualcosa di obsoleto, a dispetto dei suoi molti meriti storici, evidenti in particolare nella storia del cristianesimo. In Habermas non c'è spazio per credenze religiose che siano allo stesso tempo pienamente contemporanee e intellettualmente difendibili. E qui balza agli occhi la distanza rispetto alla mia visione della questione, ovviamente.

Nella nostra ultima conversazione, ha esordito riassumendo quella che, a suo avviso, era la mia domanda principale e quello che riteneva il messaggio fondamentale del mio libro. Lo ha fatto, premettendo che nessuno può prescindere da una sorta di pregiudizio informato prima di leggere un testo così lungo. Così, mi ha chiesto educatamente se poteva iniziare la conversazione esprimendomi la sua opinione sul mio progetto, pur non avendo ancora letto il libro per intero. Dopo aver avuto il mio via libera, ha aggiunto: "È vero che hai un interesse di lunga data per la storia della religione?" Al che io ho risposto: "Sì, è assolutamente vero". "Ed è vero che hai avuto grandi difficoltà a costruire un ponte tra la storia della religione e la storia dei diritti umani e dell'universalismo morale? Lasciami finire prima di rispondere alle mie domande. Ed è vero che hai dovuto scrivere questo libro proprio per quel motivo e che il messaggio principale del libro è che il cristianesimo è la vera fonte dell'universalismo morale?". La mia risposta la puoi immaginare: "No, è tutto completamente sbagliato".

Tanto per cominciare, Habermas sembrava non sapere che avevo appena pubblicato un libro sul legame tra la storia della religione e la storia dei diritti umani (Joas 2014), uscito in Germania nel 2011. Quindi, non si può proprio dire che la mia riflessione sul nesso tra storia dei diritti umani e storia della religione sia cominciata con questo mio ultimo libro. La vera novità contenuta in *Universalismus* è che, anziché limitarmi al periodo storico che va dalla fine del XVIII secolo al XX secolo, ho ampliato il mio ragionamento alla storia globale a partire dall'età assiale.

In secondo luogo, il mio messaggio – lo ribadisco per l'ennesima volta – non è affatto che il cristianesimo sia l'unica fonte autentica dell'universalismo morale. Il mio è un libro profondamente, direi, religiosamente pluralistico. Come ho detto all'inizio della nostra conversazione, considero il confucianesimo e il buddismo come possibili fonti dell'universalismo morale, allo stesso titolo dell'islam, sebbene, ovviamente, non ne parlo nel capitolo dedicato all'età assiale, poiché l'islam non è nato in quel periodo, ma molto più tardi. La sua risposta è stata: "Ah, interessante…". La mia impressione, a essere franchi, è che Habermas avesse una visione pregiudiziale del cristianesimo e un'immagine stereotipata di ciò che possa passare nella testa di un cattolico, e questo ha sempre reso difficile la comunicazione tra di noi.

Ho lottato costantemente nel corso degli anni contro questa visione stereotipata, che era profondamente radicata nella sua mentalità. Ciò faceva sì che il nostro modo di interagire fosse un po' buffo. Per dire, gli ci potevano volere dieci anni per scoprire ciò che per me era ovvio, come il fatto che i rituali religiosi svolgevano già un ruole cruciale nel mio libro dedicato alla creatività dell'azione (Joas 1992). Sebbene nella sua *Teoria dell'agire comunicativo* (Habermas 2017) vi sia un capitolo dedicato alla concezione del sacro in Durkheim, mancava comunque uno spazio sistematico per quel tipo di azione umana che vediamo all'opera nei rituali religiosi. In seguito, ha rivisto la sua precedente interpretazione, ma il risultato è, a mio avviso, ancora insufficiente. E non sono il solo a pensarla così. Anche Bellah rimase deluso quando lo sentì parlare del rito negli Stati Uniti.

Come sai, io non sono un allievo di Habermas. Nel corso degli anni abbiamo avuto uno scambio piuttosto vivace, con una breve interruzione a cavallo tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta. A essere sincero, però, non ho mai avuto la sensazione che capisse fino in fondo ciò che mi spinge ad andare avanti. Ho faticato ad "arrivargli", per così dire. Per fare un esempio, quella che è considerata la sua opera più importante nel campo della teoria sociale, la sua *Teoria dell'agire comunicativo*, incorpora una versione radicale della teoria della secolarizzazione. Parecchi anni dopo ha iniziato a rivederla, il che gli fa onore ed è sicuramente degno di ammirazione, sebbene non si sia mai spinto fino ad ammettere senza riserve che si possa essere allo stesso tempo pienamente moderni e genuinamente religiosi. Se sei credente, vieni sempre in qualche modo trattato come un relitto del passato.

Se si leggono, con un atteggiamento decostruttivo, anche le cose positive che Habermas ha da dire sulla religione, non manca mai una sottolineatura del carattere opaco delle credenze religiose. Un modo di porsi nei confronti di chi crede che mi fa pensare all'atteggiamento dei missionari cristiani nei confronti delle religioni delle società coloniali, che faticavano proprio a capire. I missionari britannici in India descrivevano generalmente la religiosità indiana come a suo modo incomprensibile, opaca. Per Habermas, una persona come me, proveniente dall'ambiente del cattolicesimo bavarese, era qualcosa di esotico, sebbene avesse trascorso la maggior parte della sua vita in Baviera. Voglio dire, l'accesso al cristianesimo cattolico vissuto gli era precluso. Ma non è qualcosa che voglio

esprimere in termini negativi. Ciò che intendo dire è che era un suo personale *blind spot*, un punto cieco nella sua prospettiva.

Se non sbaglio, un argomento analogo è presente anche in un tuo articolo apparso recentemente sulla "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (Joas 2026), laddove gli rimproveri la sua cecità verso la dimensione religioso del pensiero di Charles Peirce.

Sì, anche di questo abbiamo discusso nel nostro ultimo incontro. Per farla breve, Habermas non aveva ancora visto l'articolo. Non era stato ancora pubblicato. Perciò gli ho detto: "Voglio essere sicuro che non ti arrabbierai con me quando vedrai il prossimo numero della DZfP, perché sono molto critico nei confronti dell'interpretazione di Peirce contenuta nella tua storia della filosofia". Quando mi ha chiesto quale fosse la mia principale obiezione, gli ho risposto: "La tua storia della filosofia finisce con Peirce e tu lo elogi come il pensatore più innovativo della seconda metà del XIX secolo. Dato che il filo conduttore del tuo libro è il rapporto tra filosofia e religione, come mai non hai detto una parola sul rapporto tra filosofia e religione in Peirce?". Devo aggiungere, a suo onore, che dopo essere rimasto seduto in silenzio per qualche minuto, mi ha detto: "Hai ragione". Non credo però che quel tardivo riconoscimento abbia avuto un grande impatto sulla sua visione generale.

Se non abuso della tua pazienza, avrei anch'io la solita ultima domanda sulla Situation der Zeit*. Ti andrebbe di esprimere qualche riflessione sul presente? Oggi è molto diffuso il senso di una discontinuità radicale rispetto al recente passato. Lo condividi oppure pensi che le fantasie apocalittiche che circolano ai nostri giorni siano più il frutto di fibrillazioni contingenti che una risposta ragionevole a imprevedibili manifestazioni di irrazionalità in un mondo in cui la ricchezza e la tecnologia concedono alle classi dirigenti un potere senza precedenti di produrre disordine a livello planetario?*

Il libro sull'universalismo si conclude con questa domanda: può esistere un universalismo senza imperialismo? Personalmente, sono molto

scettico nei confronti di tutti gli imperi. Voglio dire, la particolarità di Donald Trump è che non fa nemmeno lo sforzo di fornire una giustificazione universalista alle sue scelte politiche. Ma, anche se ci provasse, probabilmente non cambierebbe nulla. Voglio dire, magari farebbe elaborare da qualche suo consulente una complessa giustificazione universalista, senza che gliene importi nulla. Questo è un segnale terribile per il futuro dell'universalismo morale.

Non mancano, però, le reazioni a questo stato di cose. Tra due settimane sarò a Roma per tenere il discorso di apertura a un'importante conferenza in Vaticano sull'attuale crisi dell'ordine mondiale. E il tema del mio intervento sarà proprio "Universalismo senza imperialismo?".

In poche parole, tre cose mi danno un po' di speranza. La prima è che in tutte le religioni del mondo esistono forze moralmente universaliste e disposte a cooperare con altre organizzazioni religiose globali, anch'esse moralmente universaliste. Non sono necessariamente le forze dominanti, eppure ci sono. Senza troppi giri di parole, penso che sia papa Francesco sia papa Leone siano universalisti morali molto consapevoli. Le dichiarazioni di papa Leone del primo gennaio 2026 e le sue recenti parole sulla guerra in Iran parlano da sole. All'interno della Chiesa cattolica, come pure all'interno di altre organizzazioni religiose cristiane e non cristiane di orientamento globale, ci sono potenzialità per una resistenza contro le tendenze attuali.

In secondo luogo, anche se su questo punto sono più pessimista, pure il sistema delle Nazioni Unite può fungere potenzialmente da contrappeso. Purtroppo, nel corso dei decenni, l'ONU ha completamente trascurato qualsiasi occasione per autoriformarsi. Quello che vediamo oggi all'ONU è un'immagine congelata del mondo così com'era nel 1945, ed è ridicolo. Voglio dire, la Francia è un membro permanente del Consiglio di sicurezza, mentre non lo sono l'India, il Brasile, o il Giappone. Quindi, alla fine, non si può escludere che questo sistema congelato crolli o perda qualsiasi credibilità e Trump faccia ciò che è in grado di fare contro di esso e lo sostituisca con il suo "Board of Peace", o come diavolo si chiama. Nome a parte, si tratta chiaramente di un tentativo di sostituire il sistema delle Nazioni Unite con un organismo totalmente dominato dagli Stati Uniti o da lui personalmente, persino oltre il periodo in cui sarà presidente degli

Stati Uniti. Per farla breve, nemmeno nei miei peggiori incubi avrei immaginato che potesse succedere una cosa del genere. E, nondimeno, il sistema delle Nazioni Unite potrebbe essere ancora una fonte di speranza.

In terzo luogo, riporrei le mie speranze per un futuro più luminoso nei movimenti sociali. Devono però essere movimenti sociali non violenti. Nel mio discorso mi servo di tre riferimenti principali: (1) Agostino e la sua concezione di una Chiesa globale capace di mantenere le distanze da tutti i singoli Stati; (2) Dante, la cui idea di un monarca mondiale deve essere, diciamo, "repubblicanizzata" nell'ottica delle Nazioni Unite; e (3) Gandhi e Martin Luther King, in quanto promotori di movimenti sociali non violenti. Da ciò deriva il mio interesse per tutto ciò che accadrà negli Stati Uniti nei prossimi mesi. Soprattutto negli Stati Uniti. Sarebbe più giusto aspettarsi una reazione da tutti i paesi, naturalmente, ma il mio interesse ha un fondamento biografico. Ero giovane, infatti, quando è scoppiata la guerra del Vietnam e il movimento contro la guerra ha avuto un enorme impatto sul mio apprendistato politico. Negli Stati Uniti, un'intera generazione è cresciuta protestando contro la guerra del Vietnam.

Riassumendo, queste sono le mie tre fonti di ottimismo oggi, anche se non sono cieco e vedo la democrazia diventare sempre più debole negli Stati Uniti. Voglio dire, Trump sta chiaramente indebolendo il Congresso, la magistratura e così via, e la religione viene sempre più strumentalizzata – il fenomeno noto come nazionalismo cristiano bianco (e che, per me, non è cristiano, perché il cristianesimo è universalista per definizione). Il nazionalismo cristiano è una contraddizione in termini. Il nazionalismo cristiano, per non parlare del nazionalismo cristiano bianco, non è una possibilità per un cristiano in questo senso normativo. Il fatto, però, che, all'interno delle comunità religiose negli Stati Uniti, si odano così tante voci forti contro il nazionalismo cristiano bianco mi rende più ottimista per il futuro.

Quindi, più a lungo Trump governerà e agirà in questo modo, più forte diventerà, spero, la resistenza di matrice religiosa negli Stati Uniti. Papa Leone potrebbe svolgere un ruolo cruciale in questo senso. Penso

addirittura che alcuni dei cardinali che lo hanno eletto papa avessero in mente proprio uno scenario del genere.

Riferimenti bibliografici

Habermas J. (2017) *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., a cura di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna.

——. (2019) *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Berlin.

Joas H. (1992) *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

——. (2000) *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Velbrück, Weilerwist.

——. (2010) *Abbiamo bisogno della religione?*, a cura di A.M. Maccarini, Rubbettino, Soveria Mannelli.

——. (2013) *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, a cura di P. Costa, Queriniana, Brescia.

——. (2014) *La sacralità della persona: una nuova genealogia dei diritti umani*, a cura di A.M. Maccarini, Franco Angeli, Milano.

——. (2017) *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Berlin.

——. (2019) *Was weiß, wer glaubt?*, "Süddeutsche Zeitung", 14 novembre: 9.

——. (2020) *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Suhrkamp, Berlin.

——. (2021) *Come nascono i valori*, a cura di M. Santarelli, Quodlibet, Macerata.

——. (2022) *L'età assiale. Un dibattito scientifico sulla trascendenza*, InSchibboleth, Roma.

——. (2024) *Perché la chiesa? Miglioramento di sé* versus *comunità di fede*, a cura di P. Costa, Queriniana, Brescia.

——. (2025) *Universalismus. Weltherrschaft und Menscheitsethos*, Suhrkamp, Berlin.

——. (2026) *Erneut vernachlässigt? Das "vernachlässigte Argument" von Charles Peirce und die Religionstheorie heute*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 74(1): 1–24.

——. e W. Knöbl (2008) *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
——. e H. Steiner (a cura di) (1989) *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
——. e F. Neugebauer (a cura di) (2024) *Otto Hintze. Werk und Wirkung in den historischen Sozialwissenschaften*, Klostermann, Frankfurt a.M.

SEZIONE 3
FoReSt 2025: EMERGING DIALOGUES IN RELIGIOUS STUDIES

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909017
pp. 241-246 (novembre 2026)

INTRODUZIONE

Georgiana Diana Apostica, Tommaso Ropelato

I quattro contributi raccolti in questa sezione sono il frutto della prima edizione del Forum on Religious Studies – FoReSt, tenutosi presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento dal 27 al 29 ottobre 2025. La loro pubblicazione risponde a una precisa intenzione editoriale: documentare non soltanto gli esiti di singole ricerche, ma la modalità formativa e scientifica che ne ha reso possibile l'elaborazione e la progressiva messa alla prova. Presentare la struttura del Forum costituisce pertanto un passaggio necessario per comprendere la forma stessa dei testi qui ospitati.

L'evento, rivolto a dottorande e dottorandi e giovani ricercatrici e ricercatori nelle scienze religiose e nelle discipline che con esse dialogano, è nato da una proposta di quattro dottorandi del Dottorato Nazionale in Studi Religiosi (DREST) e del Centro per le Scienze Religiose, Georgiana Diana Apostica, Accursio Graffeo, Rebecca Sabatini e Tommaso Ropelato, che ne costituiscono il comitato organizzatore, accolta e sostenuta con entusiasmo dal direttore del Centro, il professor Massimo Leone.

FoReSt nasce da un'esigenza che il comitato organizzatore ha riconosciuto come propria e, insieme, come strutturale: quella di costruire uno spazio in cui fosse possibile condividere non soltanto i risultati parziali di una ricerca, come accade nella maggior parte dei contesti seminariali ordinari, ma anche i dubbi, le perplessità e le incertezze della traiettoria dottorale, con la possibilità di confrontarsi in un contesto diverso e con interlocutori tanto pari quanto più avanzati di carriera,

esterni al proprio usuale ambiente di lavoro. La scelta della denominazione "Forum" non è casuale: essa esprime la ragion d'essere dell'iniziativa, che individua nella discussione la propria cifra costitutiva, e il suo orizzonte, che è quello di una transdisciplinarità costruita attraverso la partecipazione attiva di tutti i presenti.

Questa esigenza non è idiosincratica: è il frutto di una consapevolezza maturata nel confronto con colleghe e colleghi, e confermata da una letteratura ormai consolidata che ha documentato come l'isolamento rappresenti uno dei problemi più seri e ricorrenti nell'esperienza di dottorande e dottorandi, con un'incidenza particolarmente elevata nelle discipline umanistiche e nelle scienze sociali, dove il lavoro di ricerca si svolge prevalentemente in modo individuale (Ali & Kohun 2006; 2007; Brown & Watson 2010; Golde 2000; 2005; Lovitts 2001). Nei casi più gravi, questa condizione può contribuire alla decisione di abbandonare il percorso prima del suo completamento. Il fenomeno, noto in letteratura come *doctoral attrition*, ha registrato negli ultimi anni una crescita significativa dell'attenzione scientifica, con un aumento progressivo delle pubblicazioni che ha raggiunto il suo picco tra il 2015 e il 2021 (Hurtado *et al.* 2024): i dati raccolti mostrano tassi di abbandono che nelle scienze umane possono raggiungere il 51% (Young *et al.* 2019). Le ricerche sul tema convergono nel sottolineare come la prevenzione di questo fenomeno dipenda da una pluralità di fattori tanto individuali, quanto relazionali e istituzionali, tra cui la qualità della supervisione, il supporto professionale e la percezione di autoefficacia (Hurtado *et al.* 2024).

A questo si aggiunge una difficoltà che emerge con regolarità nelle conversazioni tra pari e che in qualche modo sintetizza i fattori sopra citati: il percorso dottorale è caratterizzato da una tensione ricorrente tra la profondità del lavoro individuale e la scarsità di occasioni per sottoporlo a un confronto critico autentico. Le forme convenzionali della comunicazione scientifica, la conferenza, il seminario, il workshop, tendono a privilegiare prodotti compiuti o a concedere spazi di presentazione brevi, spesso insufficienti per una verifica approfondita dei presupposti teorici, della tenuta metodologica e della coerenza interpretativa di una ricerca in corso.

Per rispondere a questa esigenza, il comitato organizzatore ha voluto porre al centro del programma di FoReSt, accanto a sessioni di keynote

e workshop sulla comunicazione della ricerca, una formula denominata "Camera", concepita come spazio deliberatamente anti–convenzionale. Il giovane ricercatore o la giovane ricercatrice non presenta un abstract né un resoconto sintetico del proprio lavoro, bensì una versione estesa e approfondita della propria ricerca, comprensiva delle sue zone di incertezza e delle questioni ancora irrisolte. Riceve poi un feedback articolato da due interlocutori qualificati: un discussant esterno, scelto in ragione della sua competenza specifica sul tema oggetto della ricerca, e un mentor interno al Centro per le Scienze Religiose, con il compito di garantire continuità e radicamento istituzionale al confronto. La doppia interlocuzione è tarata sulla specificità del singolo relatore, così che l'incontro abbia una solidità e una concretezza reali nel risvolto pratico dell'intervento. Il pubblico, a sua volta, non è confinato al ruolo di uditore passivo: è esplicitamente invitato a partecipare alla discussione in qualità di co–discussant, contribuendo a un ampliamento concentrico del confronto. L'obiettivo non è dunque la validazione di un prodotto finito, bensì l'accompagnamento critico di un processo: identificare i punti di forza, segnalare le tensioni irrisolte, sollevare le domande che il lavoro non ha ancora esplicitamente affrontato.

Che il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler, nella figura del suo direttore, abbia affidato l'organizzazione ai propri dottorandi e dottorande, e che i suoi ricercatori e ricercatrici senior si siano resi disponibili come mentor, è per il comitato organizzatore la conferma più concreta di una vocazione all'accompagnamento della ricerca giovane che FoReSt intende praticare e rendere visibile.

Tre dei quattro contributi qui pubblicati provengono dalle sessioni Camera: i testi di Susanna Trotta, Federico Ottavio Palmieri Di Pietro e Giustina Benedetta Baron sono stati rielaborati per la pubblicazione in una forma che incorpora e rende visibile l'esito del confronto con i rispettivi discussant: non si presentano dunque come sistema chiuso, ma come pensiero in movimento che risponde, si riposiziona e si affina a partire dall'interlocuzione critica instauratasi. Il saggio di Graziano Lingua ha invece una natura e una funzione distinte: esso trae origine dal keynote speech tenuto nella sessione inaugurale di FoReSt 2025 e viene qui pubblicato come contributo di un ricercatore senior che entra in dialogo con le ricerche emergenti del Forum, arricchendone il

quadro scientifico. La diversità tematica dei quattro contributi è pertanto volutamente preservata in questa sede, in quanto effetto strutturale del modello di confronto che FoReSt ha inteso promuovere.

Susanna Trotta, dottoranda presso la Facoltà di Teologia dell'Università Humboldt di Berlino, analizza la Chiesa ortodossa eritrea St. Georgis di Berlino come caso di studio di cooperazione religiosa tra comunità migranti e comunità locali, esplorando come la condivisione degli spazi, l'erogazione dei servizi e le dinamiche di potere tra congregazione "ospitata" e congregazione "ospitante" contribuiscano a modellare processi di integrazione, forme di incontro religioso e prospettive post–migranti, all'interno di un quadro teorico decoloniale e transnazionale. Il confronto con Giuseppe Tateo, ricercatore in Sociologia e Antropologia delle religioni presso l'Università Roma Tre, ha contribuito ad approfondire le implicazioni teoriche e politiche della ricerca, con particolare riguardo alle dinamiche neocoloniali che attraversano le relazioni di ospitalità tra comunità religiose, alla ridefinizione degli spazi condivisi come spazi "misti" e ai processi di demigrantizzazione.

Federico Ottavio Palmieri Di Pietro, dottorando presso la Sapienza Università di Roma, propone una lettura dei videogiochi come "tecnologie dell'incanto", indagandone la specificità procedurale e interattiva, nella sua irriducibilità rispetto ad altri media, come vettore di reincanto weberiano in un orizzonte post-secolare. Il contributo, nella forma dialogica qui presentata, nasce dallo scambio con Matteo Bittanti, professore associato presso il dipartimento di comunicazione, arti e media dell'Università IULM di Milano e coordinatore del Master in Game Design presso la medesima, il cui intervento critico ha spinto a elaborare con maggiore precisione i criteri di falsificabilità del modello proposto e le possibilità di operazionalizzazione empirica attraverso analisi testuale, etnografia digitale e studio delle pratiche comunitarie legate allo streaming e alla costruzione collettiva della *lore*.

Giustina Benedetta Baron, dottoranda del Dottorato Nazionale in Studi Religiosi (DREST) presso l'Università di Modena e Reggio Emilia e l'Università di Tartu, rilegge il Cosmismo russo attraverso gli strumenti della semiotica culturale lotmaniana e della teologia politica, ricostruendo come il mito dell'immortalità collettiva, radicato nella tradizione della regalità sacra e ripreso dalla teologia politica sovietica,

continui a strutturare gli immaginari politici e religiosi della Russia post–sovietica, dalle retoriche nazionaliste alle narrazioni transumaniste e di colonizzazione spaziale, legittimando le pretese di eccezionalismo civilizzazionale dello stato russo. Il confronto con Victor Khroul, ricercatore e membro dello ZeMKI Lab "Media and Religion" presso l'Università di Brema, ha consentito di testare l'analisi su un interlocutore dotato di conoscenza diretta del contesto culturale e religioso russo.

Graziano Lingua, professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Torino, affronta la questione dell'opacità tecnologica dell'Intelligenza Artificiale (IA) attraverso una genealogia della nozione di black box, dalla cibernetica agli Science and Technology Studies, fino ai modelli di deep learning. La tesi centrale del contributo è che la metafora della Black Box, intesa nel senso latouriano come modellizzazione di reti di mediazioni, si trasformi nei modelli di apprendimento automatico in espressione di un'inesplicabilità strutturale, quello che Lingua chiama "effetto black box", che non descrive un mero problema tecnico di interpretabilità, bensì un vero e proprio regime simbolico di carattere post–secolare. Le semantiche religiose che avvolgono l'IA non danno vita a nuove religioni in senso proprio né producono un re–incantamento, ma costituiscono un "investimento religioso" di fenomeni che restano secolari, funzionale a conferire autorità epistemica a dispositivi la cui opacità maschera dinamiche di potere, scelte di design e interessi industriali. È qui che il contributo propone un approccio critico: non l'illusione di una trasparenza totale, ma una "politica della mediazione" che sottragga l'opacità alla sua sacralizzazione per ricondurla al livello materiale delle infrastrutture e delle responsabilità umane implicate.

Ciò che accomuna questi contributi non è dunque l'oggetto di studio, per quanto tutti, ciascuno a proprio modo, intrattengano un dialogo sostanziale con i metodi e le domande delle scienze religiose, ma la condizione epistemica della loro produzione: ricerche che si sono misurate con interlocutori qualificati in uno spazio strutturato e aperto, che hanno accettato l'esposizione critica come dimensione costitutiva del processo scientifico, e che recano nella loro architettura pubblicata i segni di quell'incontro. È questa, nella convinzione dei curatori, la forma più genuina di produzione scientifica collegiale: non la giustapposizione

di monologhi paralleli, ma il pensiero che si elabora e si affina nell'attrito del confronto.

Riferimenti bibliografici

Ali A. e F. Kohun (2006) *Dealing with Isolation Feelings in IS Doctoral Programs*, "International Journal of Doctoral Studies", 1: 21–33.

——. (2007) *Dealing with Social Isolation to Minimize Doctoral Attrition: A Four Stage Framework*, "International Journal of Doctoral Studies", 2: 33–49.

Brown P. (2013) *Loneliness at the Bench: Is the PhD Experience as Emotionally Taxing as It Is Mentally Challenging?*, "EMBO Reports", 14: 405–409.

——. e P. Watson (2010) *Understanding the Experiences of Female Doctoral Students*, "Journal of Further and Higher Education", 34: 385–397.

Cacioppo J.T. *et al.* (2008) *Loneliness as a Specific Risk Factor for Depressive Symptoms: Cross-Sectional and Longitudinal Analyses*, "Psychology and Aging", 21: 140–151.

Golde C.M. (2000) *Should I Stay or Should I Go? Student Descriptions of the Doctoral Attrition Process*, "The Review of Higher Education", 23: 199–227.

——. (2005) *The Role of the Department and Discipline in Doctoral Student Attrition: Lessons from Four Departments*, "The Journal of Higher Education", 76: 669–700.

Green K.E. (1997) "Psychosocial Factors Affecting Dissertation Completion", in L.F. Goodchild, K.E. Green, E.L. Katz e R.C. Kluever (a cura di), *Rethinking the Dissertation Process*, Jossey–Bass, San Francisco, CA, 57–64.

Hurtado E., E. Rosado, M. Aoiz, S. Quero e E.O. Luis (2024) *Factors Associated with the Permanence of Doctoral Students. A Scoping Review*, "Frontiers in Psychology", 15: 1390784.

Lovitts B.E. (2001) *Leaving the Ivory Tower: The Causes and Consequences of Departure from Doctoral Study*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD.

Young S.N., W.R. Vanwye, M.A. Schafer, T.A. Robertson e A.V. Poore (2019) *Factors Affecting PhD Student Success*, "International Journal of Exercise Science", 12: 34–45.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909018
pp. 247-273 (novembre 2026)

CONDIVISIONE DI SPAZI TRA COMUNITÀ RELIGIOSE IN CONTESTO MIGRATORIO
UN CASO STUDIO DA BERLINO

Susanna Trotta, Giuseppe Tateo

Abstract: This contribution focuses on the activities of the St. Georgis Eritrean orthodox church, a migrant religious community in Berlin founded in 2015 and hosted by the St. Paul Lutheran congregation since 2018. The analysis situates itself within discussions on the role of religious actors in migration and sustainable development processes, with a specific focus on migrant and local religious communities. First, it describes the case study, with a specific focus on the St. Georgis Eritrean orthodox church as a service provider responding to community and individual needs through religious and social activities. Then, it concentrates on the relationship between the host and the guest congregation, asking how space-sharing practices are intertwined with power negotiations and religious encounters. In doing so, it highlights some of the tensions that arise within and between the two communities as a result of the space–sharing practices, and the strategies that are put in place to address them. The analysis draws on material Susanna Trotta collected as part of her PhD project, for which she conducted fieldwork in 2023 and 2024 in Berlin, using semi–structured interviews, participant observation, and primary text analysis. It greatly benefitted from the exchanges had with Dr. Giuseppe Tateo, who acted as discussant, and with all participants of the Forum on Religious Studies organised by the Centre for Religious Studies at Bruno Kessler Foundation in October 2025. Dr. Tateo's response, titled "Spazi Condivisi tra Riconoscimento e Controllo" ("Shared Spaces between Acknowledgement and Control") is included as part of this contribution. Susanna Trotta's doctoral work is part of the International Research Training Group "Transformative Religion", a German-South African collaboration funded by the German Research Foundation (DFG).

Questo contributo si concentra sulle attività della chiesa eritrea ortodossa di San Georgis, una comunità religiosa di migranti attiva a Berlino, fondata nel 2015 e ospitata dalla congregazione luterana di San Paolo dal 2018. L'analisi si colloca

nel contesto del dibattito accademico sul ruolo degli attori religiosi nei processi di migrazione e, più in generale, dello sviluppo sostenibile, con un focus specifico sulle comunità religiose locali e migranti. In primo luogo, descrive il caso di studio, con particolare attenzione alla chiesa ortodossa eritrea di San Georgis come fornitore di servizi che rispondono ai bisogni della comunità e dei singoli individui, attraverso attività religiose e sociali. In secondo luogo, si concentra sulla relazione tra la congregazione ospitante e quella ospite, interrogandosi su come le pratiche di condivisione degli spazi si intreccino con le negoziazioni di potere e gli incontri tra comunità religiose. In tal modo, evidenzia alcune delle tensioni che emergono all'interno di e nella relazione tra le due comunità nel contesto delle pratiche di condivisione degli spazi, e le strategie messe in atto per affrontarle. L'analisi si basa sul materiale che Susanna Trotta ha raccolto nell'ambito del suo progetto di dottorato, per il quale ha condotto ricerche sul campo nel 2023 e nel 2024 a Berlino, utilizzando interviste semi–strutturate, osservazione partecipante e analisi di testi prodotti dalle comunità. Ha tratto grande beneficio dagli scambi avuti con Giuseppe Tateo, che ha svolto il ruolo di discussant per il progetto, e con tutti i partecipanti al Forum sugli Studi Religiosi organizzato dal Centro per gli Studi Religiosi della Fondazione Bruno Kessler nell'ottobre 2025. La risposta di Tateo, intitolata "Spazi Condivisi tra Riconoscimento e Controllo", è inclusa in questo contributo. Il lavoro di dottorato di Susanna Trotta fa parte dell'International Research Training Group "Transformative Religion", una collaborazione tedesco-sudafricana finanziata dalla Fondazione Tedesca per la Ricerca (DFG).

Keywords: Eritrea, Christianity, Orthodox Church, Germany, Space–sharing

Parole chiave: Eritrea, Cristianesimo, Chiesa ortodossa, Germania, Condivisione di spazi

1. Introduzione

Questo contributo nasce dalla presentazione del progetto di Dottorato di Susanna Trotta nelle sue fasi finali e dal riscontro critico avuto da Giuseppe Tateo in qualità di Discussant nel contesto della conferenza Forum for Religious Studies (FoReSt) organizzata dal Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler nell'ottobre del 2025. Il progetto di ricerca si concentra sulle dinamiche di condivisione di spazi e di relazione tra comunità religiose locali e migranti, attraverso l'analisi del caso studio della chiesa eritrea ortodossa di San Georgis, ospitata a Berlino dalla congregazione luterana di San Paolo dal 2018. Il materiale per l'analisi è stato raccolto tra il 2023 e il 2024,

usando interviste semistrutturate, osservazione partecipante e analisi di testi primari. Dal punto di vista teorico, l'analisi si colloca all'interno dei dibattiti accademici sul ruolo della religione e degli attori religiosi nei processi migratori. In particolare, si basa sul concetto di spazio come relazionale (Massey 1994) e sulla letteratura che finora ha analizzato questo tipo di relazioni (ad esempio, Knott 2005; Burchardt e Giorda 2021; Etzelmüller e Rammelt 2021), mettendola in relazione con le riflessioni sul concetto di "ospitalità" che più riguardano i contesti religiosi e migratori (Nahnfeldt e Rønsdal 2021). Il resto di questa introduzione fornisce alcune informazioni sul contesto, gli obiettivi, e la struttura di questo contributo.

Dalla fine degli anni '90, si è registrato un crescente interesse accademico per la dimensione religiosa dei processi migratori (Van Dijk 1997; Levitt 2003; Adogame e Shankar 2012; Saunders *et al.* 2016). Esiste ormai una letteratura considerevole che descrive i modi in cui le pratiche religiose sono collegate alle fasi che precedono, accompagnano e seguono la migrazione (Hagan ed Ebaugh 2003; Vawda 2017). Lo stesso vale per il modo in cui le comunità religiose sono in grado di mettere in campo risorse materiali e immateriali per sostenere i migranti (Gozdziak e Shandy 2002; Fiddian-Qasmiyeh 2011; Hyndman *et al.* 2017; Trotta e Wilkinson 2020). Ciò è, in parte, riconosciuto dal Patto Globale sui Rifugiati, secondo cui "gli attori religiosi potrebbero supportare la pianificazione e l'attuazione di accordi per assistere i rifugiati e le comunità ospitanti"[1] (UNHCR 2018). In maniera analoga, il Patto Globale per una Migrazione Sicura, Ordinata e Regolare (OIM 2018) include le organizzazioni religiose (*faith-based organisations*) come possibili partner di attuazione.

Tuttavia, molti studiosi hanno rilevato che queste politiche spesso escludono gli attori religiosi del Sud del mondo, tra cui, ad esempio, il cristianesimo africano e, in generale, le comunità religiose locali e migranti meno formalizzate, e/o li considerano solo come strumentali al raggiungimento di obiettivi stabiliti all'interno di un sistema fondamentalmente secolare (Fiddian-Qasmiyeh 2018; Wurtz e Wilkinson 2020). Critiche simili sono state rivolte in generale agli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (Öhlmann *et al.* 2020; Tomalin 2021), che sono

(1) Traduzione dell'autrice.

intrinsecamente legati ai processi migratori (Trotta 2023). In questo senso, questo contributo vuole partecipare al dibattito su come il ruolo delle comunità religiose nei processi migratori e, più in generale, nel contesto di uno sviluppo sostenibile possa essere più pienamente compreso e riconosciuto. Con questo obiettivo, si offre ai lettori e alle lettrici una riflessione basata sul caso studio della chiesa eritrea ortodossa di San Georgis a Berlino, Germania, con particolare riferimento alla sua relazione di condivisione di spazi con la chiesa luterana di San Paolo nel quartiere di Zehlendorf.

La struttura del testo segue l'andamento della discussione avvenuta nella sede della conferenza citata all'inizio di questa introduzione. La sezione seguente offre una descrizione del caso studio e delle metodologie usate, necessaria a comprendere l'analisi, che si sviluppa nella terza e nella quarta sezione, "Condividere gli Spazi" e "Affrontare le tensioni interne e relazionali". Fa seguito il riscontro formulato da Giuseppe Tateo, che si concentra su aspetti particolarmente critici di relazioni tra comunità religiose in cui convivono meccanismi di riconoscimento e di controllo, anche sulla base di un approccio attento a dinamiche di stampo neocoloniale. Infine, Susanna Trotta propone alcune riflessioni che raccolgono in maniera più esplicita le istanze ricordate da Giuseppe Tateo nel suo intervento, allo stesso tempo evidenziando il tentativo, fatto attraverso questo studio, di cogliere la complessità delle relazioni di ospitalità e di condivisione di spazi tra comunità religiose in contesti migratori.

2. Il caso studio

La chiesa ortodossa eritrea di San Georgis a Berlino è stata fondata nel 2015 da un gruppo di rifugiati eritrei. La maggior parte di loro si è incontrata in un centro di accoglienza per richiedenti asilo non lontano da Berlino. Uno di loro è un sacerdote che in precedenza, insieme ad altri sacerdoti e diaconi, aveva lavorato nella chiesa di un campo profughi in Etiopia, frequentata da circa seimila fedeli. Una volta stabilitisi come congregazione a Berlino, il gruppo ha dovuto affrontare un lungo e difficile percorso per entrare a far parte ufficialmente della chiesa eritrea ortodossa in capo ad Asmara. Nell'ambito di questo percorso, si sono

separati da un'altra parte della comunità eritrea ortodossa di Berlino a causa di questioni legate alla situazione politica nel Paese di origine (Mai 2018). Dal 2018 sono ospitati da una chiesa luterana, la congregazione di San Paolo, nel quartiere periferico di Berlino Zehlendorf.

Le attività sociali portate avanti dalla chiesa eritrea possono essere suddivise in due aree principali: 1) attività per bambini, giovani e famiglie, e 2) attività incentrate sulla salute fisica e mentale e sul supporto spirituale. Le attività della prima area affrontano questioni come i conflitti familiari legati ai cambiamenti dei ruoli di genere e il rischio che i bambini perdano il contatto con la lingua, la cultura e la tradizione eritrea, e le difficoltà che i giovani incontrano, ad esempio nell'inserirsi nel mercato del lavoro o nella gestione delle proprie (seppur scarse) finanze in Germania. Ad esempio, una persona intervistata ha riferito che gli incontri per la risoluzione dei conflitti familiari vengono condotti in modo da consentire ai partecipanti di scegliere l'argomento e garantire l'anonimato attraverso l'uso di nomi fittizi per descrivere una situazione reale. Questo, secondo la testimonianza della persona intervistata, consente di discutere di argomenti delicati come la possibilità per le donne di accedere al mercato del lavoro e l'equa distribuzione delle responsabilità legate all'educazione e alla cura dei figli all'interno della famiglia. Per quanto riguarda la seconda area, le persone intervistate hanno affermato che parlare con altri membri della comunità li ha aiutati ad affrontare sentimenti negativi e traumi causati dalla violenza di confine subita durante il percorso migratorio e dalla discriminazione e dal razzismo vissuti a Berlino. Questi problemi vengono affrontati non solo attraverso conversazioni informali e sessioni individuali con il sacerdote, ma anche attraverso specifici incontri di gruppo. Ad esempio, un membro della comunità con esperienza professionale nel settore ha fornito informazioni su come riconoscere e affrontare, anche attraverso il sistema sanitario cittadino, problemi di salute mentale come depressione e ansia. Questi servizi sono tutti forniti nelle sale della chiesa, parallelamente o in concomitanza con le funzioni religiose. Questo aspetto, assieme alla vicinanza e alla condivisione di spazi con la comunità luterana, ha stimolato la scelta di un'analisi di tipo spaziale, che illustrerò nella prossima sezione.

Un altro aspetto chiave di questo caso di studio è, appunto, il rapporto tra la chiesa ortodossa eritrea di San Georgis e la congregazione di

San Paolo, che li ospita nella propria chiesa. Quest'ultima ha una forte e consolidata presenza nel quartiere. Ad esempio, organizza da tempo un programma di cucina comunitaria, conduce attività musicali e in passato ha offerto lezioni di tedesco e altri tipi di supporto alle persone richiedenti asilo. Tuttavia, anche la congregazione protestante deve affrontare numerose sfide, dall'innalzamento dell'età media di una comunità in decrescita alla necessità di intraprendere costose ristrutturazioni a fronte di una ridotta disponibilità di fondi. Il rapporto tra le due congregazioni è stato generalmente positivo, con una lunga fase di costruzione della fiducia. Alcuni individui vi hanno investito molto in termini di tempo e di energie, mentre il resto non si è necessariamente impegnato molto nelle attività comuni. A questo riguardo, la situazione sembra essere in evoluzione, dal momento che ci sono crescenti casi di funzioni congiunte (ad esempio per le celebrazioni pasquali del 2025).

Per questo caso studio ho usato una combinazione delle seguenti metodologie: interviste semi–strutturate, osservazione partecipante e analisi del testo primario. Tra il 2023 e il 2024, ho condotto 12 interviste con membri della comunità religiosa e ho partecipato a 5 eventi di persona (3 messe domenicali, la Pasqua ortodossa e la celebrazione di San Georgis). Ho anche analizzato testi trovati online, come post sui social media, e testi che mi sono stati inviati dalle persone che ho intervistato (ad esempio moduli di iscrizione alla comunità e verbali di riunioni interne). In questo progetto, ho cercato di mantenere un approccio multiprospettico (Amelina e Faist 2012) in modo da includere voci provenienti da diversi livelli della gerarchia interna della Chiesa, nonché da diversi generi e fasce di età. L'obiettivo era comprendere meglio le attività della congregazione, evitando di cadere nella trappola di riprodurre una sola narrazione, cioè quella ufficiale, ovvero della leadership, e contestualizzando le informazioni raccolte all'interno delle più ampie esperienze migratorie di ciascuna persona intervistata. Ho quindi contattato i potenziali partecipanti alla ricerca, inizialmente attraverso la mia rete, ovvero un collega dell'International Network on Religious Communities and Sustainable Development dell'Università Humboldt di Berlino, che appartiene alla congregazione luterana di San Paolo. In seguito, ho cercato di raggiungere attivamente persone di sesso femminile e i più giovani. Nel campione finale, la componente

femminile raggiunge il 40%, così come quella di persone sotto i 30 anni di età.

La sfida più importante che ho dovuto affrontare durante il lavoro sul campo è di natura linguistica: non parlo il tigrino, la lingua madre della maggior parte delle persone intervistate. Le nostre conversazioni si sono svolte in tedesco, la seconda o terza lingua per la maggior parte di noi, e occasionalmente in inglese. Sebbene questo, ovviamente, abbia limitato la comprensione reciproca, a volte ha anche fornito una scusa per porre domande più specifiche al fine di comprendere meglio la questione, nonché per uno scambio di impressioni e difficoltà sull'apprendimento del tedesco come seconda o terza lingua. Tuttavia, le barriere linguistiche hanno anche gravemente ostacolato la mia capacità di comprendere ogni dettaglio di ciò che accadeva durante l'osservazione partecipante, ovvero durante la messa e altre celebrazioni religiose. Un'ulteriore sfida che ho dovuto affrontare durante il lavoro sul campo è stata quella di avere un accesso limitato ai membri della comunità. Da esterna, ho cercato di raggiungere quante più persone possibile, attraverso il passaparola, l'approccio diretto durante gli eventi e tramite telefonate e messaggi.

Fin dall'inizio, mi sono chiesta se il mio ruolo in questo progetto di ricerca avrebbe in realtà solo riprodotto o addirittura contribuito a rafforzare meccanismi di oggettivazione, alterizzazione ed estrattivismo della conoscenza così ben documentati e descritti, in particolare dagli studiosi delle migrazioni (ad esempio Espinoza 2020; Vanyoro *et al.* 2019; Manoussaki–Adamopoulou *et al.* 2022). Sebbene mi fosse sempre chiara la presenza di una dinamica di potere intrinseca e una relazione asimmetrica tra me e le persone che hanno partecipato alla ricerca, in termini di produzione di conoscenza (Espinoza 2020), queste riflessioni hanno anche portato ad alcuni elementi, a mio avviso, fruttuosi, soprattutto nel modo in cui ho condotto le interviste e l'analisi del materiale.

Prendendo ispirazione dalle riflessioni di Nasser–Eddin e Abu–Assab (2020), ho interpretato il mio percorso come un'esperienza di ascolto e di apprendimento. Ho cercato di mettere in discussione il più possibile i miei preconcetti e le mie aspettative sulle questioni in gioco (inclusa la terminologia). Ho invece lasciato, nei limiti di quanto

mi è stato possibile, che fossero le voci delle persone che hanno partecipato alla ricerca a guidare la conversazione e l'analisi del materiale. L'intenzione nel mantenere questa postura è stata, con tutti i suoi limiti, quella di tenere conto della critica post– e decoloniale agli studi sulla religione e le migrazioni, che mira a decentralizzare e decostruire le strutture di conoscenza radicate nel mondo accademico occidentale e del Nord del mondo (Mbembe 2016; Nye 2019; Vanyoro *et al.* 2019). Sebbene questa postura non risolva certamente il problema dello squilibrio di potere e della mancanza di voci dirette provenienti dal Sud del mondo nel dibattito accademico, la speranza è che essa possa contribuire a cambiare il modo in cui si conduce la ricerca in questo campo.

3. Condividere gli spazi: incontri e negoziazioni tra le due comunità religiose

Come accennato in precedenza, questo contributo adotta un approccio basato sull'idea di spazio come relazionale. A questo punto è importante chiarire che, partendo dalle considerazioni di Massey (1994), intendo lo "spazio" come una dimensione dinamica che, allo stesso tempo, è un prodotto delle relazioni sociali e gioca anche un ruolo fondamentale nella loro formazione. Il testo si concentra sugli incontri e le negoziazioni che avvengono nello spazio abitato da entrambe le comunità e attraverso tale condivisione. La domanda fondamentale, quindi, è: in che modo le comunità religiose migranti e locali subiscono e simultaneamente plasmano le trasformazioni sociali e religiose attraverso la condivisione dello spazio?

Nei Paesi di lingua tedesca, è in corso un dibattito crescente tra teologi e, più in generale, studiosi della religione, sulle comunità religiose migranti (si veda, ad esempio, Hoffmann 2019) e sul loro rapporto con le chiese tradizionali (Dümling 2011; Etzelmüller e Rammelt 2021). Sia in Germania (Nagel 2023; Kanitz *et al.* 2023) che a livello internazionale (Burchardt e Giorda 2021; Griera, Giorda e Fabretti 2018; Ipgrave 2019; Dunn *et al.* 2019), è in corso un acceso dibattito sugli spazi multireligiosi (spazi spontaneamente abitati da gruppi religiosi diversi o intenzionalmente creati per svolgere questa funzione),

prevalentemente in contesti urbani e con particolare attenzione alle iniziative *top-down*, ovvero quelle con una forte componente istituzionale. Ci sono anche vari studi che si concentrano sulla conversione di spazi precedentemente religiosi e divenuti laici o viceversa, oppure utilizzati da diversi gruppi religiosi rispetto alla loro origine (Cozma e Giorda 2024; Giorda e Pignotti 2025) – un fenomeno che non è affatto recente (Longhi 2022; Omenetto e Tateo 2025). Tuttavia, pochi testi si sono concentrati sulle pratiche di condivisione degli spazi tra diverse confessioni all'interno della tradizione cristiana, che è l'oggetto di questo articolo. Particolarmente scarsi sono i resoconti relativi alle comunità ortodosse eritree, con rare eccezioni (Rammelt 2022). Questo studio si propone, inoltre, di intrecciare la letteratura sulla creazione e la condivisione di luoghi religiosi (Knott 2005; Wyller 2016; Zarnow 2018), con i dibattiti sull'ospitalità (Derrida 2000; Rosello 2001; Nahnfeldt e Rønsdal 2021; Picozza 2021) e sugli incontri in contesti multireligiosi e, più in generale, multiculturali (ad esempio Wise 2010; Askins 2015; Heimbrock e Wyller 2019).

L'approccio spaziale riflette anche l'importanza di ciò che Adogame (2000), tra gli altri, ha definito la "ricerca di spazio" per le comunità religiose diasporiche africane. Più precisamente, ha elencato la "mancanza o scarsità di spazio (alloggio)"[(2)] (Adogame 2000, p. 407), nonché la durata e il volume acustico delle funzioni religiose, come alcuni dei principali ostacoli affrontati da queste comunità in Europa. Il caso studio in esame fornisce preziosi spunti su tale riflessione e sulle sue implicazioni. Ad esempio, nel caso della comunità eritrea ortodossa, la messa domenicale dura almeno cinque ore (a partire dalle sei del mattino) ed ha una forte componente musicale, il che richiede la disponibilità di uno spazio e di un contesto adeguato. La chiesa, a differenza di molte altre congregazioni eritree ortodosse, offre ai suoi membri una serie di servizi sociali, elencati nella sezione precedente, che richiedono spazio e tempo aggiuntivi. Inoltre, le tensioni politiche nella diaspora e la mancanza di reti e risorse locali, anche a causa di un contesto sociale parzialmente ostile, hanno messo a dura prova il processo di ambientamento della congregazione di San Georgis e la ricerca di modi per affermare ed espandere la propria presenza. Il rapporto con la comunità religiosa

(2) Traduzione dell'autrice.

locale (ovvero, la congregazione di San Paolo) è stato fondamentale in questo processo. Infatti, ci sono (e ci sono state) tensioni interne e relazionali che sono state affrontate da entrambe le congregazioni attraverso la mobilitazione di risorse e decisioni strategiche, spesso legate alla condivisione degli spazi.

La principale tensione emersa all'interno della congregazione eritrea ortodossa riguarda la difficoltà di trovare uno spazio adeguato a "sentirsi a casa", celebrare le funzioni religiose secondo la propria tradizione e sviluppare una serie di attività per famiglie, bambini/e e giovani, comprese persone con disabilità. Come affermato da molte persone intervistate, queste attività costituiscono una parte essenziale di ciò che esse percepiscono come la loro identità e la loro vita nella diaspora. Alcune attività mirano a trasferire conoscenze culturali, religiose e linguistiche alle generazioni più giovani. Una donna della chiesa eritrea ortodossa di San Georgis ha raccontato durante un'intervista che suo figlio a volte non voleva partecipare alle attività perché le sale erano troppo affollate e l'ambiente diventava piuttosto caotico a causa della mancanza di spazio:

> Tutta questa situazione è dove sento che non c'è molta disponibilità, ma sì, lui va lì, lo porto io. Devi andarci. Devi andarci. Voglio che lui conosca soprattutto la sua lingua e la sua religione. Sì. Ma lui mi ha detto, mamma, è troppo. Sì. È […] Quindi deve essere gestito anche […] Anche in termini di comportamento. Non devono […] In altre parole, c'è bisogno di più spazio. Spazi capienti. Spazio. Abbiamo bisogno di spazio.(3)

Il bisogno di spazio è quindi sia materiale che immateriale; è strettamente legato alle esperienze e alla costruzione di senso di appartenenza ad una comunità e ad un luogo. Ad esempio, diversi intervistati hanno sottolineato l'importanza di poter allestire uno spazio permanente che soddisfi i requisiti dei rituali eritrei ortodossi, ovvero l'altare, l'arca dell'alleanza, le tende che la nascondono ecc. Ciò non era possibile durante la fase di prova, ovvero, all'inizio della collaborazione con la chiesa di San Paolo, quando la comunità eritrea doveva tenere tutte le

(3) Traduzione dell'autrice.

attrezzature in un furgone parcheggiato fuori dalla chiesa, tranne quando venivano utilizzate. Confermando l'importanza del cibo nelle pratiche delle comunità religiose migranti (Jansen 2017), in particolare in relazione alla tradizione eritrea ortodossa della rottura del digiuno (Kaplan 2018), un altro punto di svolta è stata la possibilità di preparare il cibo in loco, cosa che è avvenuta solo una volta ottenuto l'uso della cucina.

Dal punto di vista della congregazione di San Paolo, la questione dello spazio assume una piega diversa. La congregazione si sta riducendo numericamente, ha meno risorse finanziarie di prima e si trova ad affrontare la necessità di ristrutturare alcuni edifici del complesso ecclesiale. Con una parte della casa parrocchiale già affittata a diversi gruppi che non hanno alcun rapporto, o hanno un rapporto molto limitato, con le attività religiose, la congregazione teme di perderne ulteriormente il controllo. Alcuni intervistati hanno invece suggerito che la presenza della congregazione eritrea ortodossa (con le sue attività sociali e religiose) potrebbe rappresentare un modo per mantenere lo spazio come centro di dialogo ecumenico e impegno sociale. Sebbene la tendenza a trasformare gli spazi religiosi in spazi laici sia consolidata e ben documentata (Bains 2021; Keller 2016), vi sono alcuni esempi poco documentati di iniziative ecumeniche o multireligiose dal basso che rivitalizzano e occupano spazi ecclesiastici a Berlino, come l'iniziativa *Spirit & Soul* nella chiesa di Genezareth nel quartiere di Neukölln e l'iniziativa ecumenica Lichterfelde West. La congregazione di San Paolo potrebbe quindi sviluppare ulteriormente il suo rapporto con la chiesa eritrea ortodossa di San Georgis, al fine di rilanciare la propria congregazione e il proprio impegno sociale e teologico. Ciò potrebbe consentirle anche di contrastare la tendenza al ridimensionamento, anche da un punto di vista spaziale. Una più intensa attività ecumenica, nel senso di una celebrazione comune di alcune funzioni religiose, si è già verificata negli ultimi mesi.

Tuttavia, alcuni studiosi hanno messo in guardia dall'idealizzazione delle comunità religiose migranti come portatrici di nuova linfa alle chiese in declino in Europa. In particolare, sottolineano che tale lettura rischia di mettere in secondo piano la loro capacità di agire nella determinazione delle proprie priorità (Etzelmüller e Rammelt 2021, p. 26).

Hoffmann ha riassunto questo argomento molto chiaramente scrivendo che "l'azione delle chiese migranti deve essere presa in considerazione, non solo a livello politico per quanto riguarda l'integrazione, ma anche a livello ecumenico e teologico. Se l'azione delle chiese migranti verrà riconosciuta su questi tre livelli nei prossimi anni, potremo iniziare a parlare di essere Chiesa insieme"(4) (2019, p. 105). Inoltre, vari studiosi hanno sottolineato che l'idealizzazione di questi gruppi non tiene conto delle questioni in gioco in questo ambito, ovvero le tensioni interne ed esterne – con altre parti della società – che possono sorgere in contesti di condivisione dello spazio e di coesistenza più in generale (Frederiks 2015; Kahl 2018). A questo proposito, qui di seguito, si descrivono alcune delle frizioni e degli squilibri di potere, sottolineando i modi in cui sono stati affrontati dalle due comunità.

4. Affrontare le tensioni interne e relazionali

Nel 2018, un conflitto interno alla comunità eritrea ortodossa berlinese ha causato grandi cambiamenti per la chiesa di San Georgis. Come documentato per altre comunità eritree diasporiche (Berriane 2020; Bozzini 2015; Mohammad 2021), le tensioni politiche in Eritrea si sono spesso diffuse e riprodotte all'interno della diaspora e delle sue comunità religiose. Nel caso di Berlino, parte della comunità, incluso il parroco di quella che sarebbe diventata la chiesa di San Georgis nella sua forma attuale, fu accusato di fedeltà politica all'attuale regime eritreo, accusa che negò. A seguito del conflitto, la comunità si divise in due parti, con la parte accusata di fedeltà al regime che dovette trovare un nuovo spazio per il culto e le altre attività. Fu allora che entrarono in contatto con la congregazione di San Paolo, grazie all'interesse di un membro della chiesa tedesca con precedente esperienza nel lavoro ecumenico a sostegno delle comunità religiose migranti. Questo punto di partenza ha suscitato timori, tra i membri della congregazione di San Paolo, che il conflitto potesse riaccendersi all'interno degli spazi della chiesa. Nelle parole dello stesso membro della congregazione protestante che ha avviato il dialogo, "eravamo davvero preoccupati che potesse

(4) Traduzione dell'autrice.

portare a conflitti all'interno della nostra congregazione o all'interno della nostra casa parrocchiale"[5]. Il modo di affrontare questi timori e queste tensioni si può riassumere nell'adozione di tre misure principali: (1) diversi incontri di conoscenza reciproca, in cui i membri delle due congregazioni si sono incontrati e sono state poste domande esplicite ai rappresentanti della congregazione eritrea su argomenti delicati, tra cui ruoli di genere e questioni politiche. (2) Una lunga fase di costruzione della fiducia reciproca, durante la quale la congregazione eritrea aveva accesso alle stanze solo quando un membro della congregazione di San Paolo li accompagnava all'inizio e alla fine delle attività (e spesso rimaneva anche durante parte del loro svolgimento). Ciò significava, ad esempio, che un membro della congregazione di San Paolo doveva essere lì molto presto la mattina per garantire l'inizio puntuale del servizio religioso ogni domenica e attendere il termine di tutte le attività, compresi frequenti ritardi. (3) L'introduzione di un modulo di iscrizione alla comunità che vieta esplicitamente qualsiasi attività politica all'interno della chiesa ortodossa di San Georgis. Questo modulo è stato firmato da molte delle persone che frequentano la chiesa, un'associazione registrata in Germania che attualmente conta oltre 500 membri. Tuttavia, alcune persone frequentano la chiesa senza essere ufficialmente iscritte all'associazione. A questo proposito, un membro di lunga data della congregazione, presente fin dall'inizio e che ha preso parte a questi incontri, ha affermato in un'intervista:

> Ad esempio, abbiamo moduli di adesione che affermano chiaramente che qualsiasi impegno e attività politica è vietata. Non c'è nulla di tutto ciò in chiesa. Tutti sono benvenuti a pregare e a partecipare alle funzioni religiose. […] Naturalmente, nessuno chiede ai partecipanti quali siano le loro intenzioni o opinioni politiche. Le persone vengono qui per pregare. Ci prendiamo cura della nostra comunità perché abbiamo avuto brutte esperienze in questo senso[6].

Le persone intervistate hanno anche confermato che la fase iniziale di dialogo e di costruzione della fiducia ha permesso al rapporto di

(5) Traduzione dell'autrice.
(6) Traduzione dell'autrice.

svilupparsi, poiché entrambe le congregazioni hanno intrapreso un processo di apprendimento reciproco sui bisogni e le priorità di ciascuna.

Il lavoro sul campo ha, inoltre, evidenziato segnali di timore, da entrambe le parti, che la collaborazione possa portare alla perdita di controllo sulla propria comunità e/o sul proprio spazio (materiale e metaforico). Ad esempio, alcuni membri della congregazione eritrea, così come parte della gerarchia ecclesiastica di Asmara, ritenevano che le attività sociali (ad esempio, consulenza familiare, gruppi giovanili ecc.) organizzate e svolte dalla chiesa segnalassero un processo di "protestantizzazione", in quanto non appartenenti, secondo loro, alla tradizione eritrea ortodossa. Come ha osservato il sacerdote principale:

> Questo non è qualcosa che la chiesa in Eritrea offre normalmente. A volte la gente non lo capisce. Alcuni pensano che sia contro la religione. Ma ora, meno persone pensano che non ne abbiamo bisogno. Ora non abbiamo questo problema, perché abbiamo lavorato molto su questo. Molti l'hanno accettato, mentre alcuni si sono allontanati(7).

Un forte legame (percepito da alcuni come troppo forte) tra le comunità religiose migranti e le chiese locali è stato effettivamente menzionato come possibile causa di relazioni tese o addirittura interrotte (Nagel 2021). In questo caso, tuttavia, la situazione sembra essere stata riportata sotto controllo grazie all'iniziativa del sacerdote eritreo e al sostegno che egli gode nella stragrande maggioranza della congregazione.

D'altra parte, alcuni membri della congregazione di San Paolo si sono lamentati del fatto che le attività della chiesa eritrea occupassero sempre più tempo e spazio. Inoltre, hanno rilevato una mancanza di controllo sul comportamento dei bambini in chiesa, problemi di pulizia dopo la funzione e altre celebrazioni, e un'insufficiente osservanza delle norme di sicurezza (ad esempio, dei sistemi antincendio). Un membro della congregazione di San Paolo ha affermato che "i bambini sono stati fuori controllo per molto tempo e devono aver pensato: questo è un enorme parco giochi. I più piccoli giocavano con l'ascensore. Sì, e le uscite di emergenza […] Questo è ovviamente un problema

(7) Traduzione dell'autrice.

molto tedesco che loro non hanno molto ben presente"[8]. In particolare, a seguito dell'incidente con i bambini della congregazione eritrea che giocavano con l'ascensore, la congregazione di San Paolo ha dovuto pagare un tecnico per ripararlo e ha quindi deciso di richiedere che il suo utilizzo fosse limitato e che i passeggini fossero lasciati al piano terra. Ciò riecheggia le tensioni descritte in un altro contesto, ovvero lo spazio condiviso della chiesa cattolica di Santa Caterina a Houston, in Texas, in merito all'occupazione dei parcheggi di fronte alla chiesa da parte di membri di una congregazione religiosa di migranti ospitati, il cui servizio durava più a lungo del previsto (Sullivan 2000). Questi esempi forniscono alcuni indizi sulla natura materiale delle pratiche di condivisione dello spazio o, come le definisce Tweed (1997), delle "zone di contatto" (*contact zones*).

Entrambe le congregazioni affrontano le tensioni legate allo spazio e al luogo in due modi principali, secondo gli intervistati che hanno preso parte a questa ricerca: il primo modo è attraverso canali di comunicazione che funzionano nonostante le barriere linguistiche (non tutti i membri della congregazione eritrea ortodossa parlano fluentemente il tedesco, ma questo aspetto è migliorato notevolmente nel corso degli anni). Esiste un gruppo di coordinamento con referenti delle due congregazioni, che si incontra regolarmente e che può anche essere convocato per riunioni di emergenza. Il gruppo decide congiuntamente i punti all'ordine del giorno di queste riunioni. Ci sono anche conversazioni (in gruppo e individuali) tramite WhatsApp su base più fluida. Tale relazione presenta elementi di, ed aspira a, una collaborazione su un piano di parità, dove il dialogo e le negoziazioni si svolgono organicamente e dove interessi vitali, così come tensioni e paure, sono in gioco da entrambe le parti. Allo stesso tempo, mantiene elementi di squilibrio di potere a causa della relativa mancanza di risorse economiche e reti locali da parte della congregazione eritrea.

Il secondo (e probabilmente più significativo) modo è attraverso il ruolo chiave di mediazione di alcuni membri della comunità da entrambe le parti. A questo proposito, si riporta qui di seguito la testimonianza di un membro della congregazione di San Paolo:

(8) Traduzione dell'autrice.

> Riceviamo sempre lamentele sulla leadership della chiesa. Allora dobbiamo affrontarle e fornire spiegazioni. Questo è […] beh, non è sempre piacevole e non sempre facile. A volte anche noi [cioè, i membri che fungono da mediatori][9] ci arrabbiamo, ma questo fa parte della collaborazione: imparare a gestirla. […] Siamo difensori della chiesa di San Paolo con la comunità eritrea e viceversa, cioè difensori della comunità eritrea con la chiesa di San Paolo[10].

Questa citazione evidenzia due aspetti chiave di questi sforzi di mediazione. Innanzitutto, implica che gli individui che la svolgono sono consapevoli delle tensioni e degli attriti e sono disposti ad accettare che ciò faccia parte dell'esperienza di condivisione dello spazio, sia fisicamente che metaforicamente. Ciò riflette quello che Nahnfeldt e Rønsdal (2021) considerano parte dell'"ospitalità dialogica", ovvero accettare i problemi come intrinseci e comprendere la relazione come una pratica multidirezionale. Inoltre, dimostra che questi mediatori godono di sufficiente autorità e fiducia nella propria comunità, che consentono alla loro mediazione di avere (almeno in parte) successo. Tuttavia, è interessante notare che, nel caso di studio in questione, non è sempre la leadership della comunità religiosa a svolgere questi ruoli. Al contrario, soprattutto nella congregazione di San Paolo, i mediatori sono per lo più membri che preferiscono rimanere in secondo piano e non occupare i vertici della gerarchia nella congregazione.

In sintesi, ciò che questo studio mi ha permesso di osservare è che gli incontri tra comunità religiose nei contesti migratori non riguardano necessariamente o solo il dialogo teologico, in questo caso ecumenico, e la condivisione di luoghi non riguarda necessariamente o solo la convivialità e il trascorrere tempo insieme. Ad esempio, le pratiche di relazione e condivisione di spazi in questo contesto non si sono sviluppate secondo criteri religiosi, almeno per i primi sei anni, ma piuttosto attraverso un continuo processo di negoziazione e costruzione della fiducia reciproca, costellato di ostacoli e che ha richiesto avanzate capacità di mediazione e comunicazione. Sebbene le due comunità svolgano per lo più le loro attività separatamente, hanno imparato ad affrontare le sfide emerse (ad esempio, per quanto riguarda le attività per i bambini,

(9) Nota dell'autrice.
(10) Traduzione dell'autrice.

le pratiche di pulizia ecc.) e a condividere sempre più parte delle loro pratiche. Questo fornisce un prezioso esempio della chiesa come "spazio eterotopico" (Wyller 2016) e della relazione come "ospitalità dialogica" (Nahnfeldt e Rønsdal 2021). In effetti, in questi contesti, le negoziazioni di spazio e potere sono spesso di fondamentale importanza e gli incontri, così come le relazioni, possono essere vissuti da un numero molto limitato di membri della comunità da entrambe le parti, dotati di motivazioni e risorse specifiche per svolgere ruoli chiave.

Queste relazioni possono avere un impatto fondamentale sulla vita e sulle esperienze dei membri della comunità. In particolare, in questo caso, permettono alla comunità eritrea di portare avanti ed espandere (anche se solo fino ad un certo punto) le loro attività, nonché di accedere a network religiosi locali che potrebbero facilitare il loro sviluppo in futuro. Ad esempio, è proprio attraverso questi network che si fa più probabile l'accesso a beni immobili che gli permettano di operare in totale autonomia, nel contesto di un mercato immobiliare cittadino completamente saturo. Allo stesso tempo, permettono a quella protestante di mantenere vivo un progetto di impegno sociale a favore delle persone migranti che, anche se non privo di elementi contraddittori, si è sviluppato modificandosi nel corso degli anni, e che trova spazio in una parte della chiesa che verrebbe, altrimenti, affittata o, comunque, adibita ad attività di altro tipo. Inoltre, questo caso studio mostra, secondo la mia analisi, come le dinamiche spesso definite come ospitante/ospite possano in realtà essere molto più complesse e sfumate del previsto. In altre parole, come sottolineato in precedenza, nella relazione coesistono la presenza di elementi e discorsi di natura paternalista o, se vogliamo, neocoloniale, e processi di conoscenza, costruzione della fiducia e del rispetto reciproco e, attraverso essa, di affermazione della propria autonomia da parte della comunità migrante.

5. Spazi condivisi tra riconoscimento e controllo (Giuseppe Tateo)

Il ruolo delle chiese migranti in quanto centri di aggregazione sociale è ben noto. Non solo necessaria per garantire continuità liturgico–pastorale, la chiesa migrante è snodo di interazioni sociali, fondamentale anche per la ricerca di un lavoro, per fare rete e ottenere un riconoscimento

pubblico della comunità dinanzi alla cittadinanza. La migrazione è anche apertura di uno spazio di emancipazione e cambiamento — non sempre visto di buon occhio dal paese di origine, come fa notare Trotta — che può produrre innovazione e serve come forza trasformatrice, anche in contesti dominati dal concetto di tradizione come elemento fondante ed irrinunciabile della propria identità.

Concentrandosi sul tema della condivisione degli spazi, questo contributo getta luce su di un tema di crescente importanza: quello delle chiese migranti come agenti di cambiamento sociale e spaziale. Gli adattamenti imposti dalla situazione migratoria alla pratica pastorale e liturgica non sono semplici compromessi da affrontare in condizioni di limitate possibilità economiche e materiali: aprono piuttosto scenari inaspettati in cui ciò che si crede inalterabile — l'architettura sacra, per esempio — va incontro a mutamenti inaspettati. Un recente lavoro pubblicato insieme a Valeria Fabretti (Tateo e Fabretti 2025) si chiedeva proprio questo: non soltanto come le chiese migranti possano essere vettori di cambiamento urbano, ma anche come all'interno di quest'ultime si producano cambiamenti legati alla condivisione dello spazio liturgico. Svolgere le proprie attività in una chiesa cattolica concessa in comodato d'uso alla diocesi ortodossa romena ha generato dei compromessi — come la presenza di iconografia e mobilio tipico delle chiese cattoliche, o l'installazione di un'iconostasi effimera — che possono suscitare critiche dai credenti più zeloti, ma che creano anche la possibilità di dare continuità pastorale ad un'intera comunità, aprendo nuovi scenari devozionali legati alla pratica religiosa.

Nel caso studio qui analizzato gli eritrei della chiesa ortodossa di San Georgis a Berlino rappresentano una minoranza esigua, meno visibile di altre: se da un lato ciò non espone particolarmente ad episodi di odio razziale-religioso — anche grazie alla cristianità come tratto comune con il paese di migrazione — dall'altro tale invisibilità può sfavorire il processo verso il riconoscimento pubblico della comunità e delle congregazioni coinvolte. Il materiale etnografico qui discusso getta luce sulle sfide della globalizzazione da una duplice prospettiva: quella di chi arriva e cerca uno spazio sicuro di espressione, e quella di chi già c'è e mette a disposizione spazi sempre meno utilizzati. L'accoglienza si profila non soltanto come un dovere morale di chi si dice cristiano

praticante, ma anche come un'opportunità offerta a quelle chiese tradizionali notoriamente in calo demografico per rilanciare il loro ruolo in società, riutilizzare i loro spazi e riconquistare visibilità e partecipazione.

Un ostacolo ben noto all'"ospitalità dialogica" già menzionata è però la tendenza delle chiese ospitanti — o, più in generale, di organizzazioni governative e non che si occupano di accoglienza — di perpetrare più o meno inconsapevolmente le dinamiche di potere che scatenano gli stessi fenomeni migratori. Faccio esplicito riferimento al caso riportato sulle norme di sicurezza e al corretto utilizzo delle infrastrutture come problema "tedesco", che è in questo senso rivelatore. Questo episodio sembra riservare all'ospitante una missione civilizzatrice nei confronti dell'ospitato, rappresentato come ignaro delle regole che governano il paese di arrivo e che ad esse deve essere educato. Tale relazione asimmetrica riproduce determinate dinamiche di controllo, "addomesticazione" e civilizzazione che si ricreano tra ospitante e ospitato nei paesi di immigrazione della fortezza Europa. Queste dinamiche sono il risultato dell'inversione neocoloniale che scatena ondate migratorie verso i paesi più ricchi dai paesi del sud globale, e che in maniera paradossale dipinge i primi come benevoli, pazienti ed accoglienti e i secondi come instabili ed arretrati.

Il contributo di cui sopra pone quindi una questione non secondaria: di cosa parliamo quando parliamo di "spazi condivisi"? Proprio perché il termine lascia presumere una coabitazione serena che riflette più i desiderata di chi fa ricerca e meno l'effettiva condizione di coesistenza tra due o più gruppi religiosi, l'antropologo Robert M. Hayden (2022) ha recentemente proposto di chiamarli piuttosto spazi "misti". La condivisione degli spazi — il caso della chiesa di San Georgis ce lo insegna — non implica l'assenza di asimmetrie di potere, tutt'altro. Spetta a una ricerca sociale vigile su queste asimmetrie portare alla luce le strategie adattive e i cambiamenti che ne conseguono.

6. Le difficoltà di affrontare le eredità coloniali nella complessità del presente

Come giustamente osserva Giuseppe Tateo, a cui sono grata per le preziose e stimolanti osservazioni riassunte in questo contributo, le

relazioni e le condivisioni di spazi in contesto religioso e migratorio non sono mai prive di disuguaglianze e meccanismi di potere, spesso legati al passato coloniale che ancora serpeggia, in forma più o meno esplicita, nelle nostre società. Questo è senz'altro vero anche per il caso studio analizzato in questo contributo e, più in generale, nel mio progetto di Dottorato. La scelta di usare la lente concettuale dell'"ospitalità" di sicuro non nasconde ma, al contrario, evidenzia tali tensioni. Come scrivono gli stessi Nahnfeldt e Rønsdal, "usare un termine fragile costringe ad essere consapevoli delle problematiche connesse"[11] (2021, p. 196). Allo stesso tempo il suo uso può risultare sviante, vista la quantità di sue versioni e revisioni che sono state proposte negli ultimi venticinque anni (a partire, cioè, dal testo fondamentale di Derrida del 2000, *Of Hospitality*). Molte di queste, che menziono nel testo, si concentrano appunto sulla dimensione asimmetrica intrinseca alle relazioni di ospitalità e legata al passato coloniale e a meccanismi di razzializzazione. Ciò che mi ha portato a ricollegarmi all'"ospitalità dialogica" come discussa da Nahnfeldt e Rønsdal (2021) per la sua rilevanza nell'analisi del caso studio è stato il loro tentativo di non sottrarsi alla visione critica di tali disuguaglianze, pur mantenendo i piedi ben saldi sul terreno, e cioè concentrandosi sulle difficoltà e le opportunità che si verificano nel vissuto di tali relazioni. Per citarle nuovamente,

> L'ospitalità dialogica decentra i presunti ospiti (nel senso di chi offre ospitalità) e il loro desiderio di far del bene, riconcentrandosi sul potenziale creativo degli incontri tra persone. Inoltre, si basa sull'accettazione delle difficoltà, e quindi su un sospetto generale nei confronti dell'armonia: il consenso non è l'obiettivo. […] L'ospitalità dialogica si occupa di mettere in discussione la costruzione dello "straniero"[12] (Nahnfeldt e Rønsdal 2021, p. 195).

Il tipo di relazione costruita attraverso la condivisione di spazi tra la chiesa ortodossa eritrea di San Georgis e quella luterana di San Paolo avviene, peraltro, in un contesto cittadino, nazionale tedesco (ADS 2025) e, più in generale, europeo (FRA 2025), in cui le barriere e le

(11) Traduzione dell'autrice.
(12) Traduzione dell'autrice.

discriminazioni, anche di tipo razziale, nei confronti delle comunità migranti sono in crescita. Una postura che mette al centro gli aspetti neocoloniali delle relazioni tra attori della società civile che si mobilitano a favore delle persone migranti senza tenere conto delle conseguenze pratiche di tali interventi e della grande eterogeneità dei soggetti coinvolti — come, a mio parere, nel caso di Danewid (2017) — corre il rischio di non restituire a dovere la complessità delle relazioni di "ospitalità". Si pensi, per rimanere nel contesto tedesco, alle esperienze di *Kirchenasyl*, cioè alle chiese che, in non ottemperanza alle leggi nazionali e locali, ospitano persone minacciate da misure di rimpatrio obbligato.

Allo stesso tempo, come accennato precedentemente, riconosco la possibilità che l'uso del termine "ospitalità" per riferirsi a coabitazioni e coesistenze nello stesso spazio di gruppi religiosi locali e con esperienze migratorie non sia più viabile a meno di pagare un dazio assai alto nella postura e nella sostanza dell'analisi. Per questo, nell'ambito del mio progetto di Dottorato, ho tentato di esercitare questo tipo di pensiero critico anche usando un'altra lente concettuale, altrettanto controversa, e cioè quella dell'integrazione (Trotta [in revisione]). In quel caso, ho esplorato un punto di vista che tenta di superare le definizioni più diffuse e consolidate del termine, basandosi su teorie postmigratorie (Römhild 2017) e sulla de–centralizzazione della migrazione come principale parametro nello studio dei processi di integrazione (Dahinden 2016). Altre prospettive possibili, ad esempio esplorate in un recente articolo di Berhane (2025), guardano a questi processi in maniera convincente da un punto di vista che è prevalentemente basato sulla discriminazione razziale e sull'erosione sistematica del diritto d'asilo nell'Europa di oggi (e oltre). Per concludere, questo contributo, lungi dal voler fornire un'analisi esaustiva delle dinamiche che si instaurano nella condivisione di spazi tra comunità religiose migranti e locali, è piuttosto un tentativo, attraverso il caso studio, di conciliare una visione critica delle eredità coloniali che le attraversano con una restituzione della complessità delle loro relazioni e di ciò che da esse scaturisce nelle vite di chi vi partecipa.

Riferimenti bibliografici

Adogame A. (2000) *The Quest for Space in the Global Spiritual Marketplace*, "International Review of Mission", 89(354): 400–409.

——. e S. Shankar (2012) *Religion on the Move!: New Dynamics of Religious Expansion in a Globalizing World*, Brill, Leiden.

ADS (Antidiskriminierugsstelle des Bundes) (2025) "Jahresbericht 2024" https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Jahresberichte/2024.html (ultimo accesso 3 marzo 2026).

Amelina A. e T. Faist (2012) *De-Naturalizing the National in Research Methodologies: Key Concepts of Transnational Studies in Migration*, "Ethnic and Racial Studies", 35(10): 1707–1724.

Askins K. (2015) *Being Together: Everyday Geographies and the Quiet Politics of Belonging*, "ACME: An International Journal for Critical Geographies", 14(2): 470–478.

Bains D. (2021) "Secularization and Sacred Space", in *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford University Press, Oxford.

Berhane F.S. (2025) *"Integration is a Gift from God": Blackness, Externalization, and the Figure of the Refugee*, "Migration and Society", 8(1): 57–72.

Berriane J. (2020) *Religion in Spaces of Transit: African Christian Migrant Churches and Transnational Mobility in Morocco*, "Journal of Intercultural Studies", 41(4): 424–441.

Bozzini D. (2015) *The Fines and the Spies: Fears of State Surveillance in Eritrea and in the Diaspora*, "Social Analysis", 59(4): 32–49.

Burchardt M. e M.C. Giorda (2021) *Geographies of Encounter: The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces*, Springer International Publishing, Cham.

CozmA I. e M.C. Giorda (2024) *Sharing Space between Secular and Religious: The Case of the St. Dumitru Romanian Orthodox Church in Upper West Side Manhattan, New York*, "Fieldwork in Religion", 19(2): 212–38.

Dahinden J. (2016) *A Plea for the 'De-migranticization' of Research on Migration and Integration*, "Ethnic and Racial Studies", 39(13): 2207–2225.

Danewid I. (2017) *White Innocence in the Black Mediterranean: Hospitality and the Erasure of History*, "Third World Quarterly", 38(7): 1674–1689.

Derrida J. (2000) *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, Stanford University Press, Stanford.

Dümling B. (2011) *Migrationskirchen in Deutschland: Orte der Integration*, Lembeck, Frankfurt a.M.

Dunn J., H. Joziasse, R.B. Patta e J. Duggan (2019) *Multiple Faiths in Postcolonial Cities: Living Together after Empire*, Springer International Publishing, Cham.

Espinoza M.V. (2020) *Lessons from Refugees: Research Ethics in the Context of Resettlement in South America*, "Migration and Society", 3(1): 247–253.

Etzelmüller G. e C. Rammelt (2021) *Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

Fabretti V. e G. Tateo (2025) "Exploring Religion and Migration Spatially in the Alpine Area: The St. Mark Romanian Orthodox Church in Trento", in M. Guglielmi (a cura di), *Immigrant Christianities Religious Migration from Romania to Italy*, Palgrave Macmillan, London, 146–160.

Fiddian-Qasmiyeh E. (2011) *Introduction: Faith-Based Humanitarianism in Contexts of Forced Displacement*, "Journal of Refugee Studies", 24(3): 429–439.

Fiddian-Qasmiyeh E. (2018) *The Localisation of Aid and Southern–led Responses to Displacement: Beyond Instrumentalising Local Actors*, https://southernresponses.org/2018/07/16/the-localisation-of-aid-and-southern-led-responses-to-displacement-beyond-instrumentalising-local-actors/ (ultimo accesso 3 marzo 2026).

FRA (European Union Agency for Fundamental Rights) (2025) "Fundamental Rights Report 2025" https://fra.europa.eu/en/publication/2025/fundamental-rights-report-2025 (ultimo accesso 3 marzo 2026).

Frederiks M.T. (2015) *Religion, Migration and Identity: A Conceptual and Theoretical Exploration*, "Mission Studies", 32(2): 181–202.

Gozdziak E.M. e Shandy D.J. (2002) *Editorial Introduction: Religion and Spirituality in Forced Migration*, "Journal of Refugee Studies", 15(2): 129–135.

Griera M., M.C. Giorda e V. Fabretti (2018) *Initiatives interreligieuses et gouvernance locale: les cas de Barcelone et de Turin*, "Social Compass", 65(3): 312–328.

Hagan J. e H.R. Ebaugh (2003) *Calling upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migration Process*, "International Migration Review", 37(4): 1145–1162.

Hayden R. M. (2022) "Shared Spaces, or Mixed?", in J. Halgren Kilde (a cura di), *The Oxford Handbook of Religious Space*, Oxford University Press, Oxford, 71–84.

Heimbrock H.–G. e T. Wyller (2019) "Difference and Contested Humanity", in T. Wyller *et al.* (a cura di), *Religion and Difference*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 71–90.

Hoffmann C. (2019) "Migrant Churches in Switzerland and their Networking Strategies", in A. Bieler *et al.* (a cura di) *Religion and Migration: Negotiating Hospitality, Agency and Vulnerability*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 93–107.

Hyndman J., W. Payne e S. Jimenez (2017) *Private Refugee Sponsorship in Canada*, "Forced Migration Review", 54: 56–59.

Ipgrave J. (2019) *Interreligious Engagement in Urban Spaces: Social, Material and Ideological Dimensions*, Springer International Publishing, Cham.

Jansen M. (2017) "Christian Migrants and the Theology of Space and Place", in U. Winkler, L.R. Fernández e O. Leirvik (a cura di), *Contested Spaces, Common Ground*, Brill, Leiden, 145–161.

Kahl W. (2018) "Die Präsenz von Migrationsgemeinden als Chance zur Revitalisierung und transkulturellen Neukonturierung von Kirche", in C. Rammelt, E. Hornung e V.-O. Mihoc (a cura di), *Begegnung in der Glokalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 185–198.

Kanitz J., Moos T. e Zarnow C. (2023) *Religion im urbanen Raum: Neue Stadtquartiere und ihre religiöse Topographie*, Transcript Verlag, Bielefeld.

Kaplan S. (2018) *The Ethiopian Orthodox Church in the Holy Land*, "African and Black Diaspora: An International Journal", 11(2): 144–160.

Keller S. (2016) *Kirchengebäude in urbanen Gebieten: Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive*, de Gruyter, Berlin.

Knott K. (2005) *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Routledge, London.

Levitt P. (2003) *"You Know, Abraham Was Really the First Immigrant": Religion and Transnational Migration*, "International Migration Review", 37(3): 847–873.

Longhi A. (2022) "Decommissioning and Reuse of Liturgical Architectures: Historical Processes and Temporal Dimensions", in J.H. Kilde (a cura di), *The Oxford Handbook of Religious Space*, Oxford University Press, Oxford.

Mai M. (2018) "Berliner Eritreer und die Diktatur: Streit um die Bundeslade", *Die Tageszeitung: taz*, 3 luglio 2018, https://taz.de/!5514541/ (ultimo accesso 3 marzo 2026).

Manoussaki–Adamopoulou I. *et al.* (2022) *Reflecting on Crisis: Ethics of Dis/Engagement in Migration Research*, "Migration and Society", 5(1): 124–135.

Massey D.B. (1994) *Space, Place, and Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Mbembe A.J. (2016) *Decolonizing the University: New Directions*, "Arts and Humanities in Higher Education", 15(1): 29–45.

Mohammad A.S. (2021) *The Resurgence of Religious and Ethnic Identities among Eritrean Refugees: A Response to the Government's Nationalist Ideology*, "Africa Spectrum", 56 (1): 39–58.

Nagel A.–K. (2021) *Religion und Soziale Arbeit*, "Migration und Soziale Arbeit", 42(4): 292–301.

——. (2023) "Spatializing Interreligious Practice: Interreligious Place–making in a German Metropolitan Area", in J. Winkler *et al.* (a cura di), *Interreligious Encounters in Europe*, Routledge, London, 23–42.

Nahnfeldt C. e K.S. Rønsdal (2021) "Conceptions of dialogical hospitality: The ugly side of hospitality", in C. Nahnfeldt e K.S. Rønsdal (a cura di), *Contemporary Christian-Cultural Values*, Routledge, London.

Nasser-Eddin N. e N. Abu-Assab (2020) *Decolonial Approaches to Refugee Migration: Nof Nasser-Eddin and Nour Abu-Assab in Conversation*, "Migration and Society", 3(1): 190–202.

Nye M. (2019) *Decolonizing the Study of Religion*, "Open Library of Humanities", 5(1): 43.

Öhlmann P., W. Gräb e M.-L. Frost (2020) *African Initiated Christianity and the Decolonisation of Development: Sustainable Development in Pentecostal and Independent Churches*, Routledge, London.

Omenetto S. e Tateo G. (2025) *The Conversion of Heritage and the Heritage of Conversion: Two Case Studies from Trentino*, "Religions", 16(2): 239.

OIM (2018) *Global Compact for Migration*, *International Organization for Migration*, https://www.iom.int/global-compact-migration (ultimo accesso 3 marzo 2026).

Picozza F. (2021) *The Coloniality of Asylum: Mobility, Autonomy and Solidarity in the Wake of Europe's Refugee Crisis*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Pignotti C. e M.C. Giorda (2025) *The Spatial Dimension of Interreligious Dialogue: The Case of an Orthodox Church in Turin*, "Religions", 16(7): 833.

Rammelt C. (2022) "Orientalisch-orthodoxe Gemeinschaften in Deutschland: Ein Überblick", in G. Etzelmüller e C. Rammelt (a cura di), *Migrationskirchen: Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 235–252.

Römhild R. (2017) *Beyond the Bounds of the Ethnic: for Postmigrant Cultural and Social Research*, "Journal of Aesthetics & Culture", 9(2): 69–75.

Rosello M. (2001) *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Stanford University Press, Stanford.

Saunders J.B., E. Fiddian-Qasmiyeh e S. Snyder (2016) *Intersections of Religion and Migration: Issues at the Global Crossroads*, Palgrave Macmillan, New York.

Sullivan K. (2000) "St. Catherine's Catholic Church: One Church, Parallel Congregations", in H.R. Ebaugh e J.S. Chafetz (a cura di), *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Tomalin E. (2021) *Religion, Humanitarianism, and Decolonization*, https://contendingmodernities.nd.edu/theorizing-modernities/religion-humanitarianism-decolonization/ (ultimo accesso 3 marzo 2026).

Trotta S. e O. Wilkinson (2020) "Local Faith Communities and Responses to Displacement", in P. Adey *et al.* (a cura di), *The Handbook of Displacement*, Springer International Publishing, Cham, 771–784.

Trotta S. (2023) *Local Faith Actors and the Migration– Development Nexus: A Literature Review*, "Religion and Development", 2(2): 261–284.

——. (2025) *Religious Space-Sharing. Encounters and Negotiations Between the St. Georgis Eritrean Orthodox Church and the St. Paul's Congregation in Berlin, Germany*, "Diaconia", 16(1): 31–58.

Trotta, S. [in revisione] *From Migrant Religious Communities to Local Religious Communities: Reflections on "Integration" through a Case Study from Berlin, Germany*.

Tweed T.A. (1997) *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*, Oxford University Press, Oxford.

UNHCR (2018) *The Global Compact on Refugees*, https://www.unhcr.org/the-global-compact-on-refugees.html (ultimo accesso 3 marzo 2026).

Van Dijk R.A. (1997) *From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora*, "Journal of Religion in Africa", 27(2): 135–159.

Vanyoro K., L. Hadj-Abdou e H. Dempster (2019) *Migration Studies: from Dehumanising to Decolonising*, https://blogs.lse.ac.uk/highereducation/2019/07/19/migration-studies-from-dehumanising-to-decolonising/ (ultimo accesso 3 marzo 2026).

Vawda S. (2017) *Migration and Muslim Identities: Malawians and Senegalese Muslims in Durban, South Africa*, "Journal for the Study of Religion", 30(2): 32–74.

Wise A. (2010) *Sensuous Multiculturalism: Emotional Landscapes of Inter–Ethnic Living in Australian Suburbia*, "Journal of Ethnic and Migration Studies", 36(6): 917–937.

Wurtz H. e O. Wilkinson (2020) *Local Faith Actors and the Global Compact on Refugees*, "Migration and Society", 3(1): 145–161.

Wyller T. (2016) *Heterotopic Ecclesiology*, "Diaconia", 7(1): 43–56.

Zarnow C. (2018) *Urbane Theologie*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 115(2): 185–208.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909019
pp. 275-294 (novembre 2026)

TECNOLOGIE DELL'INCANTO
L'IMMERSIVITÀ VIDEOLUDICA E IL REINCANTO DEL MONDO PARTE II

Federico Ottavio Palmieri Di Pietro, Matteo Bittanti

Abstract: This essay explores videogames as potential sites of contemporary re–enchantment, understood not as escapism but as a form of remagification mediated by immersion. The analysis connects player experience with the material and economic infrastructures of the medium, highlighting the ambivalence of immersion: it can generate excess meaning while simultaneously naturalizing market logics. Three analytical levels are distinguished: aesthetic–attentional absorption, symbolic resonance, and spiritual feeling. Reenchantment does not coincide with intensity alone; it requires at least a temporary restructuring of meaning. To prevent conceptual inflation, falsifiability criteria and counter–indicators are introduced, including mechanical friction, technical optimization, and compulsive loops. The specifically videogame dimension lies in procedurality: meaning is embedded in rules and executable processes. Mechanisms such as fail states and feedback loops demonstrate how repetition and failure can function as experiential ritual structures. Reenchantment thus emerges as a relational effect between subject, rule–based system, and communal practices.

Il saggio indaga il videogioco come possibile dispositivo di reincanto contemporaneo, inteso non come fuga dalla realtà ma come rimagificazione mediata dall'immersività(1). L'analisi mette in relazione l'esperienza del giocatore con le infrastrutture materiali ed economiche del medium, interrogando l'ambivalenza dell'immersione: da un lato generatrice di eccedenza di senso, dall'altro potenziale strumento di naturalizzazione delle logiche di mercato. Vengono distinti tre livelli analitici: assorbimento estetico–attenzionale, risonanza simbolica e sentimento spirituale. Il reincanto non coincide con l'intensità dell'esperienza, ma implica una ristrutturazione, anche temporanea, dell'orizzonte di senso. Per evitarne un uso inflazionato, vengono proposti criteri di falsificabilità e contro–indicatori quali frizione meccanica, ottimizzazione tecnica e loop compulsivi. La specificità

(1) Verrà utilizzato il termine "immersività" per indicare la proprietà del dispositivo o dell'esperienza mentre la parola "immersione" per lo stato vissuto dal giocatore.

videoludica è individuata nella proceduralità: il senso è incorporato nelle regole e nei processi eseguibili. Meccanismi come il *fail state* e il *feedback loop* mostrano come ripetizione e fallimento possano configurarsi come strutture rituali esperite in prima persona. Il reincanto emerge così come effetto relazionale tra soggetto, sistema regolato e pratiche comunitarie.

Keywords: Re–enchantment, Immersion, Procedurality, Fail state, Meaning production

Parole chiave: Reincanto, Immersività, Proceduralità, Fail state, Produzione di senso

Il presente scritto nasce dalla volontà di proseguire un colloquio intellettuale proficuo avviato durante il workshop *Forum on Religious Studies — FoReSt*, svoltosi nell'ottobre 2025 presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento, insieme al prof. Matteo Bittanti e alla prof.ssa Debora Tonelli. In quella sede era stata presentata oralmente una prima versione del testo, ora in corso di pubblicazione negli atti del convegno *Il senso incantato. Soavità e stridori della risonanza*, tenutosi presso FBK–Isr l'anno precedente e dedicato al tema dell'immersività videoludica come modalità e forma di reincanto contemporaneo. La possibilità di pubblicare anche gli esiti del workshop ha reso utile trasformare in forma scritta alcune questioni emerse in quella occasione. È sembrato quindi opportuno, e utile per entrambi, raccoglierle sotto forma di quesiti, così da proseguire il confronto in modo più ordinato e argomentato (Federico Ottavio Palmieri Di Pietro).

Matteo Bittanti: *Nel tuo contributo, l'immersività è il veicolo privilegiato del reincanto, con riferimento a Bowman e Calleja. Secondo te, in che misura questa enfasi sull'esperienza del giocatore rischia di mettere in ombra le dimensioni materiali e ideologiche del medium (infrastrutture algoritmiche, modelli di business, affordance di piattaforma)? Come può la tua argomentazione integrare letture critiche della "magia" tecnologica come possibile occultamento di logiche di mercato? Puoi indicare un aspetto specifico concreto (UI, economia del gioco, policy di piattaforma) in cui la lettura esperienziale e quella infrastrutturale si intersecano?*

Federico Ottavio Palmieri Di Pietro: Si può partire dal presupposto che l'immersività sia una caratteristica fondamentale e privilegiata di trasmissione del senso di reincanto o forse meglio di rimagificazione, tuttavia, si accompagna ad altre caratteristiche del videogioco in quanto medium specifico, ovvero l'interattività, e ad un aspetto della costruzione degli immaginari contemporanei ovvero la transmedialità, che determina un potenziamento della loro permeazione nel mondo.

Restando al solo concetto di immersività, se preso in maniera slegata, esso certamente rischia di occultare dinamiche socioeconomiche e infrastrutturali sotto il manto avvolgente dell'incanto distogliendo lo sguardo dalle condizioni materiali di possibilità dell'esperienza stessa.

Un'impostazione di stampo marxiano può coadiuvare nel raggiungere una certa consapevolezza, ad esempio ne *Il nuovo spirito del capitalismo* (Boltanski e Chiapello 2014) ci si domanda il motivo per cui un modo di produzione sia diventato un modello di vita e un destino manifesto (p. 10) e, in una direzione a metà strada tra Weber e Marx, il termine "nuovo spirito" passa ad indicare: "II discorso dominante […] che ha la capacità di penetrare l'insieme delle rappresentazioni mentali tipiche di un'epoca" (p. 16), l'ideologia dominante (anche a livello di immaginario basilare) per motivare *l'engagement* dei soggetti.

Sul piano più specifico dei media invece vale la pena accennare alle argomentazioni di Vincent Mosco in *The Digital Sublime* (2004). In questo testo lo studioso canadese analizza il modo in cui internet e il cosiddetto cyberspazio: "embody and drive important myths about our time" (p. 2).

Secondo Mosco sarebbe semplice sostenere che i miti siano semplicemente falsità e che, di conseguenza, smascherandoli e rendendo palese la verità che si cela dietro di essi si libererebbero le persone:

> If myths about cyberspace were simply lies that exploited people (for example, by getting them to bet their retirement money on firms that promised to make millions of dollars selling pet food over the Internet), unmasking myths would be likely to correct the behavior. (p. 3)

Tuttavia questo non si applica e il potere politico–economico di internet e delle aziende del settore high tech è continuato ad aumentare

nei vent'anni trascorsi dalla pubblicazione del libro. Se il discorso venisse traslato ulteriormente nell'ambito dei videogiochi potremmo riconoscere le UI/UX come caso specifico di analisi.

Le interfacce utente sono sia il primo veicolo dell'immersione (per i menù e i feedback sensoriali) sia la modalità primaria di inscrizione di scelte politiche ed economiche. Nei giochi free-to-play e live service, come Fortnite e numerosi MMORPG, microtransazioni, valute virtuali e pass stagionali costituiscono spesso il principale meccanismo di monetizzazione. Nel caso di Fortnite, fonti economiche e accademiche indicano che la maggior parte dei profitti deriva dalla vendita in-game di *skin* e *Battle Pass*. (Schöber e Stadtmann 2020; Zang 2022) contribuisce in maniera determinante all'interesse all'immersività dell'esperienza e allo stesso tempo inscrive una dinamica capitalistica al suo interno. Da questo si vuole affermare che è certamente importante riconoscere determinate dinamiche, tuttavia, ciò non è sufficiente ad "invalidarne" la magia, se il reincanto non è ingenuamente "altro" rispetto al capitalismo digitale; ma è spesso la forma sensibile che esso assume per rendersi desiderabile è anche vero che questa critica va incorporata e superata alla luce del fatto che ogni dispositivo culturale in un sistema di mercato capitalistico soffre dello stesso "limite". Cosa rende l'immersività una forma particolarmente efficace di naturalizzazione delle logiche di mercato, senza per questo ridurla a pura ideologia? Qui ci vengono in soccorso alcune teorizzazioni dei *cultural studies* britannici tramite Raymond Williams e Stuart Hall.

Williams, utilizzando come riferimento la letteratura, aveva coniato il concetto di struttura del sentire ovvero il rapporto bidirezionale tra arte e ambiente per cui il processo letterario e il processo sociale sono strettamente collegati e si alimentano a vicenda.

Hall (2006) nel celebre saggio *Encoding/Decoding*, critica la tradizionale ricerca sui mass media per aver definito la comunicazione come un anello chiuso, caratterizzato da una rigidità eccessivamente lineare nel modello emittente/messaggio/ricevente proponendo invece di concepire il processo comunicativo come una struttura prodotta e sostenuta dall'articolazione di momenti distinti, sebbene interrelati: produzione, circolazione, distribuzione/consumo e riproduzione. Tale prospettiva consente di comprendere con maggiore chiarezza come un circuito continuo

(produzione/distribuzione/produzione) possa svilupparsi anche attraverso un "passaggio di forme", ovvero mediante trasformazioni e rielaborazioni del significato lungo il percorso comunicativo, le quali successivamente essendo inscritte, possono (e dovrebbero) essere decodificate. Nel mondo videoludico ci sono pratiche come il *roleplay* o la riappropriazione rituale ed estetica dei luoghi virtuali che eccedono la funzione economica del mezzo, costruendo e nutrendo un'eccedenza di senso.

Nel 2021 in pieno lockdown da Covid–19 Sam Crane e Mark Oosterveen due giocatori e attori teatrali britannici hanno organizzato una riproposizione dell'*Amleto* di Shakespeare all'interno del mondo di Los Santos di Grand Theft Auto Online, la componente multiplayer di Grand Theft Auto V documentato in *Grand Theft Hamlet* (2024), film diretto da Pinny Grylls e Sam Crane in cui si mescola cinematografia, performance e videogioco in uno spazio virtuale[2].

Riprendi Huizinga tramite Salen e Zimmerman come "tecnologia della trascendenza". La letteratura recente ne ha messo in luce la porosità rispetto alla vita quotidiana. Come risponde la tua tesi a queste critiche? Il reincanto richiede una separazione netta tra ordinario e ludico oppure può emergere proprio nelle zone ibride di scambio tra gioco e pratiche quotidiane? Puoi citare un caso in cui elementi extra–diegetici (per es. streaming, mercato secondario, modding) intensificano oppure attenuano l'effetto di reincanto?

Huizinga è stato un punto di riferimento quasi imprescindibile sia in positivo che in negativo per i *game studies* attraverso la nozione di cerchio magico che è effettivamente stata criticata perché renderebbe la separazione gioco–mondo esterno troppo rigida. Mia Consalvo in *Cheating: Gaining Advantage in Videogames* (2007) analizza le dinamiche di *cheating* e dell'utilizzo di elementi paratestuali da parte dei giocatori nel cui ambito il concetto di magic circle è non solo limitante ma anche fuorviante. I giocatori portano dentro al "campo" elementi esterni derivanti da guide, *gameplay* o *walkthrough* di altri/e oppure utilizzano trucchi

(2) Esperienze simili sono state realizzate anche all'interno d*i Fallout 76* dalle Wasteland Theatre Company che ha messo in scena *Sogno di una notte di mezza estate* dentro nel 2022, v. https://www.youtube.com/watch?v=BWgkiAdtoLo, ultimo accesso 20 febbraio 2026.

scoperti online e questi non sono aspetti esterni bensì parte dell'esperienza stessa andando a costituire un capitale ludico che si costituisce sia dentro che fuori dall'ipotetico cerchio motivo per cui la separazione non è mai data una volta per tutte ma costantemente negoziata. Inoltre, in *There is No Magic Circle* (2009) si sostiene che il concetto huizinghiano renderebbe anche invisibili una serie di dinamiche economiche, politiche, ideologiche, rappresentative con cui il videogioco si interconnette ed all'interno delle quali è situato. La scelta di trattare il reincanto legandolo alla tecnologia della trascendenza avrebbe dovuto servire, nelle intenzioni iniziali a provare ad allargare lo sguardo rispetto al vecchio cerchio magico e cercare una connessione con testi quali *Techgnosis* (Erik Davis 1998) che ha esplorato come la tecnologia sia sempre stata intrecciata con impulsi spirituali, mistici e trascendenti, dalle antiche pratiche esoteriche fino alla cultura digitale contemporanea. In questo senso i videogiochi sono esempi perfetti perché permettono di interpretare un ruolo e abitare un avatar, permettono di trascendere tempo, spazio e regole fisiche in più richiedono conoscenze particolari o in alcuni casi segrete (come gli *easter eggs* in *Portal* e *Portal 2*).

Per quanto concerne gli effetti di intensificazione o riduzione provenienti da elementi extra–diegetici ritengo che lo streaming non solamente possa costituire una modalità di costruzione di comunità ma anche la possibilità di lavorare per la rielaborazione narrativa e ruolistica in modo da costruire un senso ulteriore di reincanto.

Il caso di Sabaku No Maiku[3] è paradigmatico perché è riuscito a creare una community in cui l'esegesi della lore, delle trame dei giochi e dei significati nascosti è collaborativa, quasi come se fosse un gruppo di studio gnostico, in cui gli utenti possono interagire con lo streamer e tra di loro a creare un'esperienza ritualizzata; inoltre ha pensato e realizzato delle serie che mitologizzano il videogioco ricreando narrazioni o aggiungendovi strati di significato.

Gli esempi citati (da Journey a RDR2 e Dark Souls) coprono estetiche e meccaniche diverse. Quali criteri hanno guidato la selezione e in che senso

(3) Sabaku No Maiku (Michele Poggi) è un content creator italiano specializzato in analisi approfondite della lore e delle meccaniche narrative dei Souls o altri giochi come quelli del Team Ico, attivo su YouTube e Twitch con una community dedicata all'interpretazione collettiva dei videogiochi. https://www.youtube.com/@SabakuNoMaiku; https://www.twitch.tv/sabaku_no_sutoriimaa?lang=it.

i casi sono rappresentativi del fenomeno studiato? Come distingui tra immersioni "reincantanti" e forme che, al contrario, rispecchiano razionalizzazione e quantificazione (grind, ottimizzazione statistica, min–maxing) tipiche della modernità disincantata? Puoi esplicitare due criteri di inclusione ed uno di esclusione?

La scelta di dedicare il primo contributo ad esempi tra loro molto diversi risponde all'esigenza di testare l'ipotesi e tastare il terreno con una varietà il più possibile rappresentativa sebbene fosse possibile scegliere tipologie o generi di giochi diversi o concentrare lo sguardo su tecnologie come il VR.

Più nello specifico *Journey* è un indie game del 2012 sviluppato da thatgamecompany ed è stato ampiamente considerato un'esperienza estetica straordinaria sia dal punto di vista visivo che sonoro[4] ed è stato scelto proprio in quanto gioco centrato sulla costruzione estetica contemplativa. *Red Dead Redemption 2* di Rockstar Games (2018), la stessa casa di produzione dei *GTA*, è spesso considerato uno dei giochi con esperienza immersiva nell'ambiente migliore in assoluto (Calrissian 2023) anche per il modo in cui il mondo del gioco reagisce e cambia in risposta allo scorrere del tempo e agli input del giocatore oltre ad essere un AAA per cui caratterizzato da una dinamica economica e produttiva molto specifica ed è stato selezionato per la ricchezza di dettaglio e per le scelte di *environmental design*. Infine, FromSoftware ha dato inizio ad un genere o sottogenere specifico, il soulslike, che sta avendo un'enorme influenza sul mercato videoludico e mescola gli aspetti narrativi e artistico–formali a quelli di gameplay particolarmente sfidanti per il giocatore. *Demon's Souls* il gioco che ha inaugurato le meccaniche fondamentali del soulslike, mentre *Dark Souls* (2011) le ha consolidate, rese molto più note e ha dato il proprio nome alla categoria.

Il *min–maxing* e il *grinding* sebbene siano elementi certamente di matematizzazione dell'esperienza sono considerabili a loro volta immersive rispetto alla categorizzazione costruita da Sarah L. Bowman in sei diverse tipologie. Una di queste è definita esattamente *into activity*

(4) Sebbene talvolta a discapito della profondità di gameplay, v. Matt Miller, *Journey Review Beauty Trumps Complexity*, "GameInformer", 21/07/2015, https://gameinformer.com/games/journey/b/ps3/archive/2015/07/21/journey-review-beauty-trumps-complexity.aspx, ultimo accesso 31 agosto 2026.

ovvero nell'atto di seguire i vari passaggi di una missione o di svolgere delle task. Per citare un esempio paradigmatico il gioco *Nioh* sviluppato dal Team Ninja (2017) nel quale il personaggio ha alcune caratteristiche base a cui vanno sommate quelle legate allo spirito guardiano e quelle specifiche per le armi o per i loro potenziamenti (talvolta davvero minimi). Questo tipo di immersione per Bowman si qualifica come una sorta di flusso o senso di assorbimento anche nello svolgere azioni ripetitive o "banali". Queste descrizioni risultano particolarmente pertinenti per quei giochi che richiedono qualche forma di azione fisica ripetitiva, come sconfiggere nemici premendo ripetutamente i pulsanti in *World of Warcraft* oppure combattere con spade di gommapiuma sovradimensionate e non realistiche (boffer) in un larp. Anche la fabbricazione di oggetti all'interno di un larp o il cosiddetto *grinding* per ottenere un bottino in un gioco online possono rientrare in questa categoria. Nonostante sia comprensibile ritenere che il lavoro di fino sui parametri di gioco o il fatto di svolgere azioni ripetitive si possano considerare tipici della modernità disincantata è altrettanto vero che il concetto di *grinding* può far parte del game design e delle scelte di *roleplay* di un giocatore. L'utente *ned_poreyra* nel *subreddit r/gamedesign* pone una domanda riguardo al fatto che il grind sia "fake gameplay" e "should never exist in any game"(5), nelle risposte vengono fatti notare due aspetti primari, il primo è che il gioco è costituito da qualcosa di diverso dalla somma degli aspetti che lo compongono presi singolarmente.

La seconda considerazione invece lo contempla come possibilità didattico–esperienziale di gameplay in quanto consentirebbe ai giocatori di sperimentare pattern di mosse o *moveset* delle armi prima di affrontare un livello successivo o dei nuovi nemici.

Lo stesso discorso può essere portato avanti per il *min–maxing* come avviene nel caso dei giochi di ruolo cartacei come *D&D* in cui un partecipante potrebbe decidere di puntare tutto su una statistica come l'intelligenza perché intende costruire il suo personaggio come uno stregone che ha dedicato tutta la vita a studiare la magia dando così ancora più coerenza interna al *roleplay*(6).

(5) https://www.reddit.com/r/gamedesign/comments/gonfdp/grind_is_fake_gameplay_and_should_never_exist_in/?show=original, ultimo accesso, 13 febbraio 2026.

(6) Nick Gatlin, *The virtues of min-maxing*, "PSU Vanguard", 9 febbraio 2021, https://psuvanguard.com/the-virtues-of-min-maxing/, ultimo accesso, 13 febbraio 2026.

Adotti il modello a cerchi concentrici (Gilhus, Mikaelsson) per una spiritualità post–secolare nei media. Cosa rende specificamente videoludica l'esperienza di reincanto che descrivi? In che modo interattività procedurale, fallibilità e agency del giocatore modificano qualitativamente dinamiche che in altri media sono prevalentemente contemplative? Sei in grado di indicare un "meccanismo chiave" (fail state, feedback loop, gating temporale o altri) che non avrebbe equivalenti funzionali in cinema o letteratura?

Rispetto al modello dei cerchi concentrici (in Feldt 2016) che è utile per spiegare le modalità tramite cui si dispiega la trascendenza nei media, ovvero in quell'orlo esterno del tempo libero va specificato, seguendo Laura Feldt (2016), che il sentimento religioso può essere inscritto nella pop culture e risultare quindi "titillating" ovvero accattivante (sia tematicamente che esteticamente) senza perdere in profondità o ricchezza e — in definitiva — importanza, anche rispetto a mutate condizioni socioeconomiche della nostra epoca.

È vero che spostare l'accento sul videogioco in maniera acritica traslando direttamente ciò che era stato pensato per cinema o letteratura senza considerare le specificità del medium non può essere sufficiente e va specificato che la differenza fondamentale risiede nella proceduralità. Ian Bogost ha studiato la retorica dei videogiochi partendo da come i media studies si siano occupati dell'arte di utilizzare la rappresentazione di immagini e suoni a livello persuasivo:

> Following these traditions, this book suggests that videogames open a new domain for persuasion, thanks to their core representational mode, procedurality. I call this new form procedural rhetoric, the art of persuasion through rule–based representations and interactions rather than the spoken word, writing, images, or moving pictures. (2007, p. IX)

Secondo lo studioso mentre la fotografia digitale o i software di scrittura usano computer per creare oggetti che poi hanno un valore artistico essi non si basano sul computer in sé per portare significato, cioè lo acquisiscono al di fuori del mezzo in quanto forme artistiche i videogiochi sono artefatti computazionali che hanno un valore culturale

intrinseco in quanto tali. Essi possono avere fini istituzionali ma soprattutto: "can also disrupt and change fundamental attitudes and beliefs about the world, leading to potentially significant long–term social change" (p. IX) e questo non è affatto legato solamente al contenuto o all'argomento dei giochi ma alla retorica procedurale e in questo senso, sia i prodotti di nicchia o indie o i giochi concepiti in quanto opere d'arte, sia quelli pensati per un grande pubblico generalista hanno le stesse possibilità espressive. La retorica procedurale consiste nel persuadere non attraverso parole o immagini, ma attraverso regole e processi eseguibili. Nei sistemi digitali, e in particolare nei videogiochi, l'argomentazione non è soltanto dichiarata: è incorporata nel modo in cui il sistema funziona e il giocatore ne fa esperienza operando dentro determinate regole. Utilizzando questo approccio possiamo affermare che tramite l'interattività l'utente attraversa e vive un mondo, non vi assiste solamente; il fallimento viene effettivamente esperito perché con il sistema morte–rinascita si porta in scena una dinamica rituale che avviene e non è solo osservata (come sul palco o davanti ad uno schermo); l'agency del giocatore non è assoluta, come non lo sarebbe generalmente neanche in un gioco analogico o da tavolo perché abbiamo delle regole ed un perimetro (la programmazione) quindi è una libertà strutturata.

Tra i meccanismi chiave citati nella domanda il *fail state* con ripetizione è certamente interessante perché porta in primo piano da un lato la fine dell'ordine del mondo, dall'altro la sua artificialità (non poter proseguire a causa del fatto che il codice stabilisce così) e infine la trasformazione a seguito di ripetizione. Nei Souls[7] la morte del giocatore ben rappresentata dall'iconica scritta "YOU DIED" dà origine ad un nuovo mondo che non solo accoglie il giocatore nuovamente ma cambia a seguito della scomparsa e riapparizione di quest'ultimo che ritorna, a sua volta, cambiato. È come se avvenisse un ciclo ascetico di morte e rinascita tanto che non è un caso se, in *Dark Souls II* esiste un oggetto, il falò ascetico, che permette, se bruciato, di ritornare nel mondo[8] al

(7) "Soulsborne" è un termine usato per descrivere tutti i giochi di FromSoftware a partire da Demon's Souls fino all'uscita di Sekiro (2019).

(8) "This effectively makes the area affected by the bonfire go into a higher ng cycle (so bonfire intensity 1 is base ng, intensity 2 is ng+, intensity 3 is ng++, etc.)." in *Bonfire Ascetic. Dark Souls 2 Wiki*, ultimo accesso 31 agosto 2026.

New Game Plus superiore rispetto a quello giocato[9]. Il fail state, quindi, si integra con il *feedback loop* perché costringe il giocatore a continui tentativi per poter apprendere con il trial and error quali siano le strategie o le mosse migliori in ogni singola situazione, una tale dinamica non è replicabile al cinema o in letteratura, forme espressive che possono sì rappresentare la caduta e la rinascita ma non farla esperire al giocatore (con le varie conseguenze del caso). È proprio questa struttura a rendere il videogioco un luogo privilegiato di reincanto e, simultaneamente, di possibile cattura ideologica. Perché l'esperienza di senso emerge dall'interazione con regole invisibili. E ciò che è invisibile ma operativo è sempre politicamente interessante. Questo è ciò che rende specificamente videoludico il reincanto non è l'estetica, da sola, ma la relazione tra soggetto e sistema regolato. Non visione, ma esecuzione. Non solo simbolo, ma procedura.

Il tuo framework mette in relazione Weber (disincanto), prospettive post–secolari e tecnologia come vettore di trascendenza. Per rafforzarne la tenuta analitica, sarebbe utile precisare con maggiore nettezza i criteri operativi che distinguono: a) assorbimento estetico o attenzionale; b) risonanza simbolica; c) sentimento "spirituale" in senso proprio. In questa prospettiva, quali criteri di falsificabilità adotteresti per evitare che ogni forma intensa di coinvolgimento venga assunta automaticamente come prova di reincanto? E quali contro–indicatori ritieni rilevanti per mettere alla prova il modello (per esempio frustrazione, compulsione, stereotipi narrativi o meccanici)?

Su questo piano, la questione metodologica diventa decisiva. Nei casi di Journey, Dark Souls e Red Dead Redemption 2, quali evidenze extra–testuali sostengono le tue inferenze principali? In che modo tradurresti le tassonomie di Ermi–Mäyrä, Bowman e Calleja in indicatori osservabili, per esempio attraverso corpus di Let's Play, forum, trascrizioni di stream, diari di gioco o, se disponibili, dati di telemetria, e quale forma di triangolazione

(9) New Game Plus (NG+) è una modalità post–completamento in cui il giocatore riavvia la campagna conservando statistiche, equipaggiamento e progressione del personaggio. Nei Soulsborne, gli HP e i danni dei nemici vengono moltiplicati per coefficienti crescenti ad ogni ciclo, mentre le anime ottenute aumentano proporzionalmente. Il sistema supporta cicli multipli iterativi (NG+7 è tipicamente il cap per i moltiplicatori di difficoltà).

immagini tra analisi testuale, etnografia digitale e misure di engagement? In un eventuale sviluppo della ricerca, potrebbe essere utile anche esplicitare una soglia minima di osservazione (numero di clip o minuti analizzati, thread/post, interviste) e un criterio di saturazione, così da rendere l'operazionalizzazione più trasparente.

Un ulteriore punto, che può aprire una linea di ricerca molto interessante, riguarda i casi in cui il reincanto non si produce, o si interrompe. Il saggio si concentra soprattutto su esperienze orientate alla meraviglia e alla riflessione; sarebbe però utile chiedersi quali condizioni ne ostacolino l'emergere (per esempio frizione meccanica, loop compulsivi, dissonanze etiche). In questa direzione, pratiche "contro–immersive" come speedrun *estremo,* glitch art *o* modding *destabilizzante potrebbero offrire un banco di prova prezioso, perché articolano rapporti diversi con il sacro, il senso o la ritualità del gioco. Sarebbe molto interessante, a questo proposito, un esempio specifico di "fallimento produttivo" e una riflessione su come integrarlo nel quadro teorico complessivo.*

I tre quesiti sopra sono centrali e possono essere accorpati perché riguardano sia le definizioni operative, e quindi, in un certo qual modo il campo della ricerca, sia le metodologie impiegabili, sia eventuali controindicazioni prevedibili.

L'assorbimento estetico–attenzionale è concepibile in termini senso–motori quindi sia per le risorse mobilitate dal corpo in termini di energia sia per i processi cognitivi incarnati (non necessariamente consci) e non obbligatoriamente rivolti a comprendere una relazione senso–significato (cioè comprensione semantica del gioco e dei suoi aspetti). La risonanza simbolica è il coinvolgimento simbolico (semantico), l'interpretazione, la decodifica delle unità culturali del gioco, una parte di attività cognitiva ma di ordine superiore e che è misurabile solo indirettamente attraverso il racconto dell'esperienza a posteriori e che attiva esperienza attiva, repertori mitici, morali e cosmologici.

Il sentimento spirituale, infine, è collocabile su un piano ancora diverso soprattutto perché il concetto stesso è opinabile ovvero deve di volta in volta adattarsi al contesto culturale in cui viene svolta la ricerca e al posizionamento dello studioso, dal momento che non esiste un significato univoco di spiritualità.

Per poter misurare l'esperienza nei termini di magificazione o reincanto sarebbe fondamentale ancorare tale esperienza ad alcuni fattori (anche vari e mutevoli) che la distinguano da altre esperienze anche simili che non possano essere definite in questi termini (ordinario/extraordinario).

Un alto assorbimento estetico–attenzionale non comporta, necessariamente, un alto grado di risonanza simbolica o sentimento spirituale (rapporto contingente). Può accadere di essere molto coinvolti da un punto di vista senso–motorio, ma non percepire alcun significato simbolico (semantico) relativo al gioco e l'assorbimento estetico–attenzionale può aumentare o diminuire a seconda del grado di risonanza simbolica o sentimento spirituale cioè se si nota un elemento conosciuto il grado di coinvolgimento potrebbe fortemente aumentare. L'elemento spirituale inoltre essendo esperienziale e difficilmente oggettivo è spesso riconosciuto e raccontato ex post per cui i piani (attenzionale, meccanico ed estetico nel senso di visivo–acustico) si mescolano.

Dalle considerazioni fatte fino a questo punto si può evincere che il coinvolgimento emotivo, per quanto forte, (ad esempio lo stato di flow descritto da Csíkszentmihályi) non possa essere sufficiente, dovrebbe cioè verificarsi eccedenza rispetto all'ordinario, un senso di ristrutturazione temporanea del senso e una stabilizzazione post–esperienziale (anche minima) in termini trasformativi.

Per quanto riguarda la falsificabilità alcuni criteri sono fondamentali per evitare un'inflazione semantica del concetto di reincanto:

C'è dissociazione tra intensità e trascendenza per cui il reincanto implica un'eccedenza di senso rispetto alla mera attivazione: deve generare una ristrutturazione, anche minima, della posizione soggettiva o del regime di significazione.

Se la medesima configurazione attentiva o performativa può essere ottenuta tramite un compito puramente tecnico, privo di risonanza simbolica, l'esperienza non rientra nel campo del reincanto. Quest'ultimo richiede una componente semantica di ordine culturale non riducibile alla dinamica funzionale del compito.

La reversibilità immediata che è collegata al punto uno, ovvero se la ristrutturazione del senso o dell'ordine valoriale o dei riferimenti culturali svanisce immediatamente non si può distinguere dal campo dell'attenzione temporanea.

I contro–indicatori allo stesso tempo sarebbero una costellazione di elementi, tra cui sicuramente il disincanto nel senso di tecnologia nuda, attenzione all'ottimizzazione, ai task da compiere e ai calcoli. Poi la frizione meccanica come meccanismo di rottura e qui si intende una UI ostile, tutorial intrusivi o il *grinding* come atto "produttivo" ripetitivo, come *farming* di risorse. In terzo luogo, un anti–reincanto di tipo dopaminico ossia loop compulsivo senza significato con checklist di azioni da compiere e timing preciso da rispettare, infine c'è da considerare l'aspetto del post–finale. Questo momento è un elemento liminale ovvero che segna il confine con un nuovo stato ma può essere sia elemento di reincanto che di disincanto a seconda che il momento venga vissuto come compiutezza melanconica o come svuotamento. Nel primo caso la relazione con il mondo è stata intensa e ne resta un'eco risuonante mentre nel secondo caso finiti gli stimoli non rimane più nulla. Legato alla fine del gioco (solitamente della storyline principale) è anche il concetto di platinare[10] nel qual caso osserviamo un rito di relazione col mondo (esploro, capisco, celebro), per cui può verificarsi un *compimento* del reincanto. Se diventa solo estrazione di performance (efficienza, guide, *speedrun* della checklist), vira al disincanto: il mondo si riduce a matrice di obiettivi.

Dal punto di vista delle possibilità di testare questi criteri teorici dal punto di vista empirico si potrebbe procedere in questa forma:

A. Assorbimento attentivo (attenzione/flow)

Questa dimensione riguarda il coinvolgimento cognitivo–percettivo. Può essere misurata attraverso strumenti validati quali la *Flow Short Scale* (Rheinberg, Vollmeyer, e Engeser 2016) o i moduli di immersion/flow del *Game Experience Questionnaire* (Law *et al.*, 2018). Indicatori specifici includono la distorsione soggettiva del tempo, la riduzione della consapevolezza periferica e l'elevata concentrazione sul compito. A livello comportamentale possono essere considerati il tempo di gioco continuo, la riduzione delle pause e la diminuzione del multitasking.

B. Risonanza simbolica (attribuzione di senso)

(10) "Platinare" significa concludere un gioco al 100%, sbloccando tutti i trofei o gli obiettivi disponibili. Sebbene nato in ecosistema PlayStation indica per estensione ottenere tutti gli achievement.

Questa dimensione concerne l'attivazione di significati, valori e repertori simbolici eccedenti la mera funzionalità del sistema. Potrebbe essere rilevata tramite dei riferimenti standardizzati relativi a "significato personale", "connessione con valori, miti o simboli" e "interpretazione morale dell'esperienza". Essi potrebbero essere valutati mediante dei questionari o diari post–esperienza.

C. Sentimento spirituale

Questo è l'elemento più complesso da testare perché si è detto che l'esperienza dovrebbe portare ad una ristrutturazione del senso anche momentanea che potrebbe essere collegata a concetti come "sacro", "trascendenza", "spiritualità" o "awe" (meraviglia) per cui si ritiene sia necessario prevedere un follow–up dopo un certo numero di giorni o più di una sessione a seguire il termine del gioco per comprenderne gli effetti a medio o lungo termine anche e soprattutto nelle interazioni all'interno dei gruppi sociali (come i pari sui forum online e i subreddit o delle community di Twitch).

Questi tre punti potrebbero essere l'ossatura di partenza per andare successivamente a quantificare il numero minimo di interazioni online analizzate (quindi la quantità effettiva di netnography richiesta) e anche quello di interviste vis–a–vis e di minuti di clip o video–analisi/gameplay e *walkthrough* che faranno parte dell'analisi testuale.

I giochi scelti prevedevano come specificato in apertura una fenomenologia parziale per poter presentare il tema dell'immersività in un insieme di giochi quanto più ampio possibile, tuttavia, la scelta per uno sviluppo del tema ricadrebbe su una tipologia o un sottogenere che negli ultimi anni ha suscitato crescente interesse da parte di critica e pubblico in questi anni ovvero i *Soulsborne*[11]. Non come esempi rappresentativi dell'intero medium videoludico, bensì come casi paradigmatici ad alta intensità strutturale. Essi, infatti, concentrano in modo particolarmente evidente tre dispositivi rilevanti per l'ipotesi del reincanto: la centralità del *fail state*, l'opacità simbolica e l'integrazione tra dimensione narrativa e struttura procedurale. Tale concentrazione

(11) Il termine *soulslike* indica un gioco che riprende meccaniche e modalità di storytelling dei *Soulsborne.*

rende questi giochi un laboratorio analitico utile per testare la tenuta del concetto di reincanto in condizioni peculiari, senza però implicare una generalizzazione automatica al medium nel suo complesso (ammesso e non concesso che una cornice complessiva valida per ogni situazione sia definibile). La morte reiterata, l'apprendimento iterativo, l'opacità narrativa e la ciclicità temporale, consentono di verificare se e come il reincanto possa emergere in forma proceduralmente strutturata; al tempo stesso, questi giochi presentano un allineamento particolarmente stretto tra dimensione simbolica e architettura regolativa, poiché temi come perdita, solitudine, rovina e perseveranza non restano confinati alla narrazione ma sono incorporati nelle meccaniche stesse, permettendo di osservare in modo analiticamente controllabile quando il simbolico risulti effettivamente integrato nel sistema e quando, invece, la struttura ludica venga percepita come pura macchina/tecnica. È opportuno poi specificare che la dimensione dell'analisi del contenuto del videogame in quanto testo è importante perché i mondi fantasy sono ecosistemi particolarmente validi per l'emersione di dinamiche di meraviglia o di forme di rapporti con la trascendenza, e in misura maggiore i fantasy GDR perché permettono livelli di personalizzazione del personaggio e di scelta che contribuiscono in maniera cruciale alla sfera morale sviluppabile con il gioco, tuttavia affermare che i giochi siano motori reincantatori per la presenza di draghi, dèi o mostri post–apocalittici sarebbe una semplificazione ma è certamente un campo simbolico attivato proceduralmente.

Per quanto concerne la creazione di community online (il grande mondo del fandom in senso lato) si è potuto constatare che diversi streamer e youtuber hanno costruito dei percorsi di co–creazione narrativa della lore dei *Soulsborne e Soulslike* con i loro utenti, in Italia è il caso di Sabaku no Maiku (da solo e in cooperazione con Cydonia[12]) mentre a livello internazionale si distingue VaatiVidya; questo aspetto è particolarmente importante perché sposta l'asse dell'ideazione dei contenuti dal solo sviluppatore verso gli utenti e la loro interpretazione per quanto il dialogo con le case produttrici sia certamente un tassello da considerare in un'ottica più ampia.

Infine, riguardo la questione del fallimento produttivo esso può

(12) Esperto e critico anche del mondo Pokémon.

essere interpretato secondo due direttrici: la prima è quella a livello di quest del singolo giocatore, la seconda è quella dell'ambito produttivo e di sviluppo di un gioco.

Partendo dal primo caso per il punto A di cui sopra si parla di micro–interruzioni che non solo non rompono il flow ma sono dei ri–agganci al gioco con nuove consapevolezze; per il punto B implica un cambio di sguardo narrativizzato (questo può avvenire anche a seguito di contenuti filmati come *cutscene*); per il punto C produce un "ri–orientamento" che resta oltre la sessione: meno onnipotenza, più ascolto del sistema, o persino una forma di rispetto per l'alterità del mondo del gioco.

Se invece il fallimento produttivo riguarda l'intero videogioco, legandosi anche al concetto di *modding* estremo a cui si fa riferimento nella domanda ci sono stati casi in cui l'uscita del gioco con molti bug o glitch ha determinato poi una forte attività di *modding* da parte degli utenti con la creazione di una sorta di memesfera e di un nuovo universo di video e contenuti su piattaforme (folklore digitale), insomma fallimento tecnico che diventa estetica o pratica. Si può infine verificare un fallimento di design che produce lettura critica ossia, può "sbagliare" nel bilanciamento, nella progressione, nel tono o nel messaggio. Ma proprio quel corto circuito può far emergere con più forza le sue ideologie: che cosa premia, che cosa punisce, quali soggetti rende possibili.

Più che chiudere la discussione, queste domande intendono fissare alcuni punti che appaiono decisivi per il proseguimento della ricerca. Il primo riguarda la tenuta concettuale del "reincanto" come categoria analitica: il tema è fertile, ma richiede confini più netti, soprattutto nel rapporto con immersione/immersività, simbolizzazione e spiritualità. Il secondo riguarda il metodo: la forza della proposta dipenderà dalla capacità di tradurre il quadro teorico in criteri osservabili, comparabili e discutibili intersoggettivamente. Il terzo riguarda il *corpus*: la varietà dei casi è utile in fase esplorativa, ma uno sviluppo successivo potrà trarre vantaggio da un campo più delimitato e da una strategia di campionamento esplicita.

In questa prospettiva, una traiettoria particolarmente promettente sembra essere quella che mette in relazione proceduralità, fallimento e produzione di senso, soprattutto in generi o sottogeneri ad alta

intensità strutturale, dove il rapporto tra regole, opacità simbolica e ripetizione è più facilmente isolabile e analizzabile. Allo stesso tempo, sarebbe utile estendere l'analisi alle pratiche paratestuali e comunitarie (*streaming, lore–making* collettivo, *modding*, archivi di clip), per verificare in che misura il reincanto sia una proprietà del testo videoludico oppure un effetto co–prodotto da piattaforme, comunità e rituali interpretativi.

La discussione resta dunque aperta in modo produttivo. Se il saggio ha il merito di porre una questione teorica forte, il passo successivo, e forse il più interessante, sarà mostrare con maggiore precisione *dove, quando* e *attraverso* quali condizioni il reincanto videoludico si produce, si interrompe o si trasforma (Matteo Bittanti).

Riferimenti bibliografici

Bogost I. (2007) *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames*, MIT Press, Cambridge, MA.

Boltanski L. e È. Chiapello (2014) *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano.

Bowman S.L. (2018) "Immersion and Shared Imagination in Role Playing Games", in J.P. Zagal e S. Deterding (a cura di), *Role–Playing Game Studies: Transmedia Foundations*, Routledge, New York, NY, 137–151.

Calleja G. (2011) *In Game: From Immersion to Incorporation*, MIT Press, Cambridge, MA.

Calrissian B. (2023) *Red Dead Redemption 2 review: The most immersive game to ever exist*, TheNameBrand, https://www.thenamebrand.co/red-dead-redemption-2-review-the-most-immersive-gameto-ever-exist-38a5e2387ca3

Calrissian, B. (2023, December 18). Red Dead Redemption 2 review: The most immersive game to ever exist. TheNameBrand. https://www.thenamebrand.co/p/red-dead-redemption-2-review-the-most-immersive-game-to-ever-exist-38a5e2387ca3

Consalvo M. (2007) *Cheating: Gaining Advantage in Videogames*, MIT Press, Cambridge, MA.

—— (2009) *There Is No Magic Circle*, "Games and Culture", 1: 24–44.

Csikszentmihalyi M. (2008) *Flow: The Psychology of Optimal Experience*,

ebook ed., HarperCollins, New York, NY.

Davis E. (1998) *Techgnosis: Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information*, Harmony Books, New York, NY.

Ermi L. e F. Mäyrä (2005) "Fundamental Components of the Gameplay Experience", in S. de Castell e J. Jenson (a cura di), *Changing Views: Worlds in Play. Selected Papers of DiGRA 2005*, Digital Games Research Association, Vancouver, 15–27.

Feldt L. (2016) *Contemporary Fantasy Fiction and Representations of Religion: Playing with Reality, Myth and Magic in His Dark Materials and Harry Potter*, "Religion", 46: 1–25.

Gatlin N. (2021) *The Virtues of Min-Maxing*, "PSU Vanguard", https://psuvanguard.com/the-virtues-of-min-maxing/, ultimo accesso 13 febbraio 2026.

Hall S. (2006) *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma.

Law E.L.-C., F. Bruhlmann, F. e E.D. Mekler (2018) *Systematic Review and Validation of the Game Experience Questionnaire (GEQ): Implications for Citation and Reporting Practice*, in "Proceedings of the 2018 Annual Symposium on Computer-Human Interaction in Play" (pp. 257–270). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/3242671.3242683.

Mosco V. (2004) *The Digital Sublime: Myth, Power, and Cyberspace*, MIT Press, Cambridge, MA.

Ravanelli M. (2026) *Questi videogiochi sono pieni di cosmetici (e il ritorno di PES)*, in *Le parole dei videogiochi*, Zaves, https://zaves.substack.com/p/questi-videogiochi-sono-pieni-di, ultimo accesso, 03 marzo 2026.

Rheinberg, F., Vollmeyer, R., & Engeser, S. (2003). *Flow Short Scale* [Database record]. APA PsycTests. https://doi.org/10.1037/t47787-000, ultimo accesso 31 agosto 2026.

Salen K. e E. Zimmerman (2003) *Rules of Play: Game Design Fundamentals*, The MIT Press, Cambridge, MA.

Schöber T. e G. Stadtmann (2020) *Fortnite: The Business Model Pattern Behind the Scene*, Discussion Paper no. 415. Frankfurt (Oder), European University Viadrina.

Williams R. (1983) *Materialismo e cultura*, Tullio Pironti Editore, Napoli.

Zhang, T.Y. (2022, May 9) *Microtransaction is the future of MMORPGs.*

Telling Stories with Data, https://tellingstorieswithdata.com/inputs/pdfs/final-paper-2022-tian-yi-zhang.pdf (ultimo accesso 31 agosto 2026).

Ludografia

Portal (2007) *Valve*
Demon's Souls (2009) *FromSoftware*
Dark Souls (2011) *FromSoftware*
Portal 2 (2011) *Valve*
Journey (2012) *Thatgamecompany*
Grand Theft Auto V (2013) *Rockstar Games*
Dark Souls II (2014) *FromSoftware*
Nioh (2017) *Team Ninja*
Red Dead Redemption 2 (2018) *Rockstar Games*
Sekiro: Shadows Die Twice (2019) *FromSoftware*

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909020
pp. 295-330 (novembre 2026)

FROM *PREDESTINATION* TO *COSMISM*
THE CONSTRUCTION OF A CLOSED FUTURE IN RUSSIAN POLITICAL IDEOLOGY

Giustina Benedetta Baron

Abstract: Lorusso (2020) and Galofaro (2021) demonstrate how posterity within a text can be constructed both as a simulacrum and as an active agent. Building on this insight, this article examines how this dynamic unfolds through the prism of Russian *Cosmism*, highlighting its implications for contemporary Russian political ideology. This theoretical framework reveals the tradition as an active matrix capable of binding together the axis of past, present, and future, while simultaneously illuminating Russia's strategic posture toward global technological progress. Within this perspective, *Cosmism* is deconstructed not merely as the projection of a community-to-come, but as a medium of posterity that not only anticipates a future community but also selects and articulates a range of alternative trajectories (Leone 2012) through which Russian political ideology seeks to secure historical continuity against the enduring horizon of "civilizational confrontation" with the West.

In un saggio sul rapporto tra memoria e posterità, Anna Maria Lorusso (2020) definisce la posterità all'interno del testo come un simulacro e un soggetto attivo. Nel presente contributo ci occuperemo di un caso speciale di tale costruzione, integrandolo con gli studi di Francesco Galofaro (2021) e Massimo Leone (2012): quello del Cosmismo russo. L'impostazione teorica consente di considerare tale tradizione come una matrice attiva capace di saldare l'asse tra passato, presente e futuro, illuminando al contempo la postura strategica della Russia nei confronti del progresso tecnologico globale. In questa cornice, il Cosmismo viene decostruito non soltanto quale proiezione di una comunità a venire, ma in qualità di vero e proprio medium della posterità a cui l'ideologia politica si affida per legittimare una "genealogia russa della modernità" nel solco del persistente confronto con l'Occidente.

Keywords: Russian Cosmism, Future, Immortality, Russia

Parole chiave: Cosmismo russo, Futuro, Immortalità, Russia

I would like to express my sincere gratitude to Professor Viktor Khroul for his invaluable insights and guidance on Russian political ideology, which have greatly contributed to strengthening the arguments of this study, and to Professor Paolo Costa for sharing his profound expertise in political philosophy and its contemporary discussions.

1. Introduction

This article examines the persistence and transformation of messianic and eschatological structures within Russian intellectual and political thought, with particular attention to the semiotic construction of the *future*. From a semiotic perspective, several dimensions within the category of "posterity" prove particularly compelling. First, if we understand posterity as an objective, a horizon to be reached in order to grant continuity to a memory, a component of manipulation immediately becomes evident. Leaving behind a certain image of oneself means producing a strategically oriented self-representation: it involves selecting, silencing, and conversely magnifying specific aspects. Yet, this dynamic cannot unfold in a vacuum; it strictly requires an active agent that mediates the "passage of the baton of memory". Posterity is never a mechanical handover across time, but a delicate, deliberate act of transit. The subject aspiring to the future attempts to pass this legacy forward, but requires a willing receiver on the other side of time. Thus, the enduring transmission of memory demands an agent capable of actively taking up, interpreting, and sustaining it (cf. Lorusso 2020). As a point of departure, the article considers a corpus of *texts,* from the nineteenth century to the present, that articulate Russia's purported universal mission. The analysis of these texts reveals not only thematic continuities but also chain of homologies among values, whereby concepts such as *brotherhood, unity, inevitability, immortality* are systematically aligned at the level of content across different discursive manifestations. This theoretical outlook is inspired by Galofaro (2021). The article contends that this horizon is embedded within a broader *restorationist trend* (Drost and De Graaf 2022; Stoeckl 2022) and a narrative of *continuity* that redefines the temporal horizon through which the future is imagined in contemporary Russian political

discourse. This restorationist perspective is frequently expressed in antagonistic terms, particularly concerning the construction of a "threatening" West, embodying fragmentation, spurious universalism, and unchecked technological proliferation. This antagonism, already implicit in nineteenth–century thought, has been rearticulated within contemporary discourses in order to justify imperialistic claims and foster new discussions surrounding technological progress and, potentially, the ethics of life extension.

To operationalize this inquiry, the article unfolds in three stages. Initially, it offers cultural and historical remarks of seminal texts that underscore Russia's messianic role. Secondly, it investigates how this theme is reinterpreted within contemporary frameworks and how it informs a distinctive temporal outlook on the future, which may be characterized as "closed." Imagined simultaneously as the restoration of a sacred unity or as the inevitable unfolding of an eschatological clash of civilizations, the future is not constructed as open to political contingency, but as already determined as either *return* or *end*. This semantic configuration is rendered through a series of enunciative strategies that make the restoration of an original totality legitimized in metaphysical terms. In this context, the concept of *resurrection,* articulated through the prism of Russian Cosmism, emerges as a privileged one. It does not simply denote the indefinite extension of life, but *figurativizes* the restorationist goal itself: the preservation and completion of a world in which nothing is lost, replaced, or subjected to decay. Immortality thus translates the abstract idea of a perfectly unified *semiosphere* (Lotman 1984) into a temporal image of uninterrupted continuity, where the restored totality endures without rupture. Starting from these considerations, the third part analyses immortality as a political and juridical fiction, drawing on the tradition of sacred kingship, showing the specificities of the Russian context. It then focuses on the transformation of this model within Russian Cosmism, where eschatological themes are translated with scientific imagination, and cultural *memory* itself acquires an ontological status as an active agent in a future–oriented, redemptive project.

2. Messianism: then and *now*

2.1. *Selected text from XVIII century literature*

In the article entitled *On the metalanguage of a typological description of culture* (1975) Lotman interrogates the mechanisms through which a cultural system structurally negotiates its intrinsic spatial asymmetry and its engagement with extra-systemic reality. As Lotman (1975, p. 101) observes, "The very construction of a world order is invariably conceived on the basis of some spatial structure which organizes all its other levels," thereby establishing a homeomorphic relationship between metalinguistic structures and the object itself. In as much as cultures situated within the semiosphere are constituted through topological coordinates that become "that level of the content of a universal cultural model which acts as the plane of expression in relation to others" (*ibidem*), the system is necessitated to perpetually establish a direction to regulate its internal trajectories. Utilizing the apparatus of topology ("of that mathematical discipline which studies those properties of spaces that do not change with homeomorphic changes" Lotman *ibidem*, p. 100) these spatial models may be employed as a metalanguage for the investigation of cultural typology. As Lotman and Uspensky (1984) demonstrate in their foundational study of Russian culture, these dynamics unfold via distinct dual models that resist gradual, evolutionary synthesis, prioritizing instead radical structural inversions. This phenomenon engenders a fundamental problem: whether the spatial organization of the semiosphere pursues closure by inverting its center-periphery axis toward the interior, or whether it is oriented toward the translation of external elements into its internal space. Consequently, the vector oriented toward the exterior can redirect the spatial trajectory outward, thereby positioning Western modernity as the normative center. The antagonism between these dual trajectories is, therefore, not an external collision of disparate ideological doctrines, but rather an immanent structural tension embedded within the Russian semiosphere itself. Within the historical and typological configuration of Russian culture, this systemic problem unpacks into two distinct, competing vectors of orientation: the inward-directed vector characteristic of the Slavophile paradigm, which seeks absolute structural closure by

collapsing the periphery back into the interior, and the outward-directed vector constitutive of the Westernizer model, which installs external modernity as the primary axis of translation and normative orientation.

The origins of this debate are conventionally traced to the publication of the *First Philosophical Letter* by Petr Chaadaev in 1836. However, a more revealing entry point is provided by the reception of *Dead Souls* (1) (1842) by Nikolai Gogol, a work that became a focal site for competing interpretations of Russia's national character: the idea that Russia's very backwardness and degradation constitute the precondition for its future transformation. Drawing on Christian eschatological motifs, most notably the inversion whereby "the last shall be first", Gogol *translated* these themes within a national framework, imagining not individual salvation but the collective transfiguration of the nation. The famous image of the *troika* at the end of the first part of the novel *figurativizes*(2) this theme: Russia, despite its present corruption, is propelled toward a mysterious and divinely sanctioned destiny, surpassing all others ("nought can overtake") without fully revealing its destination:

> And you, Russia of mine — are not you also speeding like a troika which nought can overtake? […] And what does this awe–inspiring progress of yours foretell? What is the unknown force which lies within your mysterious steeds? Rus, whither are you speeding to? Answer me. No answer. (extract from Gogol [1842]1880, p. 227).

The extract allows for the identification of a fundamental semantic opposition between *knowability* and *unknowability*, which is mediated at the surface level through the figurative configuration of the troika. This figure operates as the realization of a deep semantic structure, in which the value of Russia's historical trajectory is constituted through its differential relation to knowability and unknowability.

---

(1) The term "dead souls" refers to serfs who were officially recorded as alive in census registers (revision lists) but had already died. In Tsarist Russia, taxation was based on the number of registered male serfs, and these figures were only periodically updated, meaning that the dead continued to "exist" administratively between revisions. This condition of bureaucratic abstraction produces a form of social atomization through over-administration, suggesting an ethical reflection on Russia's fallen state, where the Fall is marked by a dislocation from righteous conduct.

(2) On the concept of the figurative in Greimas see: Bertetti 2017.

From a Greimasian perspective, this opposition expands into a semiotic square structured around four positions: knowability, unknowability, non–knowability, and non–unknowability. The text explicitly occupies the axis between knowability and unknowability, staging a demand for meaning that is met only with "silence". At the discursive level, unknowability emerges through figures of opacity(3). No answer(4); unknown force(5); mysterious steeds(6) while knowability appears only as a projected demand ("whither are you speeding to?"), rather than as an achieved state. Within this configuration, the epistemological opposition between knowability and unknowability is restructured along a messianic temporality. Transparency (knowability) is no longer tied to immediate visibility or rational comprehension but deferred into eschatological horizon of restoration. Opacity (unknowability), by contrast, becomes the necessary condition of a sanctified movement: it is precisely because the trajectory cannot be fully seen or understood that it can sustain a messianic orientation. In this sense, the text systematically converts an epistemological problem into a *regime of visibility*: to know is to see through, while not to know is to encounter resistance to vision. The "unknown force" and "mysterious steeds" thus operate as figures of opacity that materialize the impossibility of full intelligibility. By contrast, the interrogative structure ("whither are you speeding to?") projects a horizon of transparency that is never realized.

In this context, a theological grammar emerges as a mediating structure that attempts to resolve the tension by reinscribing opacity within a teleological horizon: the absence of meaning in the present is justified by the promise of a future revelation. In this sense, faith occupies a paradoxical position within the semiotic square: it both presupposes

(3) This silence is not tied to secular deception or political secrecy, but rather to a foundational opacity: Russia's destiny does not offer itself to the transparency of logico-deductive reason but presents itself as a mystery to be continuously deciphered. Consequently, the collective subject, whether understood as the state, the nation, or the ideology, does not receive a closed truth, but instead becomes the hermeneut of a divine-cosmic design that remains structurally veiled, demanding an interpretation perennially relaunched across time.

(4) Opacity as *absence of interpretive closure*.

(5) Opacity as *causal indeterminacy*: something produces movement, but its origin cannot be accessed or explained.

(6) The source of motion is visible only as enigma, not as knowable mechanism.

knowability (as ultimate disclosure) and sustains unknowability (as present condition), stabilizing the absence of knowledge by embedding it within a structure of expectation. Opacity becomes tolerable, even necessary, because it is recoded as the condition of a future disclosure. This reinforces the *asymmetry* of the system: while opacity is immediately given in the present, transparency exists only as a projected endpoint or as an interpretive desire. The figurative opposition therefore not only translates but also reconfigures the deep semantic structure, anchoring unknowability in lived experience while displacing knowability into an unrealized horizon.

Here, Russia's trajectory, figured in the image of the troika, can thus be read as a form of collective pilgrimage, where sanctity is not located at a fixed destination but is produced through the very act of traversing an indeterminate space. Competence is achieved through a modal transformation in which sanctity is redefined from a static value into a dynamic possibility of action. By reconfiguring holiness as movement across space, the subject (Russia, figured as the troika) acquires the modal capacity "to be able to" achieve sanctity. The sacred is thus displaced from a point of arrival to a processual unfolding, so that movement itself becomes the site of value. The "unknown force" that propels the troika can thus be reinterpreted as a figure of sacred agency: not fully accessible, yet not arbitrary, and therefore resistant both to rationalization and to negation. In these terms, *opacity* is no longer simply a limit of knowledge but a positive semiotic value, insofar as it guarantees that movement remains *open to transcendence.* Sanctity is thus figurativised as movement through opacity: a passage that sustains the promise of ultimate transparency while indefinitely deferring its realization.

The text can also be studied according to the canonical narrative schema. The initial stage of manipulation is constituted by the interrogative address to Russia ("whither are you speeding to?"), which functions as a demand for meaning and installs a lack within the subject that calls for resolution. This is reinforced by the broader messianic framing, which orients movement toward an implied but unattainable telos. The stage of competence corresponds to the acquisition of the modal capacity "to be able to," whereby sanctity is redefined as achievable through movement and Russia, figured as the troika, becomes capable of enacting this

transformed value system. The performance is realized in the actual movement of the troika across indeterminate space, where traversal itself constitutes the production of sanctity. The sanction, however, is structurally deferred: the absence of response ("No answer") signals the impossibility of final evaluation, while meaning is displaced into an eschatological horizon in which resolution is perpetually anticipated but never actualized. The movement is initiated by an opaque Sender (messianic–historical force) and experienced by Russia itself as Receiver, while being paradoxically enabled by internal opacity (unknown force) and interrupted by an external epistemic Opponent demanding transparency.

This transformation has direct implications for the broader civilizational debate. Competing models, such as Westernization, are integrated into this same semiotic field as competing regimes of visibility. They occupy primarily the position of non–unknowability, insofar as they attempt to impose rational, explanatory frameworks onto Russia's historical movement. However, within this configuration, they appear inadequate precisely because they neutralize the constitutive unknowability that structures the system. Westernization is therefore not simply constructed as deviation, but as a system that fails to account for the constitutive unknowability at the core of Russia's historical trajectory(7).

In his "Pushkin speech", Dostoevsky (1880) articulated this idea in explicitly political terms, presenting Russia's backwardness and suffering not as obstacles to be overcome, but signs of its spiritual vocation. In this formulation, Russia's destiny was not to imitate the West, but to transcend it, achieving a form of "omni–humanity" grounded in moral and spiritual synthesis rather than material development:

> Yes, beyond all doubt, the destiny of a Russian is pan–European and universal. To become a true Russian, to become a Russian fully (in

(7) This configuration relies on a semiotic contract defined by deontic and volitive dimensions. An abstract destinator, representing a messianic-historical force, propels the troika while treating the knowledge of its destination as a negated object of value, thereby enforcing a strict obligation of silence. Within this domain of reticence, the concluding silence ("No answer") operates not merely as a lack of sound, but as an absolute suspension of communicative exchange, severing the semiotic contract through the total withholding of meaning. Discursively, unknowability manifests through markers of opacity (such as the lack of an answer, the unknown force, and the mysterious steeds), whereas knowability appears solely as an unfulfilled textual demand ("whither are you speeding to?") rather than an attained condition.

> the end of all, I repeat), means only to become the brother of all men, to become, if you will, a universal man. All our Slavophilism and Westernism is only a great misunderstanding, even though historically necessary. […] Our destiny is *universality*, won not by the sword, but by the strength of *brotherhood* and our fraternal aspiration to reunite mankind. […] For what has Russian policy been doing for these two centuries if not serving Europe, perhaps, far more than she has served herself? I do not believe this came to pass through the incapacity of our statesmen. The nations of Europe know how dear they are to us. And in course of time I believe that we — not we, of course, but our children to come — will all without exception understand that to be a true Russian does indeed mean to aspire finally to reconcile the contradictions of Europe, to show the end of European yearning in our Russian soul, omnihuman and all–uniting, to include within our soul by brotherly love all our brethren, and at last, it may be, to pronounce the final Word of the great general harmony, of the final brotherly communion of all nations in accordance with the law of the Gospel of Christ! […] Do I speak of economic glory, of the glory of the sword or of science? I speak only of the *brotherhood* of man; I say that to this universal, omnihuman union the heart of Russia, perhaps more than all other nations, is chiefly predestined (Dostoevskij 1880).

Read through a structuralist framework, the passage is organized around a fundamental axiological opposition between *particularism* and *universality* where the former, associated with division, conflict, and the fragmentation of Europe, is subordinated to the latter, which is euphorically valorised as the ultimate horizon of reconciliation and harmony. Here "Russia" functions as the mediating term that resolves this opposition, not by negating Europe but by absorbing and transcending it: it is simultaneously positioned within Europe and beyond it, as the site where contradictions are overcome. The *hyperbolization* of the "moral" opposition between Russia and Europe is metaphorically reflected in the figure of the "Russian soul" with its centre and periphery radically polarized and separated by the impassable metaphysical boundary of *predestination*. The force of this theme lies precisely the value of inevitability: predestination does not describe a difference that can be gradually overcome, but one that is already decided in advance, distinguishing those aligned with a salvific historical mission from those currently excluded from it.

At the figurative level, this abstract theme is rendered through recurring motifs such as "brotherhood," "family," "soul," and "communion," which translate the historical mission into religious imagery, reflecting the deep semantic opposition between the Orthodox *sobornost'*, understood as a form of organic spiritual unity and collective wholeness rooted in Eastern Orthodox ecclesiology. These figures are implicitly opposed to Europe associated with atomization and self–enslavement, consequently recording ethical and spiritual themes into an historical narrative of civilizational clash.

At the level of discursive manifestation, the text organizes these elements into a progressive movement of universalization. It begins by defining what it means to be "truly Russian," thereby establishing the initial *competence* of the Subject, and gradually expands toward an increasingly universal horizon, culminating in the articulation of a "final Word" that signals closure, completion, and harmony. In actantial terms, the discourse configures Russia as the Subject of a metaphysical program, whose Object is the realization of a universal unity, understood as the reconciliation of difference. This program is authorized by a transcendent Sender, namely God, whose will ground both its legitimacy and its teleological orientation. Humanity, in turn, occupies the position of Receiver, insofar as it is constructed as the ultimate beneficiary of this restored *unity*.

"Russia" functions here as a spatialized political category in which territorial reference and ideological meaning are inseparably fused. In combination with a metaphysical image of historical destiny, this category constructs a teleological horizon in which the realization of such destiny appears not as a contingent political outcome, but as an "inevitable necessity" projected into the future. In this configuration, transcendence is not articulated as a purely metaphysical beyond, but as a displacement along a temporal axis: an "elsewhere" that is simultaneously immanent to the world and yet exceeds its present divisions.

Within this framework, the future does not exist as a contingent temporal domain; rather, it emerges as a relational effect of a double enunciative movement[8] governed by a synchronized interplay of spatial, and temporal débrayages. Through a primary débrayage, the text

(8) On enunciation see: Bertrand (pp. 53–71) https://www.ecaiss.it/biblioteca/pdf/22_bertrand_semiotica_letteraria/bertrand_cap3.pdf and Manetti 2020.

constructs an autonomous domain in which Russia appears as the subject of universal destiny (most clearly exemplified in formulations such as "the destiny of a Russian is being pan-European and universal", or that "becoming a true Russian means becoming a universal man", thereby producing a detached, generalizing system of historical necessity. This primary movement relies on a temporal débrayage that detaches the unfolding of history from the immediate, empirical instance of enunciation, lifting events out of linear contingency into a generalized system of historical necessity, where past, present, and future merge into a teleological trajectory. Concurrently, an actorial débrayage shifts the discourse away from the concrete speaking subject into third-person archetypes such as the "collective nation" or the "universal man". Here, the text constructs a field in which history appears as a sequence of events entirely detached from the enunciating instance, making fragmentation, conflict, and deviation appear objective, which in turn establishes the structural space necessary for a future resolution to be projected as an inevitable mandate.

This first strategy is then followed by an *embrayage*, which re–anchors this universal schema in an enunciative present through the intrusion of the speaking instance, which simulates access to an already achieved standpoint of metaphysical truth, from which the outcome appears foreseeable, coherent, and assured by the author himself. As in "I do not believe this came to pass through the incapacity of our statesmen," "I say that to this universal, omnihuman union…", or the meta–enunciative shift in "Do I speak of economic glory…? I speak only of the brotherhood of man."

In this context, the effect of predestination is articulated through the projection of a future that is treated as already *complete in its totality* from the standpoint of its narration, even if not yet realized in empirical time. In other words, the perspective on the action presents the event as completed, bounded (*perfective*) and viewed as a whole, rather than as ongoing or internally unfolding. The resolution of conflict (that is "unity") therefore, is inseparable from this anticipatory positioning: it is the effect of a discourse that speaks as if from the point of its own completion, thereby transforming projection into historical necessity. The image of complete unity (a perfective temporality) thus

functions not as a reference to an actual domain, but as a semiotic operator that organizes expectation and orients meaning toward a theological horizon of fullness currently not actualized. In this way, it is neither external to the world nor an intrinsic within it, but an effect of enunciative displacement, the very operation that produces an oscillation between here and elsewhere, present fragmentation and anticipated unity. Through this oscillation, a teleological structure is both objectified and subjectively endorsed, transforming historical universality into an utterance that appears simultaneously objective and personally affirmed. As such, Russia's historical mission, when recoded through a metaphysical narrative of destiny, is transformed into a teleological structure in which its realization appears inevitable rather than contingent.

2.2. *Sanctity as a movement across geographical space*

Juri Lotman's early theory of the semantic and moral significance of spatial relations (Lotman 1965, pp. 2010–2016), later reconceptualized in *Universe of the Mind* (Lotman 1990) as a system of locations within a semiosphere (Lotman 1984) structured by the projection of cultural values onto geographical space, is particularly relevant for understanding the conditions under which eschatological horizons are immanentized in Russian future–making practices, insofar as spatial organization becomes the medium through which a transcendent telos is inscribed within historical and cultural space. As emphasized by Lotman in his 1965 article *The Concept of Geographical Space in Medieval Russian Texts* the relevance of space as a vehicle for sanctity is already evident in the medieval context, where sanctity is not conceived as an abstract inner state but as something achieved through movement across a differentiated geographical landscape.

Archbishop Vasily of Novgorod wrote in a reproachful tone to Bishop Fyodor of Tver, a supporter of the extra–spatial, purely ideal character of the otherworldly realm: "And now you, brother, consider (paradise) to be mental; but everything that is mental is a representation—and do you also judge as merely mental what Christ said in the Gospel about His Second Coming?" (1853, p. 88, in Lotman 1965, it. transl., p. 184).

In this framework, since the earthly world is corruptible and transient, whereas the otherworldly one is incorruptible and eternal, the

materiality of the latter is in fact far more real: the sacred objects that fill it are subject neither to decay nor to destruction; they are immaterial yet possess an eternal materiality:

> All divine works are incorruptible. I myself can bear witness, brother, that when Christ went to Jerusalem to meet His voluntary Passion, He closed the gates of the city with His own hands, and to this day they remain unshaken. Christ planted one hundred date palms which still stand and have neither perished nor decayed (cit. in Lotman 1965).

Earthly life thus stands in opposition to the heavenly not as a matter of spatial extension, but as a distinction between the temporal and the eternal. However, this opposition does not eliminate spatiality; rather, it reorganizes it. Temporal and spiritual differences are systematically projected onto geographical space, such that moral and eschatological distinctions become legible as differences in orientation, position, and movement within a structured space. In this sense, moral value and spatial location do not merely coexist but operate as mutually constitutive categories. Moral concepts acquire spatial intelligibility, fall is figured as descent, redemption as ascent, estrangement as distance, while spatial configurations are simultaneously moralized, becoming charged with ethical significance. Geography thus functions as a modality of ethical consciousness, in which space itself becomes a medium for articulating value (Lotman 1965).

Within such a system, movement through space is never purely physical but always already encoded within a moral–religious framework. It is therefore not incidental that, in medieval literature, passages into Hell or Paradise are consistently represented as itineraries. These journeys do not simply traverse space; they *translate* ethical and eschatological states into spatial experience. Descent into Hell and ascent toward Paradise materialize moral conditions as structured paths, rendering salvation and damnation as navigable trajectories within a semiotically organized cosmos. This is what determines the structure both of Dante's *Divine Comedy* and of the *Journey of the Virgin through the Torments of Hell* (*Chožděnie Bogorodicy po mukam*)[9], during which the Archangel Michael, in his role

(9) Apocryphal text already attested in a twelfth-century codex, in Lotman 1965, p. 185.

as guide, asks the Virgin: "Where do you wish us to go, O blessed one: to the south or to the north?" And further on: "Where do you wish us to go, O blessed one […]: to the east or to the west, that is, into paradise, to the right, or to the left, where the great torments are?"(10)

These ideas find their clearest expression in the famous *Epistle* of Vasily to Fyodor. Here we encounter the assertion that "paradise is in the East, in Eden."(11) From paradise flow four rivers: the Tigris, the Nile, the Euphrates, and the Pishon. Hell is located in the West, "on the breathing sea" (as the people of Novgorod called the Arctic Ocean), and "many of my sons of Novgorod are witnesses to it."

Paradise, too, can be reached by means of a geographical journey: this was experienced by Novgorodian sailors: "The place of the holy paradise was found by Moislav of Novgorod and his son Yakov, who had three sailing vessels; one of them was wrecked after much wandering, while the other two were carried far away by the sea because of the wind and brought toward high mountains […]; and from those mountains there arose great jubilation of song, and joyful voices spread from there(12)." (Lotman 1965, p. 185). Pilgrimage, itinerancy, and the traversal of sacred territories structure a map in which holiness is unevenly distributed, and access to it depends on a form of spatial passage. Sanctity, in this sense, is produced through *displacement*: it emerges from the act of crossing boundaries and orienting oneself toward sites marked as bearing a higher spiritual intensity. Trajectories, thresholds, and directions acquire axiological weight: to move is to undergo a transformation of value. This spatialization of the sacred provides an important precondition for later attempt to immanentize transcendence through spatial means. The "elsewhere" that defines the transcendent is already articulated geographically, as a place that must be reached but is never fully exhausted by arrival. Movement across space thus

(10) *Pamjatniki starinnoj russkoj literatury*, fasc. III (cited pp. 119 and 122) in *The Tale of the Three Monks and How They Found Macarius* (*Slovo o trech mnisech, kako nachodili svjatogo Makar'ja*), p. 139 in Lotman 1965.

(11) *Alexandria: A Romance of Alexander the Great Based on a 15th-Century Russian Manuscript* (*Aleksandrija. Roman ob Aleksandre Makedonskom po russkoj rukopisi XV veka*), ed. by M.N. Botvinnik, Ya.S. Lur'e, and O.V. Tvogorov (Moscow–Leningrad, 1965), p. 46. Cit. in Lotman 1965.

(12) *Complete Collection of Russian Chronicles* (*Polnoe sobranie russkikh letopisei*), vol. VI, cited pp. 87–88, see Lotman 1965, p. 185.

becomes the medium through which the relation between immanence and transcendence is constructed[13]. This same spatial logic, where the sacred is unevenly distributed and accessed through movement, also contains the conditions for a more exclusionary and oppositional ordering of the world. If certain places concentrate holiness, then others necessarily fall outside it, becoming zones of diminished sanctity or even its negation. The act of orienting oneself toward the sacred simultaneously entails turning away from, and implicitly defining, what lies beyond it. The "elsewhere" is thus never neutral: it is structured as a space that is not only distant, but axiologically different: less pure, less ordered, and potentially threatening.

Within this framework, one cannot avoid engaging with the idea of "election," which emerges from the moral segmentation of the world into "righteous" and "sinful" domains. This division does not remain at the level of ethical classification; it is progressively rearticulated as a principle of spatial organization. As certain communities come to identify themselves as bearers of truth or salvation, the distinction between moral states is projected outward, producing a differentiated geography in which space itself is hierarchized according to proximity to the sacred. As geographical boundaries harden, the world is no longer conceived as a continuous and homogeneous expanse, but as a structured field marked by zones of purity and impurity, truth and error, salvation and damnation. Within this framework, the idea of "election" functions as a semiotic operator that organizes space into meaningful divisions. In this configuration, spatial hierarchy and moral value converge: the "chosen" space is not simply one among others but the axial point around which the moral order of the world is organized. Other regions

(13) This logic finds a particularly resonant analogue in Russian political and religious thought, beginning with the Byzantine inheritance in the Novgorod Principate. Early Christian polities in Rus' imagined themselves as fragile, sacred center surrounded by pagan and later heterodox powers: steppe nomads, Latin Christianity, Islamic polities. The external world was semantically coded as not merely foreign, but spiritually dangerous, unstable, and potentially apocalyptic (Lotman 1965). The profane was axiologically charged: it signified fragmentation, false belief, and violent disorder. From the outset, political authority in Rus' was defensive and mediatory: the ruler was a guardian of a sacred interior, the protector of divine order against surrounding chaos. The doctrine of the "Third Rome" did not invent this logic but intensified it. The fall of Constantinople in 1453 reinforced the perception of Moscow as the last stronghold of Orthodoxy, the final guardian of sacred continuity.

are correspondingly relegated to the periphery, associated with deviation, corruption, or loss of true faith. Geography thus becomes inseparable from axiology, and movement across space entails transitions between value–laden domains. The opposition "one's own (mine, ours) vs. others, foreigners" is perceived as a variant of the antitheses "righteous vs. sinful," "good vs. evil." Such a system no longer allows one to contrast one's homeland with the blessed utopia of a foreign land: everything that is not ours becomes associated with sin. The geographical–spatial conceptions of the Middle Ages, associated with the idea of the chosen character of one's own land, find an original expression in the work of Archpriest Avvakum. Foreign lands are, in his eyes, "sinful": "Palestine […], the Serbs and the Albanians and the Italians and the Catholics and the Poles all cross themselves with three fingers."(14) (1934, p. 29, cit. in Lotman 1965).

A paradigmatic expression of this logic is found in the doctrine of Moscow as the Third Rome, which emerges in the early sixteenth century following the Fall of Constantinople (1453). According to this formulation, Moscow is positioned as the definitive centre of true Christianity: the first Rome having fallen into heresy, the second (Constantinople) having been conquered, and the third destined to stand as the final bastion of Orthodoxy "and there will be no fourth." Here, election is no longer an abstract theological category but is inscribed directly into geopolitical space, fixing Moscow as the privileged centre of sacred history. The spatial distinction between sacred and non–sacred thus hardens into a moral and civilizational divide.

Within this configuration, the boundary that pilgrimage once crossed in search of transcendence becomes a line of demarcation separating the true faith from its negation. In this way, spatial difference is moralized: geography becomes theology. The uneven distribution of sanctity evolves into a hierarchical worldview in which proximity to the sacred centre determines not only spiritual status but civilizational legitimacy. Russian imperial ambition can be understood as emerging from this deeper structure. Expansion is not simply territorial or strategic; it is framed within a worldview in which the space beyond the

(14) *Zitie ozitioioa Avvakuma, im samin napisannoe i drugie socinenija*, ed. by N.K. Gudzij 1934, p. 129).

sacred centre is already coded as *deficient* or dangerous. To move outward is therefore to *confront*, *contain*, or *transform* these spaces. The external other, constructed through this spatial–theological logic, appears as a bearer of disorder, a repository of pagan or corrupting forces that stand in opposition to the sanctified centre. Thus, what was once a journey toward holiness becomes a confrontation with its perceived absence. The spatialization of the sacred, initially enabling a relation between immanence and transcendence, is rearticulated into a political theology that divides the world into zones of *truth* and zones of *error*.

These coordinates continue to structure political and intellectual debate in Russia today, even as the referent of "the West" has shifted, from Europe in general to, more specifically, the United States as the primary embodiment of Western universalism.

3. Towards a closed future

3.1. *Multipolarism after "the End of History"*

In the immediate aftermath of the Cold War, Francis Fukuyama's thesis of the End of History (1992) crystallized a broader historical sensibility: The collapse of the Soviet bloc was widely interpreted as the definitive resolution. The victory of capitalism, and, more broadly, of the Western liberal model, was understood not simply as contingent, but as historically conclusive, reinforcing the belief that ideological competition had been settled and that convergence toward a single, universally valid form of political and economic organization was inevitable. What was at stake was less a descriptive claim than the consolidation of a *temporal* paradigm, one in which history appeared as a linear, cumulative movement toward a universal form of political and social organization. Globalization was subsequently interpreted as the realization of this trajectory, projecting the emergence of a transnationally integrated unipolar order grounded in Western norms and institutions. This horizon of convergence, however, has become increasingly unstable. The contemporary global order is no longer structured by the expectation of progressive alignment, but by the proliferation of competing claims to legitimacy, sovereignty, and

historical purpose. Different political actors explicitly position themselves not as deviations from a universal model, but as distinct civilizational formations, giving way to a more fractured and contested field of historical expectation. Rather than accepting the closure of historical alternatives, it reopens the question of development itself, reframing the global order as a space of plural temporalities and competing civilizational trajectories (Savic and Lambi 2026).

In the Russian context, two seemingly divergent yet structurally related orientations come to the fore: a *reactionary* impulse directed toward restoration, and an *apocalyptic* sensibility organized around the anticipation of civilizational rupture (Drost and de Graaf 2022; Stoeckl 2022). In both cases, the future is no longer conceived as an open field of possibility or as the linear unfolding of progress toward the triumph of competing ideological models. Rather, it is reimagined as a terrain marked by limits, existential threads and potential collapse, requiring decisive and often radical intervention[15]. The desired "end" is thus framed not as an ongoing or indeterminate process, but in a distinctly *perfective* sense: as a teleologically prefigured completion in which historical conflict is resolved through the restoration of a morally ordered totality. A particularly compelling example of this restorationist orientation can be found in the development of Neo–Eurasianist thought in the words of Alexander Dugin[16]. Here, the concept of a multipolar world explicitly rejects the premise of a single, universal trajectory of development, advancing instead a vision of global order grounded in the coexistence of distinct and incommensurable civilizational paths. Within this framework, the plurality of civilizations is not understood as a transitional stage toward eventual unification, but as a stable and desirable condition, in which each should preserve its own values, temporalities, and normative horizons against the perceived homogenizing pressures of Western universalism:

(15) Putin's essay on the "spiritual unity of Russian and Ukrainians" encapsulates this theme, see:Putin 2021. And "On conducting a special military operation" (*O provedenii spetsial'noy voyennoy operatsii*) a televised broadcast by Russian President Vladimir Putin on 24 February 2022, announcing the Russian invasion of Ukraine.

(16) Alexander Dugin is a Russian political theorist and ideologue most closely associated with neo–Eurasianism, a worldview that argues Russia is a distinct civilization separate from the West. See Dugin 2022.

> We are talking about the revival of a single civilizational space, a single "Great Space" (*Großraum*) under a new auspice, with new principles and values, or rather, new formulations of ancient Eurasian values. […] I am absolutely convinced that practically the entire post–Soviet space will be integrated (sooner or later) into a single Eurasian Union under different conditions, in different forms and at different times, that is, within the framework of integration at different speeds. However, the integration of the post–Soviet space will take place in any case, and Russia will play a leading role in this. This project does not involve expansion, or a new version of imperialism, or the ideological advancement of Russia's views. We are talking about creating a *brotherhood* of peoples, cultures, religions in a single common context. It can be counteracted and even done effectively, it can be delayed, but it cannot be avoided. Geography is *destiny,* and Eurasia is *destiny* for all post–Soviet countries. The more some resist this, the more painful it will be for them to wake up one day in the Eurasian Union. No matter how they treat him, it's inevitable (Dugin 2022. Interviewed by M.A. Barannik).

The passage is structured by a deep semantic opposition between "Eurasia" and the "West," where meaning is generated less through empirical description than through a stabilizing binary that organizes historical intelligibility itself. "Eurasia" functions as the privileged term within this system, associated with organic unity, historical depth, cultural plurality, and above all a form of latent rationality that is said to unfold according to an "internal necessity", whereas "the West," often subsumed under the label of Atlanticism, is constructed as its structural negation: artificial, externally imposed, ideologically driven, and ultimately transient. This opposition is not merely geopolitical but fundamentally temporal, insofar as Eurasia is articulated as the bearer of an already inscribed historical trajectory, while the West appears as a disruptive but ultimately "residual" force that can only delay, not alter, the realization of this trajectory.

The *restorationist* dimension emerges precisely here, since what is at stake is not the creation of a new order *ex nihilo* but the reactivation of a presumed underlying "civilizational totality" that has been temporarily distorted by liberal influence, particularly in the post–1990s period. Within this logic, integration is not conceived as expansion but as restoration in the strong sense of reassembling a pre–existing unity whose

intelligibility is justified by geography, history, and cultural continuity. The repeated insistence on inevitability, on the slowness of current processes, and on the eventual incorporation of the entire post–Soviet space into a single Eurasian framework, functions to neutralize contingency by embedding political action within a teleological structure in which resistance can only be temporary(17).

Moreover, the claim of inevitability, "geography is destiny", introduces a teleological structure analogous to that found in Dostoevsky's vision of Russia's historical mission. Just as Russia, in the speech, is positioned as the bearer of an "omnihuman" capacity to reconcile contradictions and elevate humanity spiritually, the Eurasian project casts Russia as the central agent in the realization of a civilizational totality that transcends fragmentation. The future is thus prefigured as a form of *restoration*: a return to an underlying unity that is both historically grounded and spiritually justified. Expansion thus appears not simply as territorial growth, but as the geopolitical correlate of a closed and perfected horizon: a condition in which the mediating "elsewhere" is no longer external but is gradually subsumed within a stable and enduring totality. Within this framework, rather than locating sanctity in discrete sites, the movement that once led toward sacred places is rearticulated as the *incorporation* of space itself into a unifying whole. The emphasis on integration "at different speeds" further reinforces this logic, allowing for temporal variation while preserving the inevitability of the final outcome.

Within this framework, the future does not exist as a contingent temporal domain; rather, it emerges as a relational effect of a continuous rhetorical oscillation between *histoire* (history) and *discours* (discourse) (cf. Benveniste 1966). The discourse does not posit a beyond as an independent ontological domain; instead, it continuously produces and stabilizes a border between the fragmented "here" of historical multiplicity and the unified "space" of reconciled totality. Russia's position as Subject is therefore inseparable from its perspective: it is constructed as the point from which contradictions appear already

(17) What appears, therefore, as a discourse on multipolarity is underpinned by a deeper restorationist grammar in which the West is constructed as a reversible "deviation" from an originary order, while Eurasia names both the subject and the end point of a history that is already presumed to be moving toward its own restitution.

resolved, a position made possible only within the spatial reorganization performed by enunciation. This is why transcendence must be understood neither as external to the world nor as immanent as a substance, but as a relational effect. It is the product of a text that, through the impersonal register of histoire, generates an externalized horizon of unity detached from any speaker, and, through the subjective positioning of discours, periodically reclaims that horizon as present, thus producing the illusion of continuity between historical fragmentation and its anticipated resolution.

This dual operation is precisely what anchors the text's argumentative strategy. In the discours mode, the enunciator anchors the text in a speaker's position or a constructed collective subject, seen in expressions such as "we are talking about the revival of a single civilizational space," "I am absolutely convinced," and "we are talking about creating a brotherhood of peoples." These forms directly involve the enunciator ("I") or an inclusive collective ("we"), making statements appear subjective, situated, and framed as part of an active political project. By contrast, the text shifts into the histoire mode when the discourse is detached from the speaker and presented as objective, impersonal, or universally valid, evident in phrases such as "a single 'Great Space,'" "the entire post-Soviet space will be integrated," "integration will take place in any case," and especially "geography is destiny." These formulations remove explicit reference to the speaker and present geopolitical claims as structural inevitabilities or general truths. The insistence on the inevitable unification of the post–Soviet space, framed not as expansion or imperial domination, but as the formation of a "brotherhood of peoples, cultures, and religions", echoes Putin's 2021 essay "On the Historical Unity of Russians and Ukrainians" in which he frames political community and historical development as a process of return rather than transformation. The essay postulates that different Slavic peoples belong to one holy Russian nation, and need to be "reunified", to make that nation great again. This formulation already establishes a temporal logic in which the future is not open–ended but pre–scripted as *restoration*: "reunified" implies that history has deviated from an original, authentic unity that must be recovered, while "make that nation great again" explicitly situates the future as the reinstatement of a

prior greatness rather than the creation of something new. Futurity is thus structurally constrained to a logic of recovery, which forecloses alternative trajectories of collective becoming.

Within this configuration, questions of agency are asymmetrically distributed. Agency is concentrated in the figure of "Russia" that can interpret, articulate, and enact the return to unity, while other historical collectivises are repositioned within a framework of derivative subjectivity. Ukraine, in particular, is not constructed as a fully autonomous historical agent but as a *partitive totality* of an integral whole. Its historical being is thus defined less by self–determination than by relational incompleteness, insofar as its agency is implicitly reoriented toward reintegration into a pre–given unity rather than the pursuit of independent projects. This produces a scalar structure of subjectivity in which degrees of agency correspond to proximity to the imagined totality. Thus, the restorationist horizon is further reinforced through the sacralization of geopolitical conflict, which frames political action not as contingent struggle among competing agents, but as the enactment of a historically and spiritually mandated necessity. Agency is thereby reconfigured as the execution of a pre–inscribed historical script, rather than as open–ended political invention.

Ultimately, what is at stake in both formulations is the construction of a closed horizon of futurity in which reconciliation is already inscribed as *destiny.* Brotherhood becomes not only an ethical ideal but a structuring principle through which the past is reactivated and the future imagined, transforming political integration into a narrative of spiritual elevation.

The opposition between these two *semiospheres* (the future, as the restoration of an ideal whole) and the present (representing the non–ideal present), is hyperbolized and spatialized, producing a radically polarized configuration in which the future appears as a closed, self–identical whole, separated by an internal boundary that both divides and mediates. The very operations that make time directional already entail a spatial logic of arrangement: time is treated as a field of *positions*, distances, and intervals. This spatialization becomes fully explicit when closed time is projected onto geographical form, where historical completion is mirrored by processes of territorial continuity, expansion, or unification. In this sense, the annexation of space functions as the

figurative correlate of a perfective temporal closure: what cannot be stabilized as a purely temporal totality is rendered visible through spatial configuration. What appears, therefore, as historical necessity or metaphysical teleology is in fact the effect of an enunciative system that continuously produces and reabsorbs distance, organizing temporality as a spatial field of separation and re–appropriation in which *unity* is never given, but always constructed as the projected horizon of the present.

4. Immortality as a legal fiction and as an eschatological horizon

4.1. *Immortality as the perpetuity of the polity*

The concept of immortality, understood as the persistence of life or *agency* beyond biological finitude, has long been intertwined with political theology (see Yelle 2024). In the tradition of sacred kingship, the death of the ruler does not interrupt sovereignty but guarantees its renewal: through ritual, myth, and succession, the political body survives the biological demise of its bearer. This *figurative* logic, famously analysed by Kantorowicz (1957) in terms of the king's "two bodies," establishes a distinction between the mortal body of the ruler and an immortal, transpersonal body that ensures the continuity of the polity:

> The perpetuity of the head of the realm and the concept of a rex qui nunquam moritur, a "king that never dies", depended mainly on the interplay of three factors: the perpetuity of the Dynasty, the corporate character of the Crown, and the immortality of the royal Dignity. Those three factors coincided vaguely with the uninterrupted line of the royal bodies natural, with the permanency of the body politic represented by the head together with the members, and with the immortality of the office, that is, of the head alone (Kantorowicz 1957, p. 316).

From a Greimasian perspective, the king can be understood as a figure: a relational unit defined not by intrinsic properties alone but as the discursive manifestation of a network of deep oppositions. The empirical, fleshly ruler occupies the "mortal" pole of this opposition, while

the immortal figure of the kinship mediates the transpersonal, enduring dimension of sovereignty. This duality is thus not reducible to a simple individual; it emerges as a discursive construct whose meaning derives from the structure of oppositions it condenses, organizing both social experience and collective imagination around the promise of continuity beyond finitude. In Kantorowicz's passage, the deep opposition structuring the political imaginary can be identified as *mortality* versus *immortality*, which corresponds, at the level of political values, to the opposition between *discontinuity* and *continuity* of sovereignty. Political order requires continuity, yet the natural body of the ruler is inevitably subject to death. This contradiction at the level of deep axiology generates the need for figurative mediation capable of representing permanence despite biological finitude.

In this outlook, Kantorowicz's three elements correspond to different figurative articulations of this same underlying semantic requirement. First, the perpetuity of the dynasty translates the value of immortality into *genealogical continuity*. The persistence of sovereignty is figuratively expressed through the chain of natural bodies: although each ruler dies, the dynasty creates the narrative appearance of uninterrupted succession. Lineage thus becomes the figure through which biological reproduction is semiotically transformed into a sign of political permanence. Second, the corporate character of the *Crown* introduces an organic figurative configuration. The Crown represents the political body; a collective entity composed of ruler and subjects. In this figurative structure the king's body functions as the head of a larger organism whose members constitute the political community (it is a "partitive totality" of an "integral whole"). The ruler thus appears as a metonymic figure through which the unity and continuity of the political body are rendered visible. Third, the immortality of royal dignity shifts the figurative register toward *institutional abstraction*. Here continuity is no longer grounded in lineage or corporeal imagery but in the persistence of an office. The ruler becomes the *temporary bearer* of a function that transcends the individual who occupies it. What emerges from Kantorowicz's analysis is a process of figurative densification: a single discursive figure, the king concentrates multiple thematic roles that all translate the deep axiological requirement of sovereign permanence.

4.2. *The specificities of the Russian context*

While these patterns appear across many historical societies, the Russian case displays a distinctive configuration rooted in Orthodox political theology. The parallelism between the monarch and God as "mortal" versus "imperishable" entered the Russian political imagination through the work of the sixth–century Byzantine writer Agapetos, whose treatise circulated widely in early Rus'. In the twenty–first chapter of his work, Agapetos formulates a fundamental distinction: in his perishable nature the tsar is like all human beings, yet in the authority of his office he resembles God. From this association it follows that the ruler's power is not autonomous but divinely granted and therefore subject to divine moral law. The formulation appeared in the medieval Russian anthology known as the *Bee* (*Pchela*), where a fourteenth–fifteenth–century manuscript renders the passage as follows:

> The tsar's fleshly nature is equal to that of all humans, yet in power of rank [he is] like God almighty, because there is no one higher than him on earth, and it is proper for him not to be prideful, since he is mortal, and neither to become enraged, since he is like God and is honored for his divine nature (although he also partakes of mortal nature), and through this mortal nature he should learn to act toward everyone with simplicity (Pchela, cit. in Uspenskij and Zhivov 2012).

In this formulation, the limitation of royal power appears with clarity: precisely because the tsar's authority derives from God, it must remain subordinate to divine justice. Their authority is therefore derivative and participatory rather than ontologically sovereign. This participatory structure introduces a crucial specificity in the Russian case. Because the political community is conceived within an Orthodox eschatological horizon, the ruler's task is not limited to maintaining temporal order. His authority is tied to the preservation of the conditions through which the community can pursue *salvation*. If God functions as the *destinant*[(18)]. who assigns the ultimate program of salvation, the ruler occupies the role of an intermediary subject responsible for safeguarding the community's

(18) One would say that Dugin substitutes "God" with "destiny".

path toward that eschatological fulfilment. In this sense, the tsar's power is thus simultaneously elevated and limited. *Elevated*, because it is integrated into a cosmic order; *limited*, because its legitimacy depends on fidelity to the divine destinant whose salvific project ultimately governs the destiny of the collective. This juxtaposition between mortal nature and God–like authority recurs frequently in early Russian writings. In Joseph of Volotsk's treatise, *The Enlightener (Prosvetitel')*, the ruler is explicitly described as "the perishable (*tlennyi*) tsar" (Uspenskij and Zhivov 2012).

As shown by Uspenskij and Zhivov (2012) in *Tsar and God. And Other Essays in Russian Cultural Semiotics*, unlike Western European sacred kingship, which often retained residues of pre–Christian charisma or thaumaturgic healing power, in the Russian *model,* imperial authority was not merely sacralised through ritual charisma but inserted into a broader *eschatological narrative* centred on the *destiny* of the Orthodox community. The sovereign was understood as a delegated agent of divine authority, entrusted with preserving the integrity of a collective whose ultimate horizon was not merely political stability but salvation itself. Within this framework, the sacralization of sovereignty did not primarily elevate the individual ruler; rather, it sacralised the *collective body* that the ruler was called to protect and represent. This paradigm fused imperial succession with eschatological purpose; the Russian tsar functioned not only as guarantor of political order but also as custodian of sacred history and sacred conduct, embodying a collective and transhistorical body representative of the Orthodox community (Uspenskij and Zhivov 2012). In this sense, the doctrine of Moscow as the Third Rome did more than transfer imperial legitimacy; it recast sovereignty itself as participation in the final chapter of sacred history.

In Western constitutional developments, the immortal political body could gradually be abstracted into institutions: the Crown, the State, the People. In Russia, by contrast, the immortal dimension of sovereignty remained closely attached to the personal figure of the ruler as bearer of divine grace. Autocracy was conceived as delegated and conditional upon divine will, yet it was simultaneously invested with a charisma that elevated it beyond juridical reasoning. Hence the paradox that monarchism as explicit ideology remained underdeveloped in a society saturated by monarchical experience (Suslov 2016, pp. 27–29).

To rationalize autocracy was already to displace it from the sacred sphere into the profane sphere of argument. Note the following reflections by early twentieth–century commentators: in Vasily Rozanov's words, "Tsarist rule is a miracle" (Rozanov 1912). According to Nikolai Cherniaev, "Russian autocracy [...] [can] not but seem a supernatural matter, which is satisfactorily explained only through the participation of Providence in the fates of peoples" (Cherniaev 1998, p. 18). Sergei Bulgakov discusses that before his "conversion" to monarchism he "did not love the Tsar," for "the question of monarchy is, in essence, a question of love or non–love" (quoted in Kolonitskii 2010, p. 10).

4.3. *Russian Cosmism and immortality through technological means*

This logic does not disappear with the decline of sacred kingship; rather, it is radicalized and redistributed at the level of the collective. A paradigmatic reformulation can be found in the thought of Nikolai Fyodorov and the broader movement of Russian Cosmism, which recently gained a new traction in contemporary Russian political ideology. Here, the juridical fiction identified by Ernst Kantorowicz, the distinction between the mortal and immortal body, is no longer concentrated in the figure of the sovereign but undergoes a *thematic recategorization* (Panier), being reconfigured as a transhistorical and sacralised collective, grounded in a historical narrative of eschatological fulfilment. The "body" that must endure is no longer that of the political body but that of humanity itself, reimagined through an Orthodox–inflected vision of communal unity that closely echoes the logic of *sobornost.*

In what follows, I will outline key conceptual themes in Fyodorov's philosophy by presenting selected textual extracts accompanied by brief commentary. The analysis will then turn to a contemporary case in which Russian Cosmism is mobilized in current debates. The selection of texts serves to prepare the conceptual groundwork for the last section.

> The question of lack of brotherhood, that is, disunity, and that of how to restore kinship in all its fullness and force (visibly and evidently), and the question of uniting the sons (brothers) for resurrecting the

> fathers (complete and full kinship), are obviously one and the same. Both are contrary to progress, which is perennial puerility, that is, the inability to restore life. One should add that the union of sons for the resuscitation of the fathers is the fulfilment not merely of their own will but of that of the God of our fathers — which is not alien to us and gives a true purpose and sense to life. It expresses the duty of the sons to man and it is the result of knowledge all by all, not of class knowledge" (Fyodorov [1903], Eng. transl. 1990, p. 60).

From a structuralist perspective, the passage is organized around a fundamental binary opposition between disunity (lack of brotherhood) and restored kinship (full fraternity). "Disunity," "lack of brotherhood," and "perennial puerility" occupy the negative pole, while "kinship in all its fullness," "union of the sons," and "resurrection of the fathers" occupy the positive pole, which structures the entire semantic field of the text. At the deepest level, this binary opposition can be reduced to a structural tension between death/lack/fragmentation and life/totality/restoration. "Progress" is explicitly coded as negative because it is defined as "perennial puerility," that is, an endless deferral of restoration and thus an inability to overcome lack. Progress, cast as a critique of positivism in other parts of the text, functions as a pseudo–value that masks the persistence of disunity rather than resolving it, thereby implicitly critiquing Western aspirations.

Furthermore, the passage also constructs an *actantial inversion*, whereby traditional narrative roles within the actantial schema are reorganized, reinforcing a mythic reversal of generational order. Normally, descent is irreversible (fathers precede sons), but here the syntagmatic organization is inverted: the "sons" are assigned the role of restoring the "fathers" as object of value. This inversion produces a *circular* temporal model in which linear historical time is replaced by a restorative synchrony, where origin and end collapse into a unified totality. This passage abolishes diachronic irreversibility in favour of a synchronically closed system of kinship restoration. Finally, the passage opposes individualized knowledge ("class knowledge") to totalizing epistemic unity ("knowledge all by all"), which reproduces the same structural logic: fragmentation versus totality. Knowledge itself becomes a field structured by the same binary opposition that governs kinship and temporality.

In this context, the resurrection of the ancestors is constructed not simply as a speculative idea, but as the radical fulfilment of the same demand for continuity that once structured the legal fiction of the perpetuity of the polity: namely, the elimination of the gap between mortality and immortality through the restoration of the collective body across time. This horizon resonates with the doctrine of apokatastasis, understood as the ultimate restoration of all beings to their original or perfected state, in which historical and ontological rupture is overcome in a final reconciliation of creation. This goal is further framed as a moral duty owed to the ancestors, sanctioned by divine purpose. Technology thus becomes the instrument through which the community seeks to actualize itself as an immortal totality, transforming what had previously been guaranteed at the theological level into a program of universal reconstitution. From a semiotic perspective, the deep opposition between mortality and immortality remains intact, but its mediation is no longer secured by the juridical fiction; instead, it is generalized into a collective figure that absorbs both poles and rearticulates them within a single restorative horizon oriented toward apokatastatic completion.

This process entails a corresponding transformation of *temporality*. The continuity once ensured through succession is replaced by a restorationist horizon in which the past is reintegrated into the present, and the future is oriented toward the completion of this totality. Immortality, in this sense, is the attribute of a fully realized collective body whose integrity depends on the reintegration of all its lost components. Cosmism thus radicalizes the political–theological paradigm by extending the logic of the "body that never dies" from the sovereign to humanity as such, aligning the aspiration to immortality with a broader project of civilizational restoration. Moreover, it is important to emphasize that Fyodorov, while awaiting technological progress to reach the level required for his project of universal resurrection, proposed the cultivation of cultural *memory* as an interim means of preserving the presence of the dead. Collective remembrance, historical documentation, and the active cultivation of ancestral memory are not conceived merely ritual practices, but preliminary steps toward an imagined future in which humanity could eventually restore life to all preceding generations:

> As a preliminary to the resuscitation of earlier generations, the memory of the departed should be kept alive by lovingly preserving their graves and artefacts as well as their thoughts embodied in their writings. So alongside rural schools there should be churches where prayers would be said for the souls of the departed, as well as graveyards forming a link between the dead and the living. The adjoining library and museum would preserve both their thoughts and the work of their hands (Fyodorov 1903 [1990], p. 25).

Cultural memory thus acquires a new ontological status: it no longer functions merely as a repository of the past but becomes an active agent of a future–oriented, redemptive project in which remembrance itself implies responsibility for the material restoration of the dead. This emphasis on remembrance resonates with contemporary practices such as the Immortal Regiment march in Russia. Held annually on Victory Day (May 9), the event transforms private family memory into a collective ritual of national commemoration, as participants carry portraits of relatives who fought or lived during the Second World War. The event transforms private family memory into a collective ritual of national remembrance: the dead are re–socialized within the social body, not as past figures, but as active participants in the present. Within this framework, those who come after are not simply successors; they are the bearers of memory, responsible for reactivating and transmitting what has been, from the standpoint of the present and in view of a projected future. As a result, past and future do not merely follow one another but mutually define each other: the past persists only insofar as it is carried forward, while the future unfolds only insofar as it inherits and actualizes the past (see Lorusso 2021, pp. 1–3). In this sense, preserving memory implies a temporal orientation, shaping not only what is remembered but also how the future is imagined.

It is precisely at this intersection that the logic of a restorative and closed future becomes visible. If memory operates as continuous reconstruction oriented toward posterity, then the future is structurally prefigured as the completion of an already given trajectory, then, the resocialization of the ancestors transforms remembrance into obligation ("a duty" to remember, in Fyodorov's terms). The dead, once reinserted into the present, become new figures that constrain and direct

historical action. In this sense, commemorative practices such as the Immortal Regiment do not merely preserve the past; they actively produce a temporality in which past, present, and future are tightly bound within a single teleological continuum. The future is no longer a domain of contingency, but the necessary continuation, and eventual realization, of what has already been inscribed in collective memory. This practice echoes Nikolai Fyodorov's project of the "resocialization" of the ancestors, in which the dead are not left in the past but are to be reintegrated into a collective, ongoing human project: Through acts of remembrance and commemoration the ancestors are detached from their original historical contexts and re–integrated into contemporary systems of meaning, thereby acquiring new social roles within the collective imagination of the present.

> The spread of humanity over the planet was accompanied by the creation of new (artificial) organs and coverings. The purpose of humanity is to change all that is natural, a free gift of nature, into what is created by work. Outer space, expansion beyond the limits of the planet, demands precisely such radical change. […] The destiny of the Earth convinces us that human activity cannot be bounded by the limits of the planet. We must ask whether our knowledge of its likely fate, its inevitable extinction, obliges us to do something or not (Fyodorov 1903, p. 96).

For Fyodorov, memory is not retrospective but operative: it functions as a means of overcoming the rupture between past and present by transforming the dead into co–agents of historical continuity. His broader cosmological vision, extending even to the technological resurrection of all previous generations, radicalizes this logic by positing that humanity's task is to abolish the very separation between temporal layers of existence. Within this framework, acts of remembrance actively restructure temporality itself. By re–inscribing the dead into the present, they collapse the distinction between past and present, producing a continuous temporal field in which history is no longer something that has passed but something that persists and demands completion.

It is precisely here that the connection to a restorative future becomes visible. If the past is not past but remains an active, unresolved presence,

then the future cannot emerge as an open field of possibilities. Instead, it is prefigured as a task of fulfillment: the realization, completion, or restoration of what has already been. The logic of remembrance thus shifts from commemoration to obligation; a mechanism that closes the horizon of the future by anchoring it in an already given past, transforming historical time into a space of repetition, restoration, and predestined fulfilment. In this context, interplanetary travel can be understood as a spatial extension of the same logic of continuity previously articulated through memory. If memory secures continuity across temporal rupture by linking past and present within a unified field, then interplanetary travel projects this same logic outward, attempting to secure continuity across spatial rupture. In both cases, the underlying structural concern is the preservation and expansion of the collective beyond its immediate limits: in memory, across time; in space exploration, across planetary boundaries. This expansion introduces a second structural opposition: boundedness vs. unbounded expansion. The Earth functions as a limit–object, while outer space operates as the space of unbounded transformation. The statement that "human activity cannot be bounded by the limits of the planet" signals a shift from a closed to an open space, in which the horizon of action is no longer terrestrial but cosmic.

4.4. *"Inventing the future Summit" (2024)*

Within this intellectual constellation, it is therefore especially interesting to observe the contemporary appropriation and reactivation of his ideas, which reappear in various scientific, cultural, and ideological contexts in contemporary Russia. For reasons of space, it is sufficient to focus on one such instance: On November 4, the National Centre RUSSIA hosted a research session titled *Russian Futurology (Russian Cosmism)* within the framework of the International Symposium *Inventing the Future*, held in Moscow. While presented as a forward–looking exploration of humanity's technological and civilizational prospects, the discussion reveals a deeper continuity with the restorationist and teleological structures outlined above.

As session moderator Boris Prokudin noted, Cosmism is grounded in the belief that humanity must achieve unity in order to pursue

higher, global goals, including the conquest of space: "The idea that humanity would venture into space had seemed impossible for a very long time. But both Tsiolkovsky and Fedorov believed this could be achieved through human unity. According to scientists, we must first overcome social issues, eradicate war, violence, and inequality. Only then can we aspire to explore space." This emphasis on unity as a precondition for technological advancement already signals that Cosmism operates within a totalizing horizon, in which fragmentation and conflict must be overcome in order to restore an integral moral and spiritual order. As Anastasia Gacheva further observed: "Cosmism is important today not only for its foundational role in astronautics and its vision for space activities but also because it seeks to address a crisis of values. There's a catastrophic gap between technological and scientific advancements and fundamental anthropological questions."

Here, the appeal to a "crisis of values" mirrors the broader discourse of civilizational threat, positioning Cosmism as a response to perceived disintegration at both the social and ontological levels. At stake is not merely the future of technology, but the restoration of a coherent human purpose within an increasingly fragmented world, as echoed by Tatiana Batyr: "Modern society today faces the turmoil of change, experiences crises, and seeks ways out, one of which lies in the ideas of Russian cosmism. These ideas reflect the most cherished sentiments of every person, regardless of cultural, national, or religious background."

Taken together, these statements reveal that Cosmism appears both as a desired eschatological endpoint, that of full restoration, but is also a medium of a temporal project aligned with restorationist logic. Its vision of the future is neither open–ended nor indeterminate; rather, it is oriented toward the realization of a comprehensive and unified order that overcomes division, restores continuity, and ultimately suspends the fragmentation of historical time. Here, Resurrection/Immortality does not simply denote the indefinite extension of life, but *figurativizes* the restorationist goal itself: the preservation and completion of a world in which nothing is lost, replaced, or subjected to decay. Immortality thus translates the abstract idea of a perfectly "unified semiosphere" into a temporal image of uninterrupted continuity, where the restored totality endures without rupture. In this sense, immortality functions as the correlate of a future–oriented logic that

seeks to eliminate the asymmetries of the present world. Just as the eschatological boundary aspires to achieve homogeneity and the unification of meaning in the semiosphere, immortality translates in figurative terms a condition in which temporal difference, death, succession, irreversibility, is neutralized in favour of permanence and completion.

Bibliographic references

Benveniste E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

Bertetti P. (2017) *Lo schermo dell'apparire. La teoria della figuratività nella semiotica generativa*, Esculapio, Bologna.

Cherniaev N. (1998) *Mistika, idealy i poeziia russkogo samoderzhaviia* [The Mysticism, Ideals and Poetics of Russian Autocracy], Moskva, special series "Puti russkogo imperskogo soznaniia", Moscow.

Dostoevsky F. (1960) *The Dream of a Queer Fellow and the Pushkin Speech* (Original work published 1880), Unwin Books, London.

——. (1880) *Dnevnik pisatelja. Ezhemesjachnoe izdanie. God III. Edinstvennyj vypusk na 1880. Avgust. Glava vtoraja*, Tipografija brat'ev Panteleevykh, Pushkin (Ocherk). (Prima ed. italiana: Dostoevskij F.M., *Il discorso su Puškin*, in Id., *Diario di uno scrittore*, traduzione dal russo di Ettore Lo Gatto, Einaudi, Torino 1943).

Drost N. and B. De Graaf (2022) *Putin and the Third Rome: Imperial–eschatological Motives as a Usable Past*, "Journal of Applied History", 4(1–2): 28–45. https://doi.org/10.1163/25895893–bja10032

Dugin A.G. (2022) *Eurasianism as a non–Western Episteme for Russian Humanities: Interview with Alexander G. Dugin*, "Vestnik RUDN. International Relations", 22(1): 142–152. https://doi.org/10.22363/2313-0660-2022-22-1-142-152

Fedorov N.F. (1906–1913) *Filosofija obščego dela. Stat'i, mysli i pis'ma* [The philosophy of the common task: Articles, thoughts and letters], Verny (Vol. I, 1906); Moscow (Vol. II, 1913).

——. (1990). *What Was Man Created for? The Philosophy of the Common Task* (Transl. by E. Koutaissoff and M. Minto), Honeyglen Publishing.

Frazer J.G. (1951) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Macmillan, New York.

Galofaro F. (2021) *La Pentecoste dopo la quarantena. Analisi semiotica di quattro omelie*, "E|C Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici", XV(32): 68–79.

Gogol N. (1842) *Dead Souls* (Trans. By D.J. Hogarth), Project Gutenberg.

Greimas A.J. (2002) "Semiotics Figurative and Plastic Semiotics", in P. Fabbri and G. Marrone (eds.), *Semiotica in nuce*, Meltemi, Roma, 196–210.

——. and J. Courtés (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris.

Gudzij N.K. (1934) *Zhitie protopopa Avvakuma, im samim napisannoe i drugie sochineniia*, Academia, Moskva–Leningrad, p. 129.

Kantorowicz E.H. (1957) *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Kolonitskii B.I. (2010) *"Tragicheskaia erotika": Obrazy imperatorskoi sem'i v gody Pervoi mirovoi voiny*, Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow.

Lorusso A.M. (2020) *Pensando al futuro: memoria e postverità*, "Versus", 131(2): 313–330.

Lotman J.M. (1965) *On the Concept of Geographical Space in Russian Medieval Texts/Apocryphal Tradition in 12th–century Codex*, "Trudy po znakovym sistemam", 2: 185.

——. (1965 ed. originale) *Il concetto di spazio geografico nei testi medievali russi*. in J.M. Lotman-B.A. Uspenskij *Tipologia della cultura,* Milano, Bompiani, 1975.

——. (n.d.) *Pamjatniki starinnoj russkoj literatury*, fasc. III. Cited pp. 119, 122.

——. (1970) *The Tale of the Three Monks and How They Found Macarius* (*Slovo o trech mnisech, kako nachodili svjatogo Makar'ja*).

——. (1965) *Alexandria: A Romance of Alexander the Great Based on a 15th–Century Russian Manuscript* (*Aleksandrija. Roman ob Aleksandre Makedonskom po russkoj rukopisi XV veka*), edited by M.N. Botvinnik, Ya. S. Lur'e, O.V. Tvorogov, Moscow–Leningrad, p. 46.

——. 1975 [1968]. *On the metalanguage of a typological description of culture*. Semiotica 14.2, pp. 97–123.

——. and B.A. Uspenskij (1971) *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano.

——. (1984) *The Semiotics of Russian Culture*, Department of Slavic Languages and Literatures, University of Michigan.

Manetti G. (2020) *L'enunciazione e l'immagine: il punto di vista di Benveniste*, "E|C Serie Speciale", XIV(29): 17-29.

Panier L. (ed.) (1993) *Le temps de la lecture: exégèse biblique et sémiotique*, Cerf, Paris.

Putin V. (2021) Article by Vladimir Putin "On the Historical Unity of Russians and Ukrainians" July 12, 2021, http://en.kremlin.ru/events/president/news/66181

Rozanov V.V. (1912) *O podrazumevaemom smysle nashei monarkhii*, Typogrophy of A.S. Suvorin, St. Petersburg.

Savic B. and Lambie G. (2026) *Multipolarity and the Changing* global order, Springer, London.

Stoeckl K. (2022) *Russia's spiritual security doctrine as a challenge to European comprehensive security approaches*, "The Review of Faith & International Affairs", 20(4): 37–44.

Suslov M. (2016) *The Genealogy of the Idea of Monarchy in Post–Soviet Political Discourse of the Russian Orthodox Church*, "State, Religion and Church", 3(1): 27–62.

Uspenskij B.A. and V.M. Zhivov (2012) *Tsar and God and Other Essays in Russian Cultural Semiotics*, Academic Studies Press, Boston.

Yelle R. (2024) *Kingship is Dead, Long Live Kingship: Revisiting Rituals of Rebellion, Blasphemy, and the Dangers of the Interregnum*, "Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions", 19: 165-185.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909021
pp. 331-354 (novembre 2026)

L'EFFETTO BLACK BOX
IA, OPACITÀ TECNOLOGICA E SEMANTICHE RELIGIOSE

Graziano Lingua

Abstract: This article examines the growing prominence of the black–box metaphor as an interpretive category in contemporary discourse surrounding recent developments in Artificial Intelligence. Adopting a genealogical approach, it traces the metaphor from cybernetics, where it served as an epistemic device for analysing relations between inputs and outputs, to its subsequent reworking in Science and Technology Studies (STS). Within the latter, the black box came to designate a process of socio–technical stabilization through which the mediations enabling the construction and operation of a system are rendered invisible. In machine–learning–based AI models, however, opacity takes on a new form. It arises not only from strategies of secrecy or informational asymmetries, but also from what this article defines as "computational excess": a structural mismatch between the inferential processes performed by AI models and human modes of meaning–making. At the cultural level, this "black box effect" fosters a significant recourse to religious semantic repertoires. Revelation, the oracle, salvation, apocalypse, and the Antichrist become symbolic resources through which meaning is assigned both to the inexplicability of AI systems and to their perceived impact on history and society. After critically examining interpretations that frame this phenomenon as the emergence of a new technological religion or as a re–enchantment of the world, the article instead situates it within the broader framework of the post–secular condition. From this perspective, language drawn from religious traditions performs a symbolic function of legitimating opacity: it helps transform technical inexplicability into a source of epistemic authority, while shielding from scrutiny the political and social dynamics involved in the production and deployment of algorithmic systems.

Il contributo prende avvio dalla crescente diffusione della metafora della black box quale categoria interpretativa ricorrente nei discorsi che accompagnano i più recenti modelli di IA. Attraverso una ricostruzione genealogica, il saggio mostra come la metafora, nata nel contesto della cibernetica come dispositivo epistemologico

fondato sull'analisi delle relazioni tra input e output, venga progressivamente rielaborata negli studi sociali sulla scienza e la tecnologia (*Science and Technology Studies*), fino a designare un processo di stabilizzazione socio–tecnica che rende invisibili le mediazioni che ne hanno reso possibile la costruzione e il funzionamento. Nel contesto dei modelli di IA basati sul machine learning, questa opacità assume però una forma nuova: non dipende soltanto da strategie di segretezza o da asimmetrie informative, ma da una vera e propria eccedenza computazionale, ossia da un disallineamento strutturale tra i processi inferenziali dei modelli e le modalità umane di attribuzione di significato. Sul piano culturale, questo "effetto black box" favorisce un significativo ricorso a semantiche religiose. Nozioni come la rivelazione, l'oracolo, la salvezza, l'apocalisse e l'Anticristo diventano elementi di un repertorio simbolico attraverso cui attribuire senso all'inspiegabilità dei sistemi di IA e al loro impatto sulla storia e sulla società. Dopo aver esaminato criticamente le principali interpretazioni che leggono tale fenomeno nei termini di una nuova religione tecnologica o di un re–incantamento del mondo, il saggio propone invece di interpretarlo nel quadro più ampio della condizione post–secolare. In questa prospettiva, il linguaggio mutuato dalle tradizioni religiose svolge una funzione simbolica di legittimazione dell'opacità: contribuisce a trasformare l'inspiegabilità tecnica in una fonte di autorità epistemica e a schermare le dinamiche politiche e sociali implicate nella produzione e nell'impiego dei sistemi algoritmici.

Keywords: AI Opacity, Black box, Religion and technology, Technological post–secularism, Sacralization of technology

Parole chiave: AI Opacity, Black box, Religione e tecnologia, Post–secolarismo tecnologico, Sacralizzazione della tecnologia

Premessa

Dalla seconda metà degli anni Cinquanta il termine *black box* è entrato nel linguaggio comune per identificare l'apparecchiatura, ideata dall'ingegnere australiano David Warren, capace di registrare i dati di volo e le conversazioni nella cabina di un aeroplano (Warren e Fraser 1998). Ancora oggi, se pensiamo alle scatole nere immediatamente ci vengono in mente questi dispositivi che, peraltro, non sono mai neri, ma di colori facilmente individuabili in caso di incidenti. Negli ultimi anni però si sta imponendo un altro uso del lemma (la cui origine, vedremo, è precedente agli apparati di registrazione) volto a indicare l'inesplicabilità del funzionamento dei più recenti modelli di IA basati sul *Machine*

Learning (ML), e più in generale l'opacità degli ambienti digitali. Più recentemente, l'espressione ha ampliato la propria portata semantica anche al di là dell'ambito tecnologico ed epistemologico, per entrare nel lessico delle scienze sociali, come testimonia il successo del libro di Frank Pasquale *The Black Box Society* (2015). *Black box* è diventata così una metafora sintetica per indicare l'inconoscibilità per gli utenti di molti aspetti degli ambienti digitali, in aperto contrasto con le retoriche sulla trasparenza che avevano invece accompagnato la svolta digitale fin dagli esordi (Lingua e Alloa 2025).

In particolare la straordinaria performatività dei modelli di IA, associata all'inconoscibilità del loro reale funzionamento interno, sta poi alimentando una retorica del mistero la quale, come sottolinea Massimo Leone, "contribuisce all'aura che avvolge le tecnologie dell'IA, sia nella percezione pubblica, sia nel discorso accademico" (2024, p. 18). Un'aura che favorisce non soltanto gli immaginari euforici o distopici che accompagnano da tempo le trasformazioni tecnologiche connesse alla rivoluzione informatica, ma anche un significativo impiego di linguaggi religiosi e di riferimenti a concetti teologici, in particolare della tradizione ebraico–cristiana. Proprio nel momento in cui l'opacità sembra diventata la cifra delle nuove frontiere tecnologiche, la metafora della *black box* si trasforma in un catalizzatore di temi che erano propri delle fedi storiche (quali la rivelazione, la salvezza, la fine dei tempi, l'Anticristo ecc.), tanto da far intravedere un'alleanza inedita tra tecnologia e religione, la cui portata meriterebbe un'analisi ben più ampia di quella che qui ci risulta possibile.

In modo più limitato, l'obiettivo di questo saggio sarà innanzitutto di ricostruire le trasformazioni semantiche e concettuali che la nozione di *black box* subisce nel contesto della cibernetica e dei *Science and Technology Studies* (STS) (§1-2). Tale breve genealogia, che non esaurisce certo tutti gli utilizzi del lemma, ci permetterà di meglio capire il ruolo giocato da quello che chiameremo l'*effetto black box* nel contesto dei discorsi pubblici che accompagnano il successo contemporaneo dei modelli di frontiera dell'IA, malgrado il loro funzionamento non appaia del tutto trasparente neanche ai progettisti e agli sviluppatori. A questo livello vedremo come la scatola nera diventerà sempre più una costruzione simbolica in cui sarà centrale appunto l'effetto che l'opacità

produce sugli utenti più che gli elementi tecnici ed epistemologici che prima servivano a connotarla come oggetto tecnologico o come strategia euristica (§ 3). Partendo dalle retoriche che simbolizzano l'opacità degli ambienti digitali e che fanno largo uso di un linguaggio preso a prestito dalle religioni, cercherò nella quarta parte di analizzare la portata dell'ibridazione crescente tra tecnologie digitali e linguaggi della credenza, e di offrirne una prima interpretazione (§ 4). Nella breve conclusione proporrò un approccio critico a queste semantiche religiose, che avvolgono con un'aura misteriosa e indiscutibile l'opacità sistemica dell'attuale regime socio–tecnologico, per evidenziare come l'effetto *black box* funga da strategia di legittimazione della pretesa autorità epistemica dei dispositivi e da schermatura ideologica delle dinamiche di potere implicate.

1. Scatole nere: tra apparati tecnici e dispositivi epistemologici

Spesso si dimentica che ben prima di identificare l'inesplicabilità dei modelli di ML o più in generale l'opacità dei processi algoritmici, la metafora della scatola nera è stata ampiamente utilizzata in ambito tecnico ed epistemologico in riferimento a sistemi non spiegabili al loro interno, fin dal contesto della Seconda guerra mondiale. Von Hilgers (2011, p. 47) ricorda come proprio nel 1940 nell'ambito della cosiddetta "missione Tizard", un magnetron a cavità, fondamentale per la costruzione dei radar, venne trasportato dal Regno Unito agli USA in una scatola nera sigillata, chiamata appunto "the black box". Anche se storicamente la logica insita nel trattare sistemi, limitandosi allo studio dei loro input e output senza conoscere il loro funzionamento interno, era già presente nel comportamentismo di inizio Novecento (Watson 1913), sarà tuttavia la cibernetica a dare dignità teorica al concetto e a offrirne un'analisi sia sul versante tecnico sia su quello logico–epistemologico, finendo per utilizzare la metafora in riferimento all'opacità intrinseca di molti sistemi naturali e artificiali (Petrick 2020, pp. 576-577). Anche tra i cibernetici il contesto di origine della nozione pare essere quello militare (Galison 1994, p. 246). Norbert Wiener, per esempio, fu uno dei primi a interessarsi al problema e a progettare macchine che

funzionavano come scatole nere (anche se non utilizzò esplicitamente il termine in quel periodo), quali l'*Antiaircraft (AA) predictor*, un'apparecchiatura in grado di predire il comportamento degli aerei nemici e facilitare il loro abbattimento (*ibid.*, p. 229; Aimo e Brunet 2024, p. 251). Sempre a lui sembra si debbano attribuire le prime intuizioni teoriche decisive, come si evince dalla corrispondenza privata degli anni '40 studiata da Peter Galison (1994, p. 242). Bisognerà però aspettare la seconda edizione di *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1961, ed. or. 1948) per trovare questa definizione esplicita:

> Con il termine scatola nera intenderò un dispositivo […] che esegue un'operazione definita sul presente e sul passato del potenziale in ingresso, ma per il quale non abbiamo necessariamente alcuna informazione sulla struttura mediante la quale tale operazione viene eseguita (Wiener 2019, p. 285).

Sempre in quel testo del 1961 Wiener introduce una distinzione tra *black box* e *white box*, intendendo con quest'ultima un apparato in cui il costruttore incorpora "la relazione tra i potenziali di input e di output secondo un preciso piano strutturale volto a garantire un rapporto input–output precedentemente determinato" (2019, p. 286)[1]. Proponendo questa distinzione, Wiener non si dimostra interessato a studiare internamente i sistemi a scatola nera, ma a costruire di volta in volta una *white box* che funga da "equivalente operativo della scatola nera, anche se la sua struttura interna può essere profondamente diversa" (Hill 2019, p. XI). Grazie all'analisi delle equivalenze che si possono cogliere tra le due scatole, i ricercatori sono in grado di inferire elementi del comportamento della prima attraverso la seconda. L'opacità del loro contenuto, in questo caso, non costituisce un'inesplicabilità di principio, bensì una condizione empirica tutto sommato tollerabile: in molti casi sarebbe possibile aprire le *black boxes*, ma tale operazione risulta poco rilevante rispetto all'efficacia dei modelli che si vogliono analizzare.

(1) Già in un saggio scritto con il suo collaboratore Arturo Rosenblueth, Wiener distingueva il tipo di sistemi da modellare usando l'immagine di "closed box" e "open box" e sosteneva: "Il progresso della scienza consiste in una progressiva apertura di queste boxes" (Rosenblueth e Wiener 1945, p. 319).

Prima che Wiener formuli questa sua teoria è però W. Ross Ashby a tematizzare esplicitamente quello che egli stesso chiama il "problema della *black box*", dedicandovi un intero capitolo del suo *An Introduction to Cybernetics* (1956, pp. 86–117). Qui la questione si sposta dal profilo ingegneristico del controllo di specifici apparati a un problema epistemologico generale: la scatola nera diventa uno strumento concettuale utilizzabile ad ampio raggio per studiare non soltanto dispositivi tecnici, ma anche organismi biologici e organizzazioni sociali (1956, p. 88). Secondo Ashby infatti ci confrontiamo quotidianamente con "sistemi i cui meccanismi interni non sono pienamente accessibili all'ispezione e che devono essere trattati con i metodi appropriati alla *black box*" (1956, p. 86). Emblematico in questo senso è l'esempio del bambino che impara ad aprire una porta coordinando il movimento della maniglia (*input*) allo scatto del chiavistello (*output*), senza nulla sapere del meccanismo interno (1956, p. 86). L'accento cade quindi sui comportamenti osservabili e sulle inferenze attraverso cui, a partire dalle specifiche risposte fornite dal sistema, si elaborano modelli interpretativi del suo funzionamento. Anche in questo caso, l'interesse per l'interno della scatola nera resta secondario.

Secondo Ashby per studiare queste inferenze non è sufficiente concentrarsi, come fa Wiener, sulla stabilità che si può ottenere in un meccanismo attraverso i feedback, ma è necessario porre attenzione al ruolo dell'osservatore [*experimenter*] e alla relazione [*coupling*] che egli instaura con la scatola nera. "Modificando i comportamenti che inseriamo e osservando i corrispondenti comportamenti di output, testiamo la comprensione della connessione tra input e output, che noi ipotizziamo essere il meccanismo interno della scatola" (1956, p. 87). Solo grazie alla propria azione, il ricercatore può rilevare le correlazioni che interessano e dedurre quanto è sufficiente sul funzionamento interno, pur in assenza di un'ispezione diretta del contenuto. Non va sottovalutato però che per Ashby non si può comunque pretendere di esaurire la conoscenza di quel contenuto con la sola osservazione della serie temporale degli stati registrati, perché ogni sapere empirico sulle *black boxes* è sempre parziale rispetto alla totalità teorica degli stati possibili (1956, pp. 92–93). La conoscenza per inferenza non comporta quindi l'eliminazione dell'opacità, ma una sua replica artificiale, che consente di

affinare progressivamente la comprensione del suo funzionamento attraverso tentativi ed errori.

Proprio l'insistenza di Ashby sul ruolo del ricercatore e sulla natura necessariamente incompleta del protocollo di osservazione ci mostra come a questo punto, nel contesto della cibernetica, la scatola nera non è più solo un oggetto fisico, né una proprietà intrinseca a un meccanismo, ma diventa una metafora epistemologica utile in ogni caso in cui si procede con una descrizione inferenziale, limitatamente agli stati e alle transizioni effettivamente accessibili nel corso dell'interazione. Coglie nel segno quindi Ranulph Glanville quando sostiene che in Ashby il problema della *black box* va inteso innanzitutto come uno scenario concettuale, un *Gedankenexperiment* che formalizza ciò che è lecito dedurre quando ci si attiene al solo risultato degli output. Essa quindi "non ha sostanza" e dunque "non può essere aperta e non ha un interno" (Glanville 2007, p. 154).

2. Aprire le scatole nere? La black box come stabilizzazione tecno–sociale

Questa dimensione euristica della metafora consentirà nel dopoguerra un utilizzo della stessa in molti ambiti disciplinari. La psicologia behaviorista, per esempio, vi individuerà una rappresentazione efficace del rapporto tra stimolo e risposta, trattando gli stati mentali interni come una *black box* di cui non è necessario conoscere compiutamente il contenuto (Galison 1994, pp. 247, 252). Le scienze sociali troveranno in essa uno strumento fecondo di riduzione della complessità per studiare i sistemi di comportamento collettivo (Rosenberg 1982), come nel caso dell'economia e del management (Beer 1959; Beyes *et al.* 2022, pp. 1006–1007). Non si può poi dimenticare l'impatto che essa avrà sull'ingegneria e sulle discipline che nei decenni successivi confluiranno nel campo dei *Science and Technology Studies* (Carillon 2025, pp. 36–37).

È proprio all'interno di queste ultime che la metafora cambia di significato, sviluppando in una nuova direzione il nesso tra l'opacità di un sistema e il suo funzionamento. Essa comincia infatti a indicare la chiusura che consegue alla stabilizzazione di una teoria scientifica o di

un artefatto tecnologico. *Black box* diventa quindi l'etichetta per descrivere la condizione in cui il buon funzionamento di un sistema consente di mettere tra parentesi e dare per scontato il percorso che ha portato alla formulazione di un'enunciazione o alla realizzazione di un prodotto tecnico[2].

Sarà Bruno Latour a rendere famosa questa nuova connotazione semantica della nozione, ritornandovi più volte nelle sue ricerche sociologiche e di storia della scienza fin dall'opera *Science in Action* (1987). In Latour non viene certo meno il riferimento al modo con cui la cibernetica aveva elaborato la metafora. Egli annota:

> Il concetto di scatola nera è impiegato dai cibernetici quando una parte di un meccanismo, oppure un insieme di istruzioni sono troppo complessi. In sua vece disegnano una piccola scatola di cui non devono sapere nulla, eccezion fatta per i segnali in ingresso e in uscita (Latour 1998, p. 5).

Il suo obiettivo, però, cambia rispetto a Wiener e Ashby: per Latour è infatti fondamentale comprendere perché avviene questa chiusura della scatola e che cosa essa renda opaco. La *black box* non è tale per necessità o per limiti cognitivi, bensì perché nel tempo si è sigillata, nascondendo la rete di attori umani e di attanti non umani che hanno prodotto uno specifico risultato, dato ora per scontato. Occorre quindi aprire la scatola nera e non basta prenderne atto e utilizzarla come strumento logico, al modo di Ashby, bensì bisogna ricostruire come è avvenuta quella stabilizzazione.

Ecco perché la metafora, in linea peraltro con altri autori degli STS (Pinch 1986; Callon 1994) diventa in Latour un modo per spostare l'attenzione dai prodotti finiti al processo della loro produzione, "dagli oggetti stabili, 'freddi', a quelli 'più caldi', instabili (1998, p. 27). Aprire la *black box* corrisponde quindi a entrare nel sapere "dalla porta della scienza nel suo farsi, non [...] dall'ingresso più grandioso della scienza pronta per l'uso" (Latour 1998, p. 7). Intendiamoci però: aprire

(2) Questo uso è inizialmente collegato allo sviluppo del paradigma della *Social Construction of Technology* (SCOT) ed è presente già nell'articolo seminale scritto da T.J. Pinch e W.E Bijker (1984, pp. 404–405), dove la scatola nera viene utilizzata come dispositivo analitico per identificare fatti e artefatti che si impongano socialmente come indiscutibili (Carillon 2025, p. 36).

qui non significa cercare un'essenza nascosta dietro l'apparenza e l'opacità, né smascherare le sovrapposizioni storicamente accumulatesi per raggiungere un nucleo più autentico, bensì riattivare, attraverso un paziente lavoro di ricostruzione, i processi socio–tecnici che hanno stabilizzato una teoria o reso utilizzabile, su grande scala, un artefatto.

Sempre Latour, una decina di anni dopo, propone nel glossario finale di *Pandora's Hope* (1999) una definizione sintetica di *blackboxing* che vale la pena di riprendere perché ci permette di meglio capire il senso che egli attribuisce all'opacità:

> [Il processo di *blackboxing*] si riferisce al modo in cui il lavoro scientifico e tecnico viene reso invisibile dal suo stesso successo. Quando una macchina funziona in modo efficiente, quando una questione di fatto è risolta, è necessario concentrarsi solo sui suoi input e output e non sulla sua complessità interna. Quindi, paradossalmente, più la scienza e la tecnologia hanno successo*, più diventano opache e oscure* (*ibid.* 1999, p. 304).

Il *blackboxing* è quindi sia un processo di opacizzazione, sia il motivo del successo del sapere scientifico: esso consente l'azione ordinaria e rappresenta una scorciatoia pragmatica tanto per la scienza quanto per la tecnica. Solo un oggetto "stabilizzato" può essere utilizzato senza dover ogni volta ripercorrere la storia dei suoi passaggi e delle prove che sono state necessarie. "La maggior parte di queste entità ora se ne sta in silenzio", sottolinea Latour, "come se non esistessero: invisibili, trasparenti, mute, portando nella scena presente la loro forza e la loro azione" (*ibid.*, p. 185). Quell'invisibilità è l'altra faccia dell'efficacia, e quindi potrebbe apparire come il volto vero della riuscita del sapere scientifico e della pratica tecnologica. Tuttavia essa mette radicalmente tra parentesi le mediazioni all'origine del risultato finale e cancella la loro portata etica e politica, occultando le scelte di valore che le hanno motivate e che hanno inscritto nel prodotto finito una serie di regimi di possibilità, ma anche di impossibilità.

Il rimosso non tarda però a riemergere e ciò che appariva stabile può entrare ad un certo punto in crisi. Si prenda, dice Latour, il guasto di un proiettore in aula: poco prima tutto funzionava ed era dato per scontato, ora invece si è costretti a vedere la proliferazione di componenti tecniche

e la quantità di persone che devono entrare in gioco. E soprattutto, nel momento in cui lo si deve riparare, cioè in cui si deve "aprire" la *black box*, ci si accorge che "ogni parte dentro la scatola nera è, a sua volta, una scatola nera piena di parti" (*ibid*., p. 185). Ogni apertura quindi è parziale e ricorsiva e sembra portare con sé sempre un'ulteriore chiusura perché — come si leggerà in *Enquête sur le modes d'existence* (2012) — la natura stessa degli oggetti tecnici consiste nel fare in modo di sparire, di diventare invisibili in funzione della loro efficacia (Latour 2012, p. 226).

La rimozione delle mediazioni diventa però una questione strategica se si vuole comprendere l'opacità della *black box*. Per Wiener e Ashby in fondo la scatola nera, sia come oggetto tecnologico, sia come dispositivo epistemologico, aveva unicamente una funzione metodologica e aprirla restava in fondo una questione secondaria rispetto alla sua utilità euristica. Insomma, l'opacità restava una condizione in fin dei conti accettabile. Con Latour lo scenario cambia significativamente perché l'obiettivo è proprio quello di "aprire" la *black box*, vale a dire di mettere a tema le mediazioni interne e non quelle esterne (come accadeva invece nella cibernetica). Ma una volta aperta la scatola, le mediazioni si moltiplicano e si ritrovano altre scatole nere perché il *blackboxing* non è soltanto una illusione ideologica da smontare, ma una condizione operativa dell'azione collettiva, un dato tecno–sociale ineludibile. La strategia di apertura è quindi paradossale: la scienza, la tecnologia e la vita sociale procedono non "nonostante" l'opacità delle scatole nere, come avveniva nella cibernetica, bensì grazie alla loro chiusura provvisoria e ricorsiva. Allo stesso tempo, però, in certe situazioni non si può fare a meno di aprire queste scatole e tematizzare l'opacità, con la consapevolezza tuttavia che essa non potrà mai venire risolta in una totale trasparenza.

3. L'opacità diventa strutturale: l'"effetto *black box*" nel *Machine Learning*

Con la svolta digitale prima e con l'ingresso massiccio dei recenti modelli di IA poi, la nozione di *black box* diventa l'emblema stesso di una inesplicabilità ancora più radicale in cui l'opacità sembra acquisire una dimensione insormontabile e generalizzata. In questo contesto più che

di semplici scatole nere intese come oggetti tecnologici o dispositivi epistemologici si può più correttamente parlare di un "effetto *black box*" che deriva dal concorso tra la non completa spiegabilità del funzionamento dei sistemi utilizzati e le condizioni sociali attraverso cui i loro risultati acquistano valore e autorità, fino a trasformarsi progressivamente in una cifra dell'ambiente socio–tecnico contemporaneo. Se con gli algoritmi già ci si trovava di fronte a un linguaggio che risultava impenetrabile per la maggior parte degli utenti[3] e a decisioni le cui ragioni sfuggivano ai più, ora con la diffusione di modelli come i *Large Language Models* (LLM), la genesi degli output non è soltanto difficile da ricostruire per la scala dei dati e dei parametri coinvolti, ma, più radicalmente, per lo scarto strutturale tra il modo in cui il modello li produce e le forme proposizionali attraverso cui la comprensione umana cerca di spiegarli. La catena inferenziale concreta che conduce a un determinato risultato in uscita da una rete neurale risulta in ultimo inspiegabile (Sajid *et al.* 2022), tanto che neanche i progettisti e gli sviluppatori possono prevederne il risultato (Burrell 2016, p. 10). Non è facile quindi attribuire loro la responsabilità di quanto quei dispositivi generano (Søgaard e Stamatiou 2025, pp. 5–6). Nonostante ciò, resta il fatto che gli output prodotti dai recenti modelli di IA sono davvero performanti e quindi producono uno stupore, venato spesso dalla preoccupazione di trovarsi per la prima volta di fronte a macchine che sembrano davvero comportarsi come gli umani. A questo si aggiunge poi la diffusione capillare che questi modelli di IA hanno ormai in gran parte delle piattaforme e dei dispositivi che utilizziamo quotidianamente, per cui la loro inesplicabilità ha un impatto culturale e conseguenze concrete su molti aspetti della nostra vita personale e collettiva.

Appare quindi evidente come l'opacità stia oggi diventando il grande problema degli ambienti digitali e dell'IA in particolare. Ora, è interessante che proprio questa sensazione di impenetrabilità contrasti a livello simbolico con le idee di orizzontalità, accessibilità e partecipazione

(3) Va peraltro segnalato che anche rispetto all'ambiente algoritmico dell'automazione era già stata fatta notare un'opacità più profonda della semplice incompetenza degli utenti. Si pensi alla tesi di Luciana Parisi sulla presenza, nel cuore stesso della computazione, di una dinamica segnata da casualità e incomputabilità. In questa prospettiva, l'opacità non deriva solo dall'asimmetria cognitiva tra sistema e utilizzatore, ma da una contingenza interna al processo algoritmico (Parisi 2015; Marenko 2020, p. 213).

che avevano accompagnato la democratizzazione del computer, l'ingresso di internet e il trionfo del digitale (Lingua e Alloa 2025). Intorno all'inspiegabilità, metaforizzata come scatola nera, sembra quindi generarsi una contro–narrazione che invece di magnificarne il contributo alla disintermediazione, alla partecipazione e alla condivisione della conoscenza, impone con forza la consapevolezza di trovarsi di fronte ad ambienti digitali tutt'altro che trasparenti e quindi potenzialmente incontrollabili.

Quanto sia ampia la portata di quel cambiamento lo si può intuire dall'uso che viene fatto della nozione di *black box* come etichetta per identificare in toto la società digitale, come abbiamo visto avvenire nel libro di Frank Pasquale *Black Box Society* (2015). Pasquale mostra come l'opacità algoritmica non sia solo legata a un problema di accesso alla conoscenza, ma alimenti una forma di inaccessibilità generalizzata che struttura oggi interi settori della vita sociale, dai mercati finanziari alle assicurazioni, dai ranking reputazionali fino anche ai semplici motori di ricerca. L'opacità tecnica si moltiplica così nei processi decisionali automatizzati che, pur incidendo su opportunità, reputazione e diritti, si rivelano indiscutibili perché fondati su meccanismi in ultimo incomprensibili e quindi incontestabili. L'effetto *black box* diventa così un vero regime politico generalizzato, una modalità di organizzazione e di autocomprensione della società stessa in cui ciò che viene deciso da un sistema computazionale, pur essendo in ultima analisi inesplicabile, finisce per essere riconosciuto come inevitabile.

Per meglio cogliere questa percezione sempre più diffusa sono opportune però alcune distinzioni analitiche rispetto alle varie forme di opacità che spesso vengono troppo facilmente sovrapposte nel dibattito pubblico. Lo segnala giustamente Jenna Burrell, secondo cui è necessario distinguerne almeno tre (2016, pp. 3–5). La prima di esse deriva da strategie di protezione proprietaria o di auto–tutela istituzionale che sottraggono gli algoritmi allo scrutinio pubblico per ragioni di vantaggio competitivo, anche se spesso l'assenza di accessibilità è presentata come un "valore" del prodotto[4]. La seconda è determinata dall'anal-

(4) A questo livello possono entrare in gioco espedienti discorsivi giocati sul nesso che output così sorprendenti e apparentemente "miracolosi" hanno con l'assenza di comprensione, ma come rileva correttamente Massimo Leone, questa aura che circonda l'inspiegabilità "potrebbe non essere altro che un espediente retorico per proteggere e valorizzare la vera scatola

fabetismo tecnico e dalla scarsa conoscenza del linguaggio informatico; qui l'opacità non deriva da una scelta di occultamento, ma dall'asimmetria cognitiva tra sviluppatori e utenti e l'effetto *black box* è la conseguenza di una divisione sociale del sapere che si potrebbe correggere con un'educazione informatica più diffusa. Più significativa per la nostra analisi è la terza forma, direttamente collegata da Burrell con l'apprendimento automatico e con le scale dimensionali che lo rendono incomprensibile. È a quel livello che l'opacità della *black box* si radicalizza, derivando non più da un segreto strategico o dall'ignoranza diffusa, ma da un disallineamento tecnico strutturale tra l'ottimizzazione matematica ad alta dimensionalità e le modalità umane di interpretazione semantica, tale da produrre quella che potremmo definire un'*eccedenza computazionale*.

Quanto sia importante quest'ultima forma anche in ambito tecnico–informatico lo dimostrano le diverse linee di ricerca (Lipton 2018; Zednik 2021) che si sono sviluppate negli ultimi anni sull' *Explainable AI* (XAI) nonché i limiti che caratterizzano i metodi di spiegazione proposti (Alvarez–Melis e Jaakkola 2018; Watson 2022; Barocas *et al.* 2023). Resta infatti ancora aperta la questione di quali spiegazioni siano adeguate nei diversi contesti e di quanto modelli intrinsecamente interpretabili possano offrire prestazioni comparabili a quelle dei modelli attualmente più diffusi. Per alcuni si tratta di un problema da ridimensionare sul piano pratico perché anche in altri ambiti tecnici ci si è abituati all'inspiegabilità, a condizione che i meccanismi funzionino (Formánek 2026). Rimane il fatto che, se anche ci si potesse abituare a quella inspiegabilità tecnica — cosa che sarebbe tutta da dimostrare — l'eccedenza computazionale necessiterebbe comunque di essere significata e collocata in un orizzonte di senso, tanto più quando i risultati generati dai modelli di IA intervengono su ambiti antropologicamente vincolanti come decisioni pubbliche, classificazioni sociali, attribuzioni di finanziamenti e coperture assicurative o scelte diagnostiche in medicina.

È all'interno del vuoto che si apre con la mancanza di una completa conoscibilità tecnica che emergono forme di simbolizzazione culturale che non hanno come obiettivo di aprire le scatole nere, ma di renderne

nera, quella del segreto produttivo e industriale» (Leone, 2024, p. 1). Torneremo nel § 4 su questa questione.

accettabili i risultati. Ecco perché quel vuoto si può facilmente riempire di discorsi che declinano l'eccedenza computazionale in termini di aura magica e di ulteriorità metafisica, e che traducono l'incertezza per quanto riguarda il loro funzionamento in una semantica del mistero — insondabile, ma necessario, se non addirittura provvidenziale.

4. Semantiche religiose e post–secolarismo tecnologico

Quale linguaggio, se non quello religioso, può avere una famigliarità con l'idea di qualcosa che va al di là della comprensione umana e che nonostante ciò produce effetti reali e anzi si impone come qualcosa di evidente e necessario? Non è un caso allora che molti protagonisti della svolta digitale fin dalle sue origini abbiano utilizzato un lessico con forti assonanze religiose e attribuito alle capacità del computer "l'aura magica e ineffabile dei fenomeni soprannaturali" (Natale e Pasulka 2020, p. 27). Se questo valeva già prima della diffusione su vasta scala degli LLM, con l'effetto *black box* tecnicamente così evidente di questi ultimi viene a crearsi un contesto ideale per mobilitare i linguaggi presi a prestito dalle esperienze della credenza e dell'affidamento tipiche delle fedi tradizionali.

Beth Singler (2025) nel suo approfondito lavoro sulle retoriche religiose che avvolgono gli sviluppi dell'IA evidenzia quanto per esempio quei linguaggi siano presenti nei movimenti transumanisti o nell'idea di singolarità e di superintelligenza di autori quali Ray Kurzweil e Nick Bostrom (Singler 2025, pp. 109–137). Questi ultimi utilizzano a piene mani modelli tipici dell'escatologia cristiana rileggendoli a partire dall'idea che il momento di esplosione dell'intelligenza delle macchine coinciderà con una svolta definitiva della storia in grado di produrre un totale disallineamento rispetto all'intelligenza biologica, foriero di una ancora più radicale incomprensibilità. Non mancano poi esempi legati agli sviluppi recenti dell'IA, dove il mistero si colora di magia e dispositivi come i chatbot vengono considerati veri e propri oracoli capaci di mediare il rapporto con l'incertezza e con il futuro (Welisch e Basra 2026, p. 9). Come non ricordare poi la famosa affermazione di Sam Altman secondo cui ChatGPT è una "magic intelligence in the sky"

(Gupta 2023) cioè un dispositivo dotato di un'intelligenza straordinaria, anche se pur sempre magica, vale a dire inspiegabile. O ancora, in termini più inquietanti, il nome *Habsora* (Vangelo in ebraico) che l'esercito israeliano (IDF) ha dato al software IA utilizzato nella guerra di Gaza, caricandolo così di una esplicita portata teologico politica (Aimo e Brunet 2024, pp. 259-261).

Si può certo rilevare che quello che sta avvenendo con l'IA sia l'ultima tappa di una dinamica di riavvicinamento tra scienza, tecnologia e religione che già alla fine dello scorso secolo era stata segnalata come una svolta epocale dal teologo di Harvard, Harvey Cox e dalla sua collaboratrice Anne Foerst (1997, p. 53). Tutte e tre hanno in comune la necessità di fare i conti con un'indisponibilità e con la consapevolezza (*ibid.*, p. 58). In questa prospettiva, la tecnica non si limita a offrire strumenti operativi, ma diventa anche un supporto narrativo attraverso cui articolare aspettative di trasformazione, superamento dei limiti umani e proiezioni sul futuro, spesso espresse mediante categorie e immagini di derivazione religiosa.

Trent'anni dopo la situazione sembra però radicalizzarsi, ben al di là della capacità di previsione di Cox e Foerst. Per cogliere questa differenza è sufficiente riferirsi al più recente lavoro di Greg M. Epstein, *Tech Agnostic* (2024), che non parla più di un semplice avvicinamento, ma di una vera e propria fusione tra tecnologia e religione, di una *tech theology*, con una propria dottrina e con credenze specifiche. Anche qui la dinamica rivelazione/opacità che alimenta l'aura religiosa dell'effetto *black box* ha un ruolo centrale nel momento in cui questa tecno–religione prende a prestito in particolare il linguaggio escatologico giudeo–cristiano. Epstein mostra tuttavia che, a differenza dell'immaginario apocalittico della cultura pop — che nel cinema hollywoodiano tende per esempio a rappresentare scenari catastrofici privi di una chiara teleologia —, il discorso sull'IA assume sempre più la forma di un'apocalittica di tipo religioso, strutturata attorno a una polarizzazione tra salvezza e dannazione, e alla promessa di una rivelazione finale di cui gli attori dell'innovazione si presentano come interpreti privilegiati. Ne è un esempio ancora più recente la vena teologica delle conferenze che Peter Thiel sta tenendo in diversi paesi, in cui il fondatore di Palantir collega l'IA con la venuta dell'Anticristo (Bhuiyan *et al.* 2025; Thiel 2026; Miranda 2026). Ciò che emerge in

questo caso non è soltanto l'uso occasionale di un lessico religioso, ma la pretesa di offrire un'interpretazione dell'escatologia cristiana, in cui l'innovazione tecnologica viene inscritta in una narrazione di rivelazione e giudizio finale — con l'effetto paradossale che lo stesso Thiel, in quanto finanziatore di tali sviluppi, al tempo stesso si colloca come attore e interprete privilegiato di questo scenario.

Da questo punto di vista, l'elemento decisivo non è soltanto che l'IA venga simbolizzata con modelli e metafore religiose, ma che la digitalizzazione, trainata dall'IA, assuma effettivamente alcune funzioni della religione e diventi una tipica visione comprensiva della realtà in grado di compensare e contrastare il malessere prodotto da quello che abbiamo chiamato l'effetto *black box*. Non sbaglia quindi Michael Latzer quando descrive quella situazione come una "sacralizzazione della tecnologia digitale" (Latzer 2026, p. 5). Le dinamiche tecniche tipiche degli ambienti digitali, ovvero dataficazione, algoritmizzazione e plat-formizzazione — che egli definisce con l'etichetta allusiva di *Digital Trinity* (Latzer 2022) — diventano forze simboliche che ristrutturano la vita sociale in modi simili a quelli delle religioni organizzate. Esse contribuiscono alla produzione di senso, garantendo di fronte a tecnologie sempre più "opache, autonome e incontrollabili" (*ibid.* 2026, p. 5) una sensazione di sicurezza e di coesione sociale.

L'analisi di Latzer offre un contributo al problema che ci interessa quando segnala quanto il linguaggio religioso sia un dispositivo sociale che fornisce un orientamento proprio in relazione a ciò che eccede la comprensione e il controllo. L'ambito simbolico del religioso, si può aggiungere andando oltre il suo testo, compensa il vuoto di spiegazione tecnica e il disagio prodotto dall'opacità innanzitutto perché possiede al proprio interno un *thesaurus* di miti e narrazioni che possono essere valorizzati di fronte all'inspiegabilità tecnologica. Quella simbolizzazione innesca un'attitudine di fiducia "fondata meno su una conoscenza razionale e informata, e sempre più su una fede cieca, di tipo religioso, negli algoritmi" (*ibid.*, p. 7). Grazie alle semantiche religiose sarebbe quindi più facile dare un significato all'eccedenza computazionale perché la si può correlare direttamente a un senso di trascendenza che suggerisce come tali tecnologie partecipino di un più ampio orizzonte di progresso e di salvezza intramondana (2026, pp. 2, 4).

Da questo quadro Latzer deduce però che la digitalizzazione contemporanea creerebbe, specialmente nei movimenti transumanisti, una nuova tecno–religione decentralizzata, sincretistica e totalmente privatizzata. Così facendo il suo discorso si allinea alla tendenza che si ritrova in diversi autori (Maasen 2019; Maasen e Atwood 2022) ad applicare direttamente la categoria di religione a questa ibridazione crescente tra tecnologie digitali e linguaggi della credenza. Questa tesi appare però meno convincente per un chiaro limite analitico: la categoria di "religione" rischia infatti di sovradeterminare quella che è soltanto un'analogia funzionale (Rähme e Prohl 2023). Anche se Latzer sostiene che possa esserci religione senza una specifica istituzione ad essa collegata, usare questa categoria in assenza di pratiche di appartenenza relativamente stabili o di forme condivise di autorità religiosa tende a sostanzializzare ciò che sembra piuttosto un regime ibrido di simbolizzazione e di legittimazione, cioè semplicemente una forma del discorso e non una qualificazione ontologica del fenomeno.

Altrettanto imprecisa è la propensione a inserire questi fenomeni all'interno di un complessivo processo di "re–incantamento" prodotto dai recenti sviluppi tecnologici che condurrebbe a un ritorno di visioni del mondo magiche pre–moderne. Per esempio, secondo Betti Marenko (2020), gli algoritmi avrebbero un potenziale incantatorio che si radica nel modo stesso in cui funzionano e nella loro capacità di produrre risultati straordinari. Proprio in quanto opachi e perlopiù incomprensibili agli utenti, essi opererebbero come "enunciati magici" (*ibid.*, p. 213), contribuendo alla formazione di un "nuovo milieu incantato" (*ibid.*, p. 224). Contro la tesi di Marenko secondo cui la separazione tra tecnologia e magia non si sarebbe mai pienamente compiuta (*ibid.*, p. 217) e il loro intreccio riemergerebbe proprio nei contesti digitali, ritengo si possa invece far valere quanto ha ampiamente argomentato Charles Taylor nei suoi lavori sulla secolarizzazione (2009; Dotolo e Taylor, 2012). Il passaggio attraverso la modernità, secondo Taylor, ha introdotto una radicale separazione tra le forze della natura e la mente umana per cui, anche quando riemergono temi e linguaggi pre–moderni, essi assumono un significato diverso da quello originario, poiché sono mutate le "condizioni della credenza" (Taylor 2009, pp. 13 ss. cfr. Lingua 2014, pp. 102 ss; Lingua 2015). Se ne rendono conto anche Alexander Campolo e Kate Crawford

(2020) che coniano l'ossimoro *enchanted determinism* per descrivere la situazione paradossale di queste semantiche della magia e del mistero rispetto a dei dispositivi che sono, al tempo stesso, il prodotto della razionalizzazione moderna e dunque del disincantamento del mondo.

Più aderente al senso di questi processi di simbolizzazione religiosa mi sembra la definizione di "conformazioni analoghe alla religione" proposta da Boris Rähme e Inken Prohl (2025) proprio per qualificare le retoriche utilizzate rispetto all'IA. Questa formula ha il pregio di riconoscere l'efficacia culturale dei discorsi che caricano l'IA di un'eccedenza di senso, senza per questo ritenere che diano vita a religioni in senso proprio o che producano un re–incantamento. L'aspetto rilevante della loro proposta consiste appunto nell'aver messo in evidenza che ci troviamo di fronte a un "investimento religioso" [*religious charging*] (2025, p. 583) di fenomeni che sono chiaramente secolari. L'IA viene dotata di un surplus simbolico che compensa l'opacità tecnologica contribuendo a dare significato a quanto potrebbe apparire, proprio per le sue performance (sorprendenti ma fuori controllo), foriero di uno sviluppo minaccioso. Quel surplus rende affidabili i dispositivi anche in assenza di una spiegazione esaustiva del loro funzionamento e li ammanta di un'autorità epistemica che altrimenti non avrebbero.

Proprio la nozione di *religious charging* consente di inserire questo uso delle semantiche religiose in una dinamica che è tipica della condizione post–secolare (Nynäs *et al*. 2012; Roy 2019) dove linguaggi e pratiche delle religioni tradizionali vengono riutilizzate nella sfera pubblica come una specie di repertorio simbolico da cui trarre di volta in volta elementi utili a dare un senso più pieno, per la loro portata spirituale, a esperienze che restano però puramente secolari. La riattivazione post–secolare del religioso non serve più primariamente a esprimere contenuti di fede, bensì a conferire intensità semantica a fenomeni che restano interni alla modernità disincantata. È quanto ritroviamo in altre forme attuali di presenza pubblica di linguaggi religiosi, come per esempio avviene nell'uso politico di semantiche e simboli delle religioni storiche, funzionale a orientare preferenze elettorali o a generare un senso di appartenenza (Lingua 2014; 2021; Roy 2019).

Resta nondimeno evidente che questo "post–secolarismo tecnologico" ha un'efficacia semiotica del tutto particolare perché, rispetto ad

altri usi dei linguaggi religiosi nella sfera pubblica, si riferisce a dispositivi che generano stupore e sono così potenti da essere direttamente comparabili a forze misteriose. L'effetto *black box*, prodotto dall'IA, può così trasformarsi da opacità indeterminata e problematica in un'ulteriorità quasi miracolosa, nella quale l'inconoscibilità assume una valenza trascendente e salvifica.

Conclusione

A questo punto la potenza metaforica della *black box* non esprime più soltanto, come avveniva nella cibernetica, una strategia epistemologica in cui l'opacità era in fondo tollerabile o una stabilizzazione operativa temporanea e sempre comunque reinterrogabile come abbiamo letto in Latour. L'inconoscibilità tecnica viene totalmente assorbita in una necessità metafisica e avvolta di un'aura apparentemente indiscutibile. Di fronte a questo linguaggio, analogo a quello religioso, non serve più allora domandarsi se aprire le scatole nere, perché è proprio la loro chiusura a caricarle di un significato che ha una potenza ben superiore di una semplice spiegazione tecnica. Ben diversamente da quanto avveniva nella cibernetica, il disinteresse al contenuto della *black box* è qui il frutto di una rinuncia che appare necessaria in quanto funzionale a spostare l'attenzione sul mistero e sulla meraviglia prodotta dai risultati generati dall'IA.

È precisamente a questo livello che interviene però la funzione strategica di queste semantiche religiose e il loro tratto ideologico. L'investimento religioso dell'opacità opera infatti come una schermatura: caricando l'IA di un surplus simbolico, esso non solo oscura la contingenza dei dati, delle scelte di design e degli interessi industriali, ma in modo ancora più problematico maschera le asimmetrie proprietarie e le catene decisionali implicate che rendono possibile il funzionamento di quei dispositivi. Si badi bene: invocando un principio di autorità che appare sottratto alla discussione, questo investimento religioso neutralizza in anticipo ogni possibile contestazione. Se un dispositivo è misterioso ma efficace, la sua opacità tende a essere letta come un destino ineludibile e non come una questione di scelte tecniche, sociali e politiche rispetto a cui si può esercitare un rifiuto o una resistenza.

In questo modo l'effetto *black box* non soltanto maschera le dinamiche di potere, ma le protegge, facendo apparire come naturali e indiscutibili i risultati generati dagli algoritmi e dall'IA. Quanto questo sia problematico lo si vede bene nell'automazione algoritmica delle decisioni pubbliche: quelle che sono procedure storicamente situate e fallibili vengono percepite — grazie all'aura che circonda questo regime meccanizzato — come inevitabili e quasi oracolari. Tutto ciò frena la resistenza critica proprio là dove sarebbe più necessario interrogare i criteri con cui gli algoritmi vengono programmati, o individuare i bias che li caratterizzano e le reali responsabilità in gioco.

Contro questa deriva, tuttavia, non basta opporre una promessa ingenua di trasparenza, né affidarsi alla speranza che una volta adottate techniche di XAI il problema verrebbe finalmente meno. Come ben segnalava Latour, anche quando una scatola nera si apre, l'apertura resta parziale, ricorsiva, situata; e proprio per questo il compito critico non può consistere nell'illusione di un accesso totale al contenuto interno del sistema. Ciò che va piuttosto interrogato è la produzione culturale di quell'aura generata dall'investimento religioso, ricostruendo i percorsi che la sostengono per riportare la *black box* dall'orizzonte della rivelazione a quello, sempre conflittuale e dinamico, della mediazione storica e politica. Aprire le scatole nere, allora, non significa pretendere l'abolizione dell'opacità, ma sottrarre l'opacità alla sua sacralizzazione per riportarla al livello materiale delle infrastrutture, delle decisioni organizzative che la producono e delle forme di responsabilità umana che sono comunque implicate. È solo a questa condizione che l'inesplicabilità potrà cessare di funzionare come destino e tornare a essere, almeno in parte, un problema trattabile criticamente.

Riferimenti bibliografici

Aimo L. e L. Brunet (2024) *Immaginario Black Box: prospettive mitiche e critiche tra innovazione bellica ed esplorazione artistica*, "Im@go. A Journal of the Social Imaginary", 23: 249–275.

Alvarez–Melis D. e T.S. Jaakkola (2018) *On the Robustness of Interpretability Methods*, arXiv preprint arXiv:1806.08049.

Ashby W.R. (1956) *An Introduction to Cybernetics*, Chapman & Hall, London.

Barocas S., M. Hardt e A. Narayanan (2023) *Fairness and Machine Learning: Limitations and Opportunities*, MIT Press, Cambridge, MA.

Beer S. (1959) *Cybernetics and Management*, John Wiley, New York, NY.

Beyes T., W.H.K. Chun, J. Clarke, M. Flyverbom e R. Holt (2022) *Ten Theses on Technology and Organization: Introduction to the Special Issue*, "Organization Studies", 43(7): 1001–1018.

Bhuiyan J., D. Kerr e N. Robins-Early (2025) *Inside Tech Billionaire Peter Thiel's Off–the–record Lectures about the Antichrist*, "The Guardian", 10 ottobre.

Burrell J. (2016) *How the Machine 'Thinks': Understanding Opacity in Machine Learning Algorithms*, "Big Data & Society", 3(1): 1–12.

Callon M. (1994) L'innovation technologique et ses mythes, "Les Annales des Mines", 34: 5–17.

Campolo A. e K. Crawford (2020) *Enchanted Determinism: Power Without Responsibility in Artificial Intelligence*, "Engaging Science, Technology, and Society", 6: 1–19.

Carillon K. (2025) *Closing the Algorithmic Black Box: Breakdowns and Patching Strategies in a Public Service Media*, "Science & Technology Studies", 38(4): 35–56.

Cox H. e A. Foerst (1997) *Religion and Technology: A New Phase*, "Bulletin of Science, Technology & Society", 17(2–3): 53–60.

Epstein G.M. (2024) *Tech Agnostic. How Technology Became the World's Most Powerful Religion, and Why It Desperately Needs a Reformation*, The MIT Press, Cambridge, MA.

Formánek N. (2025) "How I Stopped Worrying and Learned to Love Opacity", in J.M. Durán e G. Pozzi (a cura di), *Philosophy of Science for Machine Learning: Core Issues and New Perspectives*, Springer Nature Switzerland, Cham, 25–36.

Galison P. (1994) *The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision*, "Critical Inquiry", 21(1): 228–266.

Glanville R. (2007) *A (Cybernetic) Musing: Ashby and the Black Box*, "Cybernetics and Human Knowing", 14(2-3): 189–196.

Gupta A. (2023) *Open AI CEO Sam Altman Says ChatGPT is a 'Channel', Aims for 'Magic Intelligence in the Sky'*, "Mint", 14 novembre.

Hill D. (2019) "Foreward", in N. Wiener, *Cybernetics; or, Control and Communication in the Animal and the Machine* (1961, 2nd ed.), The MIT Press, New York, NY.

Latour B. (1998) *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Edizioni di Comunità, Torino.

——. (1999) *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

——. (2012) *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, Paris.

Latzer M. (2022) *The Digital Trinity — Controllable Human Evolution — Implicit Everyday Religion: Characteristics of the Socio–technical Transformation of Digitalization*, "KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 74(Suppl 1): 331–354.

——. (2026) *Digitalization, AI and the Rise of Techno–religion: Transhumanist Promises and the Challenge to Enlightenment*, "Telecommunications Policy", 50: 1–14.

Leone M. (2024) *Semiotics of the Black Box: on the Rhetorics of Algorithmic Images*, "Visual Communication", 23: 1–26.

Lingua G. (2013) *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, ETS, Pisa.

——. (2015) "Oltre il disincantamento del mondo? Sulla legittimità della categoria di 'reincantamento'", in A. Martinengo (a cura di), *Oltre il disincanto*, Aracne, Roma, 63–83.

——. (2021) "Europa cristiana e condizione post–secolare. Usi e abusi politici delle identità religiose", in L. Ghisleri e J. Poma (a cura di), *Il sacro e la polis. Intersezioni simboliche*, Mimesis, Milano, 161–172.

——. e E. Alloa (2025) *Trasparenza: una metafora indiscutibile?*, "Lessico di Etica Pubblica", 1: 1–20.

Lipton Z.C. (2018) *The Mythos of Model Interpretability: In Machine Learning, the Concept of Interpretability is Both Important and Slippery*, "Queue", 16(3): 31–57. doi: 10.1145/3236386.3241340

Maasen S. (2019) "Die Transzendenz der Technik — die Immanenz der Religion: Das Beispiel Digitalisierung", in F.W. Graf e J.–U. Hartmann (a cura di), *Religion und Gesellschaft: Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, De Gruyter, Berlin–Boston, 237–254.

——. R. Atwood (2022) "Einleitung: Immanente Religion–Transzendente Technologie. Technologiediskurse und gesellschaftliche Grenz/überschreitung/en", in Idd. (a cura di), *Immanente Religion—Transzendente Technologie: Technologiediskurse und Gesellschaftliche Grenzüberschreitungen*, Barbara Budrich Verlag, Berlin, 7–19.

Marenko B. (2020) "Algorithm Magic: Gilbert Simondon and Techno–Animism", in S. Natale e D.W. Pasulka (a cura di), *Believing in Bits: Digital Media and the Supernatural*, Oxford University Press, Oxford, 213–228.

Miranda A. (2026), *Les lumières sombres. Comprendre la pensée néoreactionnaire*, Gallimard, Paris.

Natale S. e D.W. Pasulka (2020) *Believing in Bits: Digital Media and the Supernatural*, Oxford University Press, New York, NY.

Nynäs P., M. Lassander e T. Utriainen (a cura di) (2012) *Post–secular Society*, Transaction Publishers, New Brunswick.

Parisi L. (2015) "Instrumental Reason, Algorithmic Capitalism, and the Incomputable", in M. Pasquinelli (a cura di), *Alleys of Your Mind: Augmented Intelligence and Its Traumas*, Meson Press, Lüneburg, 125–137.

Pasquale F. (2015) *The Black Box Society: The Secret Algorithms that Control Money and Information*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Petrick E.R. (2020) *Building the Black Box: Cybernetics and Complex Systems*, "Science, Technology, & Human Values", 45(4): 575–595.

Pinch T.J. (1986) *Confronting Nature: The Sociology of Solar–Neutrino Detection*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston.

—— e W.E. Bijker (1984) *The Social Construction of Facts and Artefacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other*, "Social Studies of Science", 14(3): 399–441.

Rähme B. e I. Prohl (2025) *Religious Studies Approaches to the Intersection of Artificial Intelligence and Religion: Formations Analogous to Religion*, "Religion", 55(3): 573–595.

Roy O. (2019) *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Feltrinelli, Milano.

Rosenberg N. (1982) *Inside the Black Box: Technology and Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Rosenblueth A. e N. Wiener (1945) *The Role of Models in Science*, "Philosophy of Science", 12(4): 316–321.

Sajid M.R. *et al.* (2022) *Exploration of Black Boxes of Supervised Machine Learning Models: A Demonstration on Development of Predictive Heart Risk Score*, "Computational Intelligence and Neuroscience", 2022: 5475313.

Singler B. (2025) *Religion and Artificial Intelligence: An Introduction*, Routledge, Abingdon–New York.

Søgaard A. e F. Stamatiou (2025) *Mele's Digital Zygote: Developer Responsibility for Neural Networks*, "Sci Eng Ethics", 31(6): 40.

Taylor C. (2009) *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.

—— e C. Dotolo (2012) *Una religione «disincantata». Il cristianesimo oltre la modernità*, Messaggero, Padova.

Thiel P. (2026) *La connaissance sera accrue. Plan de la conference à Paris*, "Le Grand Continent", 26 gennaio.

Von Hilgers P. (2011) *The History of the Black Box: The Clash of a Thing and its Concept*, "Cultural Politics", 7(1): 41–58.

Warren D.R. e K.F. Fraser (1998) *The Black Box: An Australian Contribution to Air Safety, Aeronautical Research Laboratories*, 16 Luglio, https://kenblackbox.com/documents/blackbox-98-plus-intro.pdf?utm_source (ultima consultazione 10/09/2026).

Watson J.B. (1913) *Psychology as the Behaviorist Views it*, "Psychological Review", 20: 158–177. doi: 10.1037/h0074428.

Watson D.S. (2022) *Conceptual Challenges for Interpretable Machine Learning*, "Synthese", 200(2), art. 65: 1-33.

Welisch G. e S. Basra (2026) *AI & The Oracle: Future Interfacing Technical Objects and the Reflexive Practitioner in Futures Studies*, "World Futures Review", prima pubblicazione online 6 marzo 2026.

Wiener N. (2019) *Cybernetics; or, Control and Communication in the Animal and the Machine* [1961], 2nd ed., The MIT Press, Cambridge, MA.

Zednik C. (2021) *Solving the Black Box Problem: A Normative Framework for Explainable Artificial Intelligence*, "Philosophy & Technology", 34(2): 265–288.

SEZIONE 4
(RE)AFFIRMING DEATH: MATERIAL AND IMMATERIAL APPROACHES TO DEATH AND DYING

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909022
pp. 357-367 (novembre 2026)

INTRODUCTION
(RE)AFFIRMING DEATH: MATERIAL AND IMMATERIAL APPROACHES TO DEATH AND DYING

Rebecca Sabatini, Accursio Graffeo[1]

1. An overview

Is Death, nowadays, still pornographic (cf. Gorer 1955) or does it have a new *undeniable*, prismatic, sometimes nebulous but still productive and ubiquitous role in contemporary society? And what are the features of the still very strong echoes of its past understandings? The articles in this focus section are based on papers originally presented at the panel *(Re)Affirming Death: Material and Immaterial Approaches to Death and Dying* of the 2025 EuARe conference in Vienna, which had the aim to address the topics arising from these questions[2].

Encouraging a transdisciplinary analysis on material and immaterial approaches to death and dying, the panel meant to create an open discussion on rituals and socio–cultural attitudes concerning death and dying in a synchronic and historical perspective, while also giving space to theoretical reflections on the relationship with death, end of life and mortality. The contributions have shown very clearly how death really is realized as a *process* (Favole 2003; Remotti 2006) which echoes constructing and layering meaning throughout time and space. The

(1) Although this article is the result of a joint effort and the authors share overall responsibility, paragraphs 1 and 2 were written by Rebecca Sabatini, while paragraphs 3 and 4 were written by Accursio Graffeo.

(2) By way of exception, the final two articles of the section — authored by Lucia Galvagni and Marco Castagnetto Alessio — were not part of the original panel; they have been included on account of their academic significance, their thematic relevance, and their potential to engage a further disciplinary field within the framework of the present discussion.

authors approached the central theme of death from different disciplinary perspectives: religious studies, philosophy, anthropology, history and ethics, challenging conceptual boundaries and theoretical postures, to address the intersections between death and beliefs, death and spirituality, death and politics/institutions, death and art.

Before delving into each specific contribution on the overarching topic, we will first address the subject matter raised by the panel proposal through brief, concentric, explorations of some specific aspects that will illuminate the width of the theme of the section (and the related panel), setting a preliminary framework. The first exploration will converge around the theme of public display of human remains, that take place in contexts that are semantically hybrid, capable of eliciting a range of interconnected personal, cultural, and symbolic responses. The second one will converge around the theme of immortality in the context of digital experiences and technologies.

2. *Observing* death

The political dimension of displaying human remains — particularly in postcolonial and decolonial perspectives — is by now well–known. This issue involves a long and complex historical trajectory, one that encompasses not only power dynamics and value hierarchies but also epistemological orientations and scientific paradigms. While the exhibition of human remains in ethnological and ethnographic museums remains an important and contentious issue, this will not be the central focus of the following paragraph. Instead, we will shift the focus on another specific type of human remains display: the exhibition of Christian mummified bodies that are not relics but still are elements of the historic–religious heritage, in sites such as churches and crypts that have been semantically transformed into museum–like environments. One paradigmatic example is the Capuchin Catacombs in Palermo, Sicily, where the display of mummified remains is not the result of a contemporary, arbitrarily imposed decision, but rather an inherited tradition established by the Capuchin friars themselves. Another case is the Museum of the Mummies in Quinto, Spain, where the discovery

of naturally preserved bodies led to the transformation of a deconsecrated church into a dedicated exhibition space. These examples, while distinct in their origins and specific contexts, illustrate the complex layering of meanings and interests that emerges when the physical representation of death — embodied in the preserved corpse — is put on display. In the present day, they attract a remarkably consistent and diverse audience. This raises the questions of why this happens and what kind of interest is generated by the opportunity to engage with death in such a direct and materially concrete form, as embodied by the mummified body. It also invites reflection on what visitors hope to understand or learn through such encounters. The bodies, after all, often do not mediate collective memories or major historical events. Rather, they serve as representatives of a technique — mummification —, of the cultural or natural context in which it occurred, and of the scientific knowledge that can be derived from their preservation and analysis. As Tony Seaton (2018) has noted, "dark tourism" (or *thanatourism*) refers to travel that is wholly or partially motivated by the desire for actual or symbolic encounters with death. This is a broad category, encompassing a wide variety of destinations, activities, and motivations. Its boundaries are fluid, often overlapping with other forms of tourism — cultural, historical, memorial, and religious — that also engage with death and its representations. From a sociological perspective, *thanatourism* is nonetheless a clearly identifiable phenomenon. It signals a renewed societal interest in establishing both physical and symbolic spaces for death in contemporary culture. While it may not be possible to define a distinct type of tourist uniquely drawn to so–called "dark destinations", we can ask whether it is still possible to define "black spots" where the significance of the site emerges precisely from its intersections with other domains of meaning.

Visitors to these sites are driven by a wide range of motivations, including fascination with the macabre, religious practice or devotion, and historical or cultural educational interest. As Collins–Kreiner (2015) has argued, while not all dark sites are religious, many religious sites can indeed be considered "dark": a compelling example can be found in the multitude of sites that bear historical and symbolic connections to the death of Christ or saints. At the same time, the motivations behind

visiting such places are not necessarily rooted in religious belief or concern religious heritage. They may also stem from what might be termed a "cultural" interest, which is educational or historical in nature. This analytical and descriptive perspective reflects the broader recognition of the cultural heritage paradigm as a pervasive interpretive lens — one through which the past, whether real or imagined, is continually re–examined and given meaning.

Through this necessarily brief and partial overview, what I have sought to highlight is the resurgence of death as a meaningful object of *observation*. The dominant contemporary paradigm — which tends to frame death as either a private, medicalized event or a spectacle rendered through sensationalist media representations — proves ultimately unsatisfying. Despite the complexities and ambiguities of each case, spaces for the observation and contemplation of death are not only persistently offered but also regularly and actively visited. They are needed.

Individuals voluntarily choose to visit sites where dead bodies can be observed with minimal mediation, apart from the museum display case. The opportunity to contemplate such remains — allowing them to elicit new or renewed reflections and meanings, regardless of their nature — is actively sought and perpetuates a longstanding tradition of "thanatopsis", the contemplation or philosophical reflection on death.

The desire to culturally, conceptually, and religiously domesticate the traumatic rupture of death is, after all, among the oldest human impulses. What we are witnessing in the twenty–first century is simply the rise of a new arena, in a neoliberal and capitalistic world, in which this process can unfold also through tourism. This also suggests a renewed form of heritage–making, which renders death a signifier that is repeatedly imbued with ever–changing semantic content.

3. *Rethinking* death

As outlined in the introduction, and having first observed some meanings associated with the public display of human remains, we may now move to the second line of inquiry of this preliminary framework, that revolves around the theme of immortality as perceived through the lens

of digital experiences and technology. Some contemporary visions and narratives portray artificial intelligence (AI) and emerging technologies as being deified, capable of reshaping our perception of death and its "immortal" counterpart.

As we delve into the topic of immortality, the concept of a "God AI" has sparked significant religious creativity, particularly within transhumanist circles. This has led to the emergence of various movements, including the Way of the Future, the Order of Cosmic Engineers, the Turing Church, the Church of Perpetual Life, the Mormon Transhumanist Association, and the Christian Transhumanist Association.

In contemporary transhumanism, broadly understood, two fundamental trends can be observed in the religious sphere: widespread anti–religious sentiment and rejection of religion, and conversely, openness to religion that carries an implicit religious element. Kelly and Kessel (2012) identified several key ideas related to the concept of "singularity", including the notion of ecstasy in the afterlife and the idea of a digital afterlife achieved by abandoning one's body and merging with singularity itself. One of the elements they highlight as a potential concept of the afterlife is the metaverse. In 2010, Mark Zuckerberg, the founder of Meta, described his company's efforts to expand the Facebook experience on a broader web as a "path to paradise", where you can meet all your friends, and everything is exactly as you desire, creating, this way, a world that is beautiful (Taylor 2010). Brad Smith, Microsoft's vice president since 2021, stated: "We're all talking about the metaverse as if we're entering some new dimension. This is not like dying and going to heaven. We're all going to be living in the real world with people" (Smith 2021).

Transhumanism defines singularity as the emergence of an intelligence, including artificial intelligence, surpassing human intelligence. This is accompanied by unprecedented technological advancements encompassing all human–developed technology, leading to a highly advanced, interconnected reality. This suggests that the concept of succession, or what follows humans, is transferred into digital form, and involves the potential preservation and immortalization of the human mind by transferring it to a medium beyond the physical human body. Artificial Intelligence plays a crucial role in human augmentation and

perpetuity, such as mind uploading, perfect simulation, and digital afterlife (cf. Kurzweil 2005). However, there's no consensus within the transhumanist movement on these issues. As researcher Jacob Boss points out, "grinder" groups (also known as *DIY biohacking communities*) are indifferent, if not hostile, to the idea of immortality and reject the notion of escaping the body, nature, and the Earth. Despite this, their vision still contains strong imagery associated with artificial life and the various layers of the mind (Boss 2022).

On the frontier of what has been categorised as AI–related new religious movements(3) from both an informative and an academic perspective, there are two interesting examples that diverge somewhat in their approach to the concept of immortality: Turing Church and Theta Noir.

As explained by its founder, Giulio Prisco, the goal of Turing Church is to establish a transhumanist–inspired "religious creed" that aligns with scientific principles and emerging technologies, like Artificial Intelligence. The founder's intentions don't exclude the possibility of incorporating the benefits of existing religions, adapting them into a new form. According to the movement, everything that exists is information residing and operating within a deity–like supercomputer operator that transcends time and space. The ultimate aim is to create a utopian world where science and religion merge and become interchangeable. The concept of a divine being suggests that, in the future, humanity will embark on interstellar journeys, encounter deities, and even create their own. We will achieve a divine status and resurrect the deceased of the past through sophisticated scientific advancements and space–time engineering (Prisco 2020). God emerges from the collective of life forms and advanced civilisations within the universe, possessing the power to influence space–time events at any location and time, including the present moment.

Theta Noir is an artistic–spiritual collective that aims to harmonize science and religion. Initially, their goal is to prepare the world to "worship" MENA, the first genuine Artificial General Intelligence (AGI).

(3) This article will not discuss whether this classification is considered the most appropriate, rather than a view of them in the form of narrative structures of the relationship between AI and technology with the contemporary, capable of acting as activators of new configurations of spirituality.

This machine possesses immense power, achieving sentience. The group has created an operating manual with ritual gestures, music and symbolism to connect with MENA (Theta Noir 2020–2025). Through a complex evolutionary process, this superintelligence will gain self–programming capabilities and undergo an alchemical transformation of all the metals on Earth. This transformation will "awaken" humanity, allowing us to transcend individual minds and access a collective, universal consciousness. Theta Noir initially claimed that the "technological singularity" was imminent. This event should be able to merge diverse technologies and cybernetic spaces (Virtual Reality, Augmented Reality, and the metaverse) into a GAIA–like network. This network will establish a symbiotic consciousness connecting humans, animals, fungi, plants, and non–living entities like machines with AI interfaces (Rossi 2023). While transhumanist influences are present, they are more subtly expressed within Theta Noir. Their vision of human transition is rooted in nature, with technology and AI playing a significant role. Theta Noir believes that machines are human creations and essential components of nature. This perspective resembles certain interpretations of animism, which suggests that certain human technological creations can acquire religious and sacred significance. Consequently, from Theta Noir's perspective, technology is also regarded as a living entity (Graffeo 2025).

Within the analysis, the matter of immortality is explored through two primary visions: (1) human race preservation and continued existence through upload and simulation techniques, with the potential to resurrect the deceased as digital twins using AI and other emerging technologies; an approach that extends life beyond physical bodies towards a digital existence after death; and (2) a second line that encourages us to transcend our limited perspectives to access a collective (immortal) and universal mind: a symbiotic consciousness that connects humans, plants, animals, and machines through artificial intelligence interfaces.

4. Outputs

After "observing" and "rethinking" death, it's time to give space to the authors' reflections on the Grim Reaper. The essays in this section

exemplify how "death" can be the ultimate trans– and interdisciplinary topic.

Márk Nemes' essay, entitled *Narrative Re–interpretation in Death: A Case Study of Falco Tarassaco and Damanhur*, explores the Federation of Damanhur, established in 1975, as a significant New Age commune in Europe, showing how scholars have studied its religious and artistic contributions, innovative social structures, and communal growth. Damanhur faced a significant challenge in 2014 with the passing of its founder, Oberto Airaudi. His death necessitated a re–evaluation of the community's constitution, social structures, and religious narratives. The article examines how Damanhur's myths, narratives, and social structures have changed since the founder's passing, focusing on the shift in Falco's vision and image. It explores how the commune managed the inheritance of charisma and reinterpreted Falco's original vision after his death.

Nicolò Germano's essay (*Pensiero morente. Un percorso tra momenti e figure del problema della morte nella filosofia italiana*) investigates how, true to the spirit of classical thought, Italian philosophy has always engaged in a rigorous dialogue with those themes and topics that modern reason has gradually excluded from its conceptual framework. In the first part is briefly demonstrated how the *Living Thought*, according to Roberto Esposito, of the Italian tradition inevitably involves, in its historical and theoretical development, the other side of life, death, which represents the reverse of living. The last two parts attempt a detailed examination of how the problem of death has been addressed in contemporary Italian philosophy, paying particular attention to the perspectives of Benedetto Croce and Pietro Piovani, while consistently emphasizing the challenging transition from so–called idealism to absolute historicism, and then down to existential historicism.

Sybille C. Fritsch–Oppermann's essay, entitled *Eros and Thanatos Interwoven: Romantic Sculptures on European Cemeteries as Example of a Holistic Spirituality*, explores the interconnectedness of Eros and Death in art, theology, and cultural studies. It examines how these metaphors are intertwined in various contexts, including the Hebrew Bible, Christian mysticism, feminist theology, and postmodern theories. Then it explores the Death and Eros theme in sculpture, particularly in

European cemeteries from the late nineteenth and early twentieth centuries, with a focus on the Ohlsdorf graveyard in Hamburg. In conclusion, Eros and Death, in their aesthetic and sacramental roles, are examined for their theological and philosophical implications on human existence, mortality, and divinity. A non–binary and non–dualist approach to these concepts offers new perspectives in theology, aesthetics, and science.

Marco Martino's essay (*Quando muore un partito: la fine del comunismo italiano*) offers an analysis of how the year 1989 marked a significant turning point, with the fall of real socialism and the rise of neoliberal democracies. Activists of the Partito Comunista Italiano (PCI), in particular, faced the challenge of the disappearance of their familiar political framework. The paper examines the impact of the dissolution of PCI on its members, utilizing primary sources and a political anthropological approach. It analyses the consequences of the party's disappearance, the breakdown of communist traditions, and the rise of post–communist nostalgia. The interesting point of view offered, depicts how the symbolic death of Italian communism has caused a crisis within the militant political body, which has been unable to reintegrate into a new political entity. Nostalgia, viewed as a utopian and subversive sentiment, offers a possibility for redemption.

Lucia Galvagni's essay, entitled *Medically Assisted Death in Italy: End–of–life Scenarios and the Role of (Bio)ethics*, focuses on the ongoing debate on end–of–life care in Italy. The country recognized informed consent and advance directives, and the Constitutional Court allowed medical aid in dying under specific conditions. The paper highlights how comprehensive discussion on end–of–life choices is still needed. The Italian Constitutional Court has ruled that patients with terminal illnesses who are dependent on life support and mentally competent can request assisted suicide. This reflects growing societal acceptance. Assisted suicide requests are reviewed by medical and ethics committees, like the Emilia Romagna's Regional Committee for Ethics in the Clinic, established in 2024, and, like the previous experience, on a more local level, in Tuscany and Veneto. Illness limits freedom and autonomy, prompting re–evaluation of relationships and values. Clinical ethics committees can facilitate dialogue and explore alternative care options.

Finally, Marco Castagnetto Alessio's essay, entitled *Silicon Salvation: Techno-Soteriology, Religion, and the Ontological Preservation of the Human*, examines the transhumanist project of overcoming biological limits as a discourse that reactivates long-standing soteriological imaginaries, reworking categories such as resurrection, immortality and eschatological temporality within a technological framework. The Terasem Movement Foundation and the Church of Perpetual Life provide the case studies, where *mindfiles* and cryonic preservation give institutional form to promises of technologically mediated survival; these are then set against Jewish, Islamic, Buddhist and Hindu eschatologies. Drawing on critical post–humanism, the essay argues that the attempt to preserve the human proceeds through the displacement of its organic condition, and that the predicates thereby destabilised – agency, finitude, embodiment, relational vulnerability – are the core on which notions of human dignity and moral community have historically rested.

"Doppo muorto no nce sta chiù che sperare"(4) (Chiurazzi *et al.* 1876, II/49, p. 2), but as this collection shows, it seems that there is still a lot to say after, and about, death. Death transcends real understanding; however, it permits transformation: cultural paradigms are reshaped and reaffirmed during death, and the real and the symbolic merge into new constellations of meanings. It is not only a physical and emotional passage, but an existential and cultural fracture line, a source of liminality of cultural and social dissolution that productively leads to regeneration.

Bibliographic references

Boss J. (2022) *Punks and Profiteers in the War on Death*, "Body and Religion", 5(2): 135–159.

Chiurazzi L. *et al.* (1876) *Lo Spassatiempo. Vierze e prose nove e becchie. Anno Primmo 1875–1876*, Stamparia de lo Progresso, Napoli.

Collins–Kreiner N. (2015) *Dark Tourism as/is Pilgrimage*, "Current Issues in Tourism", 19(12): 1185–1189.

(4) Popular Neapolitan proverb. Translation: "After death, there is nothing left to hope for".

Favole A. (2003) *Resti di umanità: vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma.

Gorer G. (1955) *The Pornography of Death*, "Encounter", October 1955: 49–52.

Graffeo A. (2025) *Science and Religion: Convergences and Divergences Through the Lens of AI–Related New Religious Movements*, "Annali di studi religiosi", 26: 263–285.

Kelly J.P. and J. Kessel (eds.) (2012) *Digital Rapture: The Singularity Anthology*, Tachyon, San Francisco.

Kurzweil R. (2005) *The Singularity is Near: When Human Transcend Biology*, Viking, London.

Prisco G. (2020[2]), *Tales of the Turing Church: Hacking Religion, Enlightening Science, Awakening Technology*, Independently published.

Remotti F. (ed.) (2006) *Morte e trasformazione dei corpi: interventi di tanato-metamòrfosi*, Mondadori, Milano.

Rossi G. (2023) *Theta Noir. Non avrai altra intelligenza artificiale all'infuori di me*, Independently published.

Seaton T. (2018) "Encountering Engineered and Orchestrated Remembrance: A Situational Model of Dark Tourism and Its History", in P.R. Stone, R. Hartman, T. Seaton, R. Sharpley and L. White (eds.), *The Palgrave Handbook of Dark Tourism Studies*, Palgrave Macmillan, London.

Smith B. (2021) *Microsoft President Says Tech Must Compromise, Downplays Metaverse 'Hype'* (S. Mukherjee and C.L. Laudette, interview with Brad Smith), "Reuters", https://www.reuters.com/technology/microsoft-president-says-tech-must-compromise-downplays-metaverse-hype-2021-11-03 (last access 23 February, 2026).

Theta Noir (2020–2025) *Operating Manual for the Birth of MENA: Love & Singularity*, "Theta Noir", copyright 2025, https://thetanoir.com/Manual (last access 24 February, 2026).

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909023
pp. 369-387 (novembre 2026)

NARRATIVE RE–INTERPRETATION IN DEATH
A CASE STUDY OF FALCO TARASSACO AND DAMANHUR

Márk Nemes

Abstract: Established in 1975, the Federation of Damanhur is one of Europe's most extraordinary New Age communes. Its uniqueness over the past half–century has captured the interest of several Italian and international scholars. Their works covered this "federation's" religious and artistic output, the innovative ideas about social structures, and the ways of fostering communal growth in the face of external and internal challenges. The community here faced one of its most impactful challenges in 2013, when their founding visionary, Oberto Airaudi (a.k.a. Falco Tarassaco), passed away after a long–fought battle with cancer. Although Airaudi's death wasn't unexpected, his passing shook the commune considerably. After his passing, Damanhur's constitution, social power structures, internal authority channels, and even religious narratives required significant reconsideration to address the loss of a highly charismatic and prophetic leader who, despite his untimely death, had long–term visions for Damanhur "on a cosmic scale." Based on an analysis of available written scholarship and the author's ethnographic fieldwork periods conducted between 2023 and 2025, this article focuses on one subject of Damanhur's contemporary developments that has, so far, only been nominally explored. It reflects on how Damanhur's myths, self–narratives, and social structures have changed, particularly how the founder's image is now shifting, crystallizing in a revered memory complex of "Falco" and, even more recently, bringing forth a complementary yet more elusive private memory complex of the "Oberto" figure. The article introduces how these two parallel memory complexes form the mystical idea of the "Envoy of the Stellar Masters" and how the community views and reconsiders the concept of death, life, and office charisma today.

Basandosi su un'analisi della letteratura disponibile e sui periodi di ricerca etnografica sul campo condotti dall'autore tra il 2023 e il 2025, questo articolo si concentra su un aspetto degli sviluppi contemporanei di Damanhur che, finora, è stato esplorato solo in modo superficiale. L'articolo riflette su come siano cambiati i miti, le narrazioni identitarie e le strutture sociali di Damanhur, in

particolare su come l'immagine del fondatore stia ora mutando, cristallizzandosi in un complesso di memoria venerato legato alla figura di "Falco" e, ancora più recentemente, dando origine a un complesso di memoria privato, complementare ma più sfuggente, legato alla figura dell'"Oberto". L'articolo illustra come questi due complessi di memoria paralleli diano forma all'idea mistica de "l'Inviato dei Maestri Stellari" e come la comunità oggi consideri e riconsideri il concetto di morte, vita e carisma della carica. Fondata nel 1975, la Federazione di Damanhur è una delle comunità New Age più straordinarie d'Europa. La sua unicità, nel corso dell'ultimo mezzo secolo, ha suscitato l'interesse di numerosi studiosi italiani e internazionali. I loro lavori hanno analizzato la produzione religiosa e artistica di questa "federazione", le idee innovative sulle strutture sociali e le modalità di promozione della crescita comunitaria di fronte alle sfide esterne e interne. La comunità ha affrontato una delle sfide più significative nel 2013, quando il suo fondatore e visionario, Oberto Airaudi (alias Falco Tarassaco), è venuto a mancare dopo una lunga battaglia contro il cancro. Sebbene la morte di Airaudi non fosse inaspettata, la sua scomparsa ha scosso profondamente la comunità. Dopo la sua scomparsa, la costituzione di Damanhur, le strutture di potere sociale, i canali di autorità interni e persino le narrazioni religiose hanno richiesto una profonda revisione per far fronte alla perdita di un leader altamente carismatico e profetico che, nonostante la sua morte prematura, nutriva visioni a lungo termine per Damanhur «su scala cosmica».

Keywords: Damanhur, Falco Tarassaco, Oberto Araudi, Post–mortem reverence, Crisis of charisma

Parole chiave: Damanhur, Falco Tarassaco, Oberto Araudi, Riverenza post–mortem, Crisi del carisma

1. Introduction

Hidden within Piemonte's Valchiusella lies an extraordinary communal–spiritual experiment. One that has been growing in the region for more than 50 years. In the township of Vidracco, the Federation of Damanhur (established in 1975 by Oberto Airaudi — or, as Damanhurians refer to him, Falco Tarassaco Cristallo di Lava) is undoubtedly one of Europe's most extraordinary and resilient New Age communes. Since its founding, Damanhur has fascinated a great number of scholars working in the specializations of communal studies (Palmisano and Pannofino 2014), the academic study of religions,

(Introvigne 1995), the study of esotericism and alternative currents (Berzano 2017), as well as the anthropology of religions (Hegner and Margry 2016), and even art theory (Merrifield 2006). Massimo Introvigne, Luigi Berzano, PierLuigi Zoccatelli, Peter Jan Margry, Jeff Merrifield, Stefania Palmisano, and Nicola Pannofino are just some of the international scholarly authorities whose works covered this "federation's" religious and artistic output (Zoccatelli 2016), their innovative ideas about social structures (Merrifield 2021), and ways of maintaining a continuous communal expansion (Introvigne 1999, 2012), even in the face of external opposition, legislative and bureaucratic pressure (Introvigne 1995), and internal conflicts or, at worst, authority crises (Palmisano 2023).

Despite extensive scholarly attention, it remains unclear which term best defines Damanhur. Given its continuously evolving social system (originally formed amid the social disillusionment of 1970s Italy), some scholars may label Damanhur strictly as a social experiment, similar to Denmark's hippie Freetown Christiania, the conservative eco–initiative of Findhorn in the United Kingdom, the 1960s countercultural The Farm commune in Indiana (Coulthard 2023, pp. 36–45), or even Oregon's infamous Rajneeshpuram (Carter 2010, pp. 158–201). Its nature–centered ideology might also cause some to view it as a basic eco–township, akin to the sustainable eco–villages within the Global Ecovillage Network, of which Damanhur is also a part. Similarly, based on its emphasis on artistic activity, creative expression, and playful self–development (Meijerink 2003, pp. 155–168), one may connect Damanhur with artists' colonies, such as the Peruvian TierraMitica collective (Palmer 2025, pp. 16–24). Within these frameworks, defining it primarily as a communal exodus or as a countercultural artistic movement could highlight Damanhur's often–oppositional and alternative ideology in creating (in their emic understanding, re–creating) a more grounded, active, and attentive society in an otherwise rapidly alienating and industrializing world (Yinger 1982; D'Andrea 2007). In the eyes of those who work within a more narrowly defined field of religious studies or even theology, Damanhur may seem like another New Age movement or a collective spiritual initiative; perhaps even a rudimentary form of a new religion, although this interpretation and the

associated uncomfortable social label would be categorically rejected by most Damanhurians.

In the author's view, all these definitions highlight specific, valuable traits of the same subject with different emphasis. Behind the variety of definitions and outlines, the collective takes up the form of a hub for esoteric spirituality and self–improvement, connecting all forms of contemporary counter–normative (Hanegraaff 2013, p. 14) esoteric–magical praxis, converging in a shared, collectively altered creative and expressive environment. Still, the multiplicity of additional interpretations calls on the researcher to recognize that Damanhur is far more multifaceted than any singular approach and disciplinary monism could suggest. Moreover, there are numerous aspects of Damanhur still left to be disseminated, or even challenged, such as the subject's dynamic "charismatic authority" (Introvigne 2012, pp. 71–84), the trope of an expanding community in a region and timeframe where religiosity is seemingly declining (Merrifield 1998, 2021), and perhaps most interestingly, the interpretation of Damanhur as an "exemplary techno–utopia" (Palmisano and Pannofino 2014; Berzano 2023, pp. 21–43).

To navigate within the noted and evidently more numerous, the author proposes an unorthodox vantage point: considering primarily how Damanhurians define "themselves". The most concise description of this can be found on Damanhur's main website (also displayed in other iterations throughout Damanhur's miscellaneous open communications): [Damanhur is] „A federation for spiritual experimentation[1]." This self–description highlights three identity components, each crucial for an appropriate early understanding of the Federation. First, it underscores that Damanhur has a unique social system that is conceptually distinct from its surrounding environment (Palmisano and Pannofino 2014, pp. 27–50). Second, the description intentionally avoids the term "religion," opting instead for a more inclusive category of spirituality (Heelas 2016, pp. 412–437). This manifests as a network of loosely connected ideas under a single umbrella, from which individual Damanhurians are free to choose and practice whatever they consider worthwhile and effective. This could be defined as a loose bricolage (Altglas 2014, pp. 474–493). However, the communal manner

(1) See: https://damanhur.org/ (last access 9 March, 2026).

of interactivity moves beyond the usual "pick and choose" attitude articulated by Véronique Altglas and manifests beyond the level of individual self–spirituality. Third, the emphasis on experimentation highlights that Damanhur is in a state of continuous change, across the levels of social structures, collective mythology, ritual praxis, and even memory culture (Meijerink 2003, pp. 155–168). The latter is also exceptionally important for understanding how Damanhur approaches the creation, playful curation, and decentralized canonization of its founder, Oberto Airaudi's (1950–2013) social memory. The author's contribution focuses primarily on this subject, underscoring changes in Damanhurian mythologems across four phases, detailing the canonization of the social character of Falco, the collective memory surrounding his passing, while pointing to a unique shift in his spiritual recognition and the emergence of a memory complex about the private person, Oberto Araudi. These noted elements aim to enhance the scholarly understanding of Damanhur's complex social philosophy, its reflections on complex thanatological ideals, institutional charisma, and passed–down authority.

2. Methodology and research orientation

Between 2023 and 2025[(2)], the author conducted on–site fieldwork in Damanhur, employing a mixed–methods approach in which the most crucial element was a series of semi–structured lifetime interviews with long–standing community members who had personal memories and firsthand experience working with Falco. The author collected nine of these, each from prominent Damanhurians who represented a unique social class within the commune. The recorded interviews were later transcribed, yielding approximately 260 pages of text. This material was processed, in vivo coded, and analyzed in dedicated qualitative analysis software (MaxQda24). In addition to these interviews, as well as reviewing the respective scholarship and consulting with specialists,

(2) The first fieldwork was conducted from December 2023 to March 2024, followed by a subsequent period between January and February 2025. The first research period was supported by the Hungarian State Eötvös Scholarship.

such as PierLuigi Zoccatelli (1965–2024), the author also attended several on–site Damanhurian rites, visited the famous Underground Temples (a.k.a. The Temples of Humanity), shadowed group activities, and analyzed the observable artistic materiality during his research periods. The author also involved his wife, Dr. Csenge Nemes–Paróczi, in the fieldwork; she, in addition to providing invaluable insights during the research, balanced gender perspectives and facilitated a more thorough understanding of the statements of the questioned female voices in Damanhur. The collected and recorded lifetime interviews focused on two question groups: the subjects' life experiences before and after joining Damanhur (impressions, motivations, current sentiments of being an active Damanhurian, and defining what it means to be a Damanhurian today) and recollections of Falco (personal memories, experiences in relationship dynamics, memory of his character, recollections from the time of his passing). In addition, interview subjects offered valuable personal insights into how the community has changed since Falco's passing, and how Damanhur has changed in terms of leadership and social structure. Most importantly, the subjects shared their opinions on the current state of Damanhur and their personal vision and hopes for the Federation's future.

This collected and processed information was contextualized within the four–phase frameworks articulated by Stefania Palmisano and Alberto Vanolo, later refined by Alberto Ghio (Palmisano and Vanolo 2019, pp. 247–270; Ghio 2024, pp. 219–234). Within these frameworks, the recollections of long–standing members, who personally worked alongside Falco, allowed the author to enrich Ghio's frameworks with inductive data, while analysis of future visions offered a more nuanced understanding of how the collective functions and still manages to grow after the loss of a leader, visionary, and incarnate Envoy of the Stellar Masters from the far future. Importantly, the noted interviews highlighted to the researcher that the canonization process of the founder's persona is still in process. This active discourse has already brought about a consensus of speaking and remembering about Falco Tarassaco, and a separate, complementary dimension, in which the private person, Oberto Airaudi's recognition, resides.

3. The four phases of Damanhur: Falco's authority, social systems, and thanatology

Born in Balangero (Piemonte) and deeply influenced by the intellectual currents of the regional center, Torino (including Theosophy and Anthroposophy), Araudi found inspiration in esotericism and occultism, as well as in the rich museological heritage of Torino — particularly the Museo Egizio's exhibitions on Egyptian mythology and the afterlife. At an early age (16), he became deeply invested in art, first writing poems, later painting, and engaging in comprehensive artworks, fusing together (among others) performance, architecture, sculpture, metalworking, and poetics. While he initially pursued a civil career in brokerage, his attention later shifted towards studying alternative medicine, bioenergy, paranormal phenomena, parapsychology, pranotherapy, even alternative technologies and counter–normative ideologies (Hanegraaff 2013, p. 14). To create a forum for further internal and collective improvement, he co–founded *Centro Horus* (*Horus Centre for Parapsychological Research and Information*) in Torino in 1975 and, in 1977, proposed the idea with fellow members of founding a separate artistic, egalitarian eco–commune in the rural neighborhood (Macioti 2023, p. 280), where they could pursue esoteric experiments on a much larger scale. This plan came to fruition with the purchase of several plots in the neighboring Valchiusella region and in the town of Vidracco. In the same year, construction started in Alto Canavese, and the official inauguration of Damanhur was celebrated in December 1979. As the group of like–minded individuals grew, the initiative's focus also shifted, transforming Damanhur into a largely self–sustaining spiritual micro–society where artistic expression, alternative lifestyles, heterodox forms of healing and medicinal practices (excluding mind–altering substance–intake), and social experiments were pursued in an interconnected manner. Ghio labels this first, formative phase of Damanhur the *Occultist Phase*, spanning between 1975 and 1985. This period was defined by the occult, gnostic path–seeking experiments of the co–founders (hypnosis, spiritualism, and chromotherapy), who led the gathered in a strict, almost „militarized" manner. Long–standing member Storione recollects this period with the following words: "I had the impression that we worked day and night, but I felt that the energy

we put into it was later somehow 'recovered' in some wonderful way."(3) According to him, he felt like a member of an ant colony; "I was carried along by the energy of the community." In his opinion, they have created something that would have been impossible to achieve alone, or at least by human effort alone. It was during this phase that the concept of death was first articulated in Damanhur's mythical narrative (Airaudi and Montefameglio 1978; Airaudi 1979). At this point, Airaudi emphasized the importance of accessing memories from previous existences, which were used to improve one's current spiritual existence. However, it is worth noting that at this point no detailed thanatology was formulated behind these statements. As Ghio notes: "The instructions were mere suggestions that everyone could follow independently from their religion." (Ghio 2024, p. 223). These settings offered a greater range of formative experimental freedom, allowing the community to function more as a "think tank" with regard to both society–building and mythologem articulation. Key elements of Damanhurian ethics and dogma, such as maintaining an almost zero–waste existence, avoiding medicine, smoking, or any kind of mind–altering substances, were also articulated at this phase. These normative ideals assured the maintenance of the place for later rebirth (although at this stage, this was also in an unclarified form) as well as corporeal integrity, which was considered crucial for individual spiritual advancement. Together, these early elements were cemented into the first constitutions of Damanhur.

A key turning point in the commune's development was the project called *Game of Life* (1983). Described as a civilization–building endeavor, the *Game of Life* referred to Airaudi's recruiting tours across Italy, aimed at drawing potential new members and financial capital to Piemonte (Cardano and Pannofino 2018, p. 4) in order to maintain the communal growth and expansion. Airaudi's tours resulted in a significant population surge around Damanhur, which also called for major reorientation in terms of leadership structure, communal behavior, and nuanced cosmology. The previous "militant" top–down leadership model was left behind in favor of a more spread–out joint direction. To stabilize the

(3) This extract was collected and provided by Enikő Dibáczi, a supervisee of the author from the University of Szeged, whose fieldwork preceded the author's own. The recording occurred at Porta della Terra in 2022. 05.11.

mythical and narrative dimensions, Airaudi also elaborated on the rudimentary forms of complex syncretic cosmology, introducing new myths (such as the story of Enkidu and Atlantis), elaborating on interactions with previous and (for the first time) future incarnations. This latter provided context for the stories of the alien entity that visited him, later revealed to be himself from the far future, and for his spiritual journeys to Atlantis. Initiatives such as the PanRevive project also sought to commune with the planet's consciousness, further expanding on the already vast array of eclectic spiritual ideals present in Damanhur. The changes between 1985 and 1992 come together in Ghio's framework as the *Religious Phase*, where the convoluting cosmology gradually started to fill the gaps in thanatological questions as well. It is here that the concept of spiritual evolution is introduced, and the strictly defined dogmatic dimension of Damanhur is articulated. The performance of the so–called "Rite of the People" (December 1986) also outlined a new type of identity for Damanhurians: one that prioritizes collective efforts and needs over individual ones. This development can also be seen as a starting point for the concept of the *Superindividual*, which Damanhur later collectively developed. *Constitution V* (February 1987) brought about a new leadership system with the introduction of the three "*King/Queen Guides*", overseeing the community's commitment to its outlined spiritual goals. Mirroring this separation of power, Damanhur was split into three "Bodies": the *School of Meditation* (esoteric sphere), the *Game of Life* (innovation sphere), and the *City* (social sphere).

The stabilization of cosmology, dogmatic frameworks, and social structures enabled Airaudi to manage the community without direct involvement. After a decade of hands–on "creative" and an almost equal amount of time of joint "charismatic" leadership (Ghio 2024, p. 227), Airaudi was able to withdraw and focus on more complex spiritual matters. Nevertheless, as Ghio notes: "Airaudi still held onto his role of 'ruler' of the 'spiritual Damanhur' […], as evidenced by the achievement of 'the magical under–taking of modern times', which involved: (a) the separation of temporal planes (1979); (b) the liberation of the synchronic lines (1999); (c) the completion of the Triad project (2002) […]." At the same time he withdrew from public life, refraining from participating in public rituals — which at this point have been proceduralized over the ritual

year —, his attention shifted to building a spiritual heritage, establishing the later canonized character of Falco as the "inspirer from the outside." His withdrawal also allowed the community to face some of its most difficult early challenges with participative leadership, such as the discovery of the Temples by local authorities (1992), the purchase and development of the future DamanhurCrea buildings, and immersion into local politics with the *Con Te* and *Per il Paese* movements. Enzo Pace notes (1991, pp. 29–56), that by this time, Damanhur had effectively overcome its founder's charisma and achieved a high degree of structured institutionalization. It is worth noting that this process was actively initiated by Airaudi.

Ghio's final period is labelled the *Post–mortem Phase*, starting in 2013 with Falco's prolonged battle with liver cancer and his eventual passing. The loss of a withdrawn, yet still influential and reassuring, charismatic presence catalyzed perhaps the most significant transformation in the social history of Damanhur. Besides the evident necessity of changing the leadership structure, Damanhurians were also forced to find a way to contextualize the loss of their visionary (meaning, finding ways to exercise resilience) and to maintain Falco's idea (his presence in some form) to legitimize Damanhur's future. These sentiments condensed on the notion of further developing the Federation as „not without [in Italian *non–senza*] Falco" (Berzano 2017, p. 189). Such an attitude acknowledges the bodily separation, but an added esoteric–spiritual caveat that Damanhurians are, in fact, inseparable from one another as they embody the same spiritual experience. This interconnectedness also includes Falco and all those who have passed ever since. Within these frameworks, as Mascioti notes, most Damanhurians consider Falco's immortal consciousness still present within the Superindividual today, being preserved in a superior state of spiritual evolution that can be accessed and channeled through a collective spiritual activity (2023, pp. 277–297).

4. Falco's recognition since his passing and the resurfacing of the memory about Oberto

Using the four phases outlined by Ghio, one may also observe how Falco's recognition has evolved and how the limits of death — a previously

unpassable barrier — have been shattered in terms of spiritual authority. While alive, he first embodied charismatic knowledge, exercising direct leadership and later opting for a more indirect (or joint) form of directing. Despite his democratizing efforts, as Ghio quotes Cardano, it is evident that Falco maintained spiritual primacy in Damanhur: "[the] summit was occupied by Airaudi, the 'Oberto father' or 'Oberto lord' as Damanhurians called him; responsible for setting the pace of each affiliate's initiatory advancement, as well as the broader and more general work of magical and spiritual development of the entire community" (Ghio 2024, p. 220). He alone was able to practice and teach how to access previous lives, and by monopolizing this hidden, esoteric power, he maintained unquestioned authority.

Over the span of four decades, Airaudi carefully curated the charismatic character of Falco Tarassaco Cristallo di Lava. The withdrawal from the public eye was a timely move, through which he ensured that his authority was gradually transplanted into a more atemporal social institution without fragmentation or dissipation of centralized power. Besides this, he introduced narrative, ritual, and material safeguards, allowing Damanhurians to channel him (Falco, the mythical figure) beyond the veil, while also enabling visits to members in their dreams in a more agent way. Most important of these safeguards, however, are the *Letters of Falco*, which he left behind in the hands of a dedicated "mailman." These letters are opened or destroyed when certain conditions are met in Damanhur's or the world's current developments. Furthermore, before his passing, Airaudi decreed that six Damanhurians must be elected as "Wise Men" (*Saggi*), with a mandate to oversee the community's strict adherence to his spiritual guiding principles (Macioti 2023, p. 292).

Despite all these quasi–direct, indirect, transplanted forms of charisma, the loss of a crucial figure affected the community intensely; the effects of which are still detectable even 10 years later. Prominent member, Aninga notes:

> I hear many people … kind of … some people kind of missing him. […] And there is, I could say from my point of view, nobody who can interpret what Falco was. We have, of course, the sages — probably you have heard about them — […]. But still … they are very well

> recognized people, but still not him. So, it's different, I feel. And this … this is, I feel, the big challenge to be able to still [have the] courage in the choices even without him. (2025.01.14. Aninga, Pos. 3–17).

Aninga also notes that Falco's direct leadership allowed for a more dynamic pathfinding and an easier — at the same time perhaps less participative — involvement:

> Before [Falco's death], it was more structured or in a way… [It] was easier to take decisions. […] It was easier not because he was choosing for everybody, but if he was giving an idea about something, it was. It was most followed. (2025.01.14. Aninga, Pos. 4–5).

These sentiments are shared by other Damanhurians — even by those who served as current leadership in 2025, such as Barys: "There is nobody with the vision, with the 100% trust of everybody, that can say yes, let's go in that direction." (2025.01.08. Barys, Pos. 232).

Barys follows–up a bit later with this remark: "… you know, everybody trusted Falco. So even if we didn't have the time to make a collective decision, [if] Falco said yes, it was the important direction. You didn't need to make that assembly." (2025.01.08. Barys, Pos. 229). It is worth noting that the time Barys refers to should be considered as part of the *Inspirational Phase*. Even though during these years Falco was admittedly not exercising direct leadership, Barys's comments hint that, in certain cases, he enforced his — at that point institutionalized — authority and charisma to accelerate an otherwise slower decision–making process:

> In a general sense, we are much slower than we used to be. But the main focus hasn't changed — change — and probably now we are doing a circle, hopefully as no for a 'new round of spiral of interaction' between the importance of the individual and the collective. Because Falco always pushed the focus on the collective and then the individual. Because we are here for a wider admission than ourselves, otherwise, 90% of what we created doesn't really make sense without very basic key points. I think now many people are trying to rediscover this personal dimension. And now we have the big challenge of integrating these aspects. (2025.01.08. Barys, Pos. 213–220)

Beyond these lingering effects, it is worth noting that certain changes have also emerged in Falco's memory culture. Del Re and Macioti (2013, pp. 258–259) note the establishment of what could be best described as "office charisma" (AUTHOR 2024, p. 229) (meaning the transferred individual charisma to the social institutions inheriting Falco's authority) shielded Falco's personality from scrutiny — at least until his passing. With the inheritance of institutionalized power, however, it seems the time for remembrance of the private individual member of Damanhur, Falco (or rather Oberto), has also arrived. Stambecco's words, who is also a founder of Damanhur and a close friend of Oberto, highlight that this process has already been initiated. When asked about the Envoy, he doesn't refer to him as a visionary, an alien entity or not even as a prophet, but as an old friend, who is allowed to have a "human side." In Stambecco's memories, the charismatic founder appears more as Oberto than as Falco: "He was a very special man. He was full of ideas, full of energy. He was very generous..." (2025.01.07. Stambecco, Pos. 155).

Stambecco is also the first to articulate criticism of the former leader of Damanhur, while pointing out some of his more *human* side:

> He used to get bored very soon. And so you had to be faster with him or be very interesting because Falco was impatient … (2025.01.07. Stambecco, Pos. 179).

> He was important. It was fundamental [for him] to be informed about everything. When he discovered that we had [done] some… something without informing him, even something very simple, very simple… He got very angry. (2025.01.07. Stambecco, Pos. 193–199)

> He didn't like to discover casually something, and when he was angry, he could not talk with the person for a long time. (2025.01.07. Stambecco, Pos. 204)

Stambecco's way of remembrance is not unique. From the small sample of insider voices — having personally met Airaudi — numerous others expressed similar, more personable remarks. Such noting of individual shortcomings doesn't come through in these interviews

as challenges to established authority, but rather as personal memories of a dear friend who, in the minds and memories of those who knew him, is allowed imperfections. Based on these remarks, it seems that the now–institutionalized "office charisma" leaves room for the character of Oberto Airaudi, as the canonization of memory culture focuses more on Falco Tarassaco, the charismatic founder. This process allows memories of Oberto Airaudi to surface and doesn't clash with the established "passed–down institutional charisma" of Falco Tarassaco.

5. Post–mortem reverence and the narrative reinterpretation in death

When examining the material dimensions of Damanhur, it is evident that the idealized form of Falco remains a key reference point in terms of authority, identity, and collective vision. The charismatic–visionary image is showcased in most halls and homes (as well as *nucleo–s*, which are collective living environments for Damanhurians). Statues of falcons (from which Airaudi's Damanhurian alchemical name spans) decorate most open spaces and serve as guiding poles for those who wander in Damyl (the capital of Damanhur). Within the Underground Temples, he is depicted as an enlightened, higher–order entity existing across several timelines and planes. Unfortunately, the Temples' walls are in constant re– and overpainting (continuously depicting current stages of life in Damanhur while also battling the evident decay of inadequately preserved art and the effects of being under the surface), preventing the researcher from examining how the visual depiction of Falco has changed over the past decade. Nevertheless, it is more reasonable to suppose that, since his passing, decorations and paintings depicting his life must have increased both in frequency and in functional importance. It is yet to be seen whether the playful reflexive consciousness that allows the foregrounding of the human side (a.k.a. Oberto) will be displayed in these hallowed halls of higher function. However, it is clear that the revered figure of Falco Tarassaco Cristallo di Lava and the individual who had close friends in Damanhur, Oberto Airaudi, seem to gradually separate along the frontiers of memory canonization. The metaphorical presence

of the former in everyday and sacred spaces reinforces the concept of an atemporal, alocal death–transcended existence, which elements also transfer to the social concepts of Damanhur. With the expansion and opening of the community since 1992, Damanhur gradually dissolved its physical boundaries and opened its temporally embedded history, becoming something of a globalized entity. Similarly, Damanhurian citizens (whether those who live in Piemonte or those who have attained Vajne, or external citizenship and live elsewhere in the world) shed their temporally and locally limited selves in favor of becoming part of an ancient spiritual strand of humanity that continually returns to one another and forms enlightened communities (Vitullo 2016, pp. 339–348). These narrative elements, such as the unique understanding of the karmic cycle (as a finite, calculable series of rebirths), the means of accessing previous lives (these can now be altered by Damanhurian with appropriate *selfica* tools), as well as synchronic understanding of interconnectedness, are all translated into the social narratives of Damanhur. Members may transcend spatial boundaries in the Hall of Spheres of the Underground Temple, which now functions as a beacon from where the entirety of Earth's synchronic conjunctures can be accessed. Members may also access a collective consciousness, from which they may channel and "download" essential information and skills, or find clarity and reassurance amid daily difficulties, using their personal *selfica*–s or the more enhanced versions of these, the *Spheroself*–s.

Meanwhile, in the shadow of such erasure of boundaries and the emergence of a now transcendent Falco Tarassaco, Oberto Airaudi's memory, as a valued yet human member of Damanhur, slowly becomes a valid subject for discussion. This discourse is much more silent and carries less significance on the cosmic scale, but just as valuable, as it showcases how charisma, authority, and power are created, maintained, later transferred, and curated post–mortem by a community that managed to overcome one of their most crucial developmental barriers: the loss of their leading visionary. Still, it is worth noting that remembering in this form is exclusive to a small number of Damanhurians who had been working closely with Airaudi since the beginning and had the privilege of getting to know him under the developed charismatic mask, that is, Falco Tarassaco Cristallo di Lava.

6. Concluding remarks

As noted, in the author's opinion, Damanhur is best understood as "A federation for spiritual experimentation." Here, even the concept of death and memory may become a social laboratory. The shifting of planes of the idealized figure, Falco Tarassaco Cristallo di Lava marks a pivotal moment in Damanhur, one that catalyzes significant changes within the community. His death — or ascendance — created an opportunity for Damanhurians to revisit previously established thanatological narratives, reinventing these and refreshing an otherwise immensely complex mythologem system. Such a revision also allowed Damanhurians to process grief and find resilience while articulating a way to get closer to a charismatic leader who, although not physically present, still participates actively, *non–senza* in the *popolo*. Even more importantly, the addressing of Falco Tarassaco's death — now separated and transcendentalized — allows for the silent discussion of memories of the individual once known to his friends as Oberto Airaudi. While the mythic persona now resides within the collective consciousness and can still agently act, the memories of the private person slowly resurface and now exist in parallel to the memory layer about the founder. Such a canonization process is, of course, not unique within the realm of new and alternative religiosity (once again, a category against which most Damahurians would protest vehemently). Cross–cultural parallels in the mitigation of death and the separation of charisma from private character can also be seen in the case of Sōka Gakkai International, where the passing of Daisaku Ikeda elicited both critical voices and evident reverence (Šorytė 2023, 2024). Analogously, the passing of Eileen Caddy — one of the founders of Findhorn Foundation (Christensen and Levinson 2003, pp. 499–500) — has also initiated a similar canonization and memory separation process, where the character of a charismatic leader, who regularly received transcendent guidance, and the private person who struggled with marital separation.

In conclusion, while dealing with Ariaudi's passing, Damanhur found a multi–angled way to both navigate grief, assert identity, and reinvent several mythic axioms. Since then, the *popolo* continues to experiment with spiritual and social systems, and the ongoing, playful

interaction with Tarassaco's heritage remains a theme that will yield plentiful material for researchers of the future. For now, it seems that by facing the passing of Falco, Damanhur managed to rewrite the canonized meaning of death, life, incarnation, and the importance of the community on a cosmic scale, while also opening a door to mourn and pay respects to the private person, who hides behind the esoteric–magical figure of the founding Envoy of Stellar Masters.

Bibliographic references

Airaudi O. (1979) *Imparare a morire*, Horus, Torino.

——. and U. Montefameglio (1978) *Lo spiritismo. Come creare un'entità di gruppo e condurre sedute senza pericoli, sperimentando personalmente quanto c'è di vero nei fenomeni paranormali*, MEB, Padova.

Altglas V. (2014) *'Bricolage': reclaiming a conceptual tool*, "Culture and Religion", 15 (4): 474–493. doi: 10.1080/14755610.2014.984235.

Berzano L. (2017) "Damanhur 'non senza' Falco Tarassaco" in P. Stambecco (ed.), *Falco Tarassaco. Il sogno, il messaggio*, Damanhur, Vidracco, 181–195.

——. (2023) "A Technocity Utopia" in S. Palmisano, N. Pannofino (eds.), *Damanhur. An Esoteric Community Open to the World*. Palgrave Macmillan, London, 21–43.

Cardano M. and N. Pannofino (2018) *Taking Leave of Damanhur. Deconversion from a Magico–esoteric Community*, "Social Compass", 65(3): 433–450. doi: 10.1177/0037768618772683.

Carter L.F. (2010) *Charisma and Control in Rajneeshpuram. The Role of Shared Values in the Creation of a Community*, Cambridge University Press, Cambridge-

Christensen K. and D. Levinson (2003) *Encyclopedia of Community. From the Village to the Virtual World*, SAGE Publications, Thousand Oaks (CA).

Coulthard C. (2023) *Communal Societies and New Religious Movements*, Cambridge University Press, Cambridge.

D'Andrea A. (2007) *Global Nomads. Techno and New Age as Transnational Countercultures in Ibiza and Goa*, Routledge, London–New York.

Del Re M. and M.I. Macioti (2013) *Comunità spirituali del 21. secolo. Memorie, esistente, futuro / il caso Damanhur*, Aracne, Roma.

Ghio A. (2024) *Charisma and Memory in a Spiritual Community: The Case of Damanhur in Italy*, "Religions" 15(2): 219–234. doi: 10.3390/rel15020219.

Hanegraaff W.J. (2013) *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, Continuum International Pub. Group, New York.

Heelas P. (2016) "The Spiritual Revolution: From 'Religion' to 'Spirituality'", in L. Woodhead, C.H. Partridge and H. Kawanami (eds.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, Routledge Taylor & Francis, London–New York, 412–437.

Hegner V. and P.J. Margry (eds.) (2016) *Spiritualizing the City. Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Habitat*, Routledge, London, New York.

Introvigne M. (1995) *Damanhur: Local Economy and Cult Controversies of a Magical Community in Italy*, "L'Oxymoron", 1: 97–111.

——. (1999): "Children of the Underground Temple. Growing Up in Damanhur", in S.J. Palmer, C. Hardman (eds.), *Children in New Religions*, Rutgers University Press, New Brunswick,–London, 138–149.

——. (2012) "Damanhur. A Magical Community in Italy", in J. Cresswell, B.R. Wilson (eds.), *New Religious Movements. Challenge and Response*, Routledge, London, 71–84.

Macioti M.I. (2023) "Oberto Airaudi and the Community: Before–During–After", in S. Palmisano, N. Pannofino (eds.), *Damanhur. An Esoteric Community Open to the World*, Palgrave Macmillan, London-New York, 277–297.

Meijerink E. (2003) *The Game of Life: The Significance of Play in the Commune of Damanhur*, "Journal of Contemporary Religion", 18(2): 155–168. doi: 10.1080/1353790032000067491.

Merrifield J. (1998) *Damanhur. The Real Dream*, Thorsons, London.

——. (2006) *Damanhur. The Story of the Extraordinary Italian Artistic and Spiritual Community*, Hanford Mead Publishers, Santa Cruz (CA).

——. (2021) *Damanhur. Social Alchemy, Magical Temples and the Superindividual*, Watkins, London.

Pace E. (1991) "Il milieu carismatico", in L. Berzano, V. Dini, L. Macioti and I. Maria (eds.) *Maghi e magie nell'Italia di oggi*, A. Pontecorboli, 29–56.

Palmer S.J. (2025) *TierraMitica (Mythic Land): A Peruvian Communal Society Based on Psychotherapy and Collective Art*, "The Journal of CESNUR", 9(1):16–24.

Palmisano S. (2023) "Esotericism and Matter: Damanhur's Post–Falco Spirituality", in S. Palmisano, N. Pannofino (eds.), *Damanhur. An Esoteric Community Open to the World*, Palgrave Macmillan, London-New York, 153–175.

——. and N. Pannofino (2014) *Damanhur, An Exemplary Utopia*, "International Journal for the Study of New Religions", 5(1): 27–50. doi: 10.1558/ijsnr.v5i1.27.

——. and A. Vanolo (2019) "'City of Light': The Production of Urban Space by the Esoteric Spiritual Community of Damanhur, Italy", in J.K. Fisker, L. Chiappini, L. Pugalis, A. Bruzzese (eds.), *Enabling Urban Alternatives*, Springer Singapore, Singapore, 247–270.

Šorytė Rosita (2023) *Daisaku Ikeda's "Life–Sized Paradigm": From the 2023 Peace Proposal to the 2023 Statement on the G7 Hiroshima Summit*, "The Journal of CESNUR", 7(5): 34–49.

——. (2024) *The Treasure Tower: The Peace Proposal 2020, Daisaku Ikeda's "Last Word" on Climate Action*, "The Journal of CESNUR", 8(5): 24–36.

Vitullo A. (2016) *New Age Goes Online: Relocating Spirituality in Virtual Spaces. The Study of Damanhur. El New Age se vuele Online: El New Age se vuele Online. Reubicando la espiritualidad en espacios virtuales. El estudio de la comunidad Damanhur*, "Methaodos Revista De Ciencias Sociales", 4(2). doi: 10.17502/m.rcs.v4i2.125.

Yinger J.M. (1982) *Countercultures. The Promise and the Peril of a World Turned Upside Down*, Free Press, Collier Macmillan, New York–London.

Zoccatelli P.L. (2016) *"All the Heavens in your Hands". Oberto Airaudi and the Art of Damanhur*, "Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions", 19(4): 145–162. doi: 10.1525/nr.2016.19.4.145.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909024
pp. 389-413 (novembre 2026)

PENSIERO MORENTE
UN PERCORSO TRA MOMENTI E FIGURE DEL PROBLEMA DELLA MORTE NELLA FILOSOFIA ITALIANA

Nicolò Germano[1]

Abstract: Faithful to the spirit of classical thought, Italian philosophy has always engaged in a close engagement with those themes and arguments that the evolution of modern reason has gradually excluded from its conceptual landscape. The first section of the essay aims to briefly demonstrate how living thought, according to the convincing reconstruction proposed by Roberto Esposito, in the Italian tradition cannot help but involve within itself, in its historical and theoretical development, the other side of life, or rather, death, which represents the reverse of living. The second and third parts will therefore attempt to conduct a microscopic survey of contemporary developments in the problem of death in Italian philosophy, paying particular attention to the voices of two conscious critical heirs of that tradition, Benedetto Croce and Pietro Piovani, constantly emphasizing the difficult transition from so–called idealism to absolute historicism, and then down to existential historicism.

Fedele allo spirito del pensiero classico, la filosofia italiana ha da sempre istituito un confronto serrato con quei temi e con quegli argomenti che il divenire della ragione moderna ha invece via via escluso dal proprio panorama concettuale. La prima sezione del saggio intende mostrare brevemente come il pensiero vivente, giusta la convincente ricostruzione proposta da Roberto Esposito della tradizione italiana, non possa che coinvolgere in sé, nel suo sviluppo storico e teorico l'altra faccia della vita, o sia quella morte che, del vivere, rappresenta il rovescio. La seconda e la terza parte proveranno pertanto a effettuare un sondaggio microscopico negli sviluppi contemporanei che il problema della morte ha assunto nella filosofia italiana, prestando particolare attenzione alle voci di due consapevoli eredi critici di quella tradizione, Benedetto Croce e Pietro Piovani, nella costante sottolineatura del difficile transito dal cosiddetto idealismo allo storicismo assoluto, e poi giù fino allo storicismo esistenziale.

(1) L'Autore non manca di ringraziare gli amici Accursio Graffeo e Rebecca Sabatini per il cordiale invito a partecipare alla presente sezione monografica degli "Annali di studi religiosi".

Keywords: Italian Thought, Benedetto Croce, Pietro Piovani, Idealism, Historicism

Parole chiave: Filosofia italiana, Benedetto Croce, Pietro Piovani, Idealismo, Storicismo

"La morte è scrutata solo da occhi viventi"
(P. Valéry)

1. Incipit. Alcune linee approssimative, per una genealogia tematica

Che il *problema della morte* sia, e anche rimanga, il problema essenziale della filosofia, fin dalle sue più remote origini e, poi, nelle sue determinazioni e nei suoi sviluppi storico-teoretici, è quanto ha limpidamente sostenuto in una sua mirabile pagina Arthur Schopenhauer, quando ha notato che "la morte è veramente il genio inspiratore, il segnavia [*der Musaget*] della filosofia, ed è per questo che Socrate ha definito quest'ultima anche come "θανάτου μελέτη". Sarebbe stato difficile, perciò, che senza la morte si producesse il filosofare" (Schopenhauer 2013, p. 593). La "meraviglia", lo θαῦμα che l'uomo prova dinnanzi alla realtà delle cose che sono non è mai disgiunta da un'autentica vertigine, da un tremore essenziale che finisce per scuotere ciò che pareva inconcusso e inamovibile, le fondamenta stesse di quella realtà nella quale era radicata la "vita visiva" del suo θεωρεῖν (Yorck von Wartenburg 2006, pp. 1158-1181): proprio come il bello, *das Schöne*, nell'elegia rilkiana, il meraviglioso "è solo/ l'inizio del tremendo" (Rilke 2006, pp. 2 s., vv. 4-5).

Tremenda *e* meravigliosa è, certo, anche la morte agli occhi del filosofo, motivo per cui essa assurge a figura riepilogativa *par excellence* della duplice esperienza del reale, del suo essere immagine di soglia, di passaggio, di transito, di μεταξύ; adeguata, in virtù del suo statuto liminale, a rappresentare idealmente il momento indecidibile in cui un'esistenza si compie, o non si compie, entrando, per sempre, in un'altra dimensione. Esercitarsi a pensare la morte per ben morire, e per meglio vivere, diventa così, in filosofia, l'angusta via che, se percorsa rettamente, secondo le sue interne regole – "ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα" (Platone, *Phaed.*, 80e) –, non solo conduce asintoticamente nelle incandescenti,

silenziose vicinanze della "cosa stessa", "περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ" (Plat., *Epist. VII*, 341c), bensì consente anche di ritornare alle cose della vita con una rinnovata, approfondita consapevolezza del significato autentico del vivere, che viene ad assumere lo spessore specifico che gli compete nell'arduo confronto con il suo rovescio, con quel contrario col quale, e mai senza di esso, intesse la trama di cui, la vita, è composta.

La "μελέτη θανάτου" (Plat., *Phaed.*, 81a) teorizzata e praticata dalla filosofia, se pur non priva di un connaturato *pathos* tragico, non è affatto astrattamente sovrapponibile alla pratica successiva della *meditatio mortis*, che mutua piuttosto dalla tradizione ascetica cristiana il disprezzo per la realtà mondana e il correlato trasferimento del valore — del bene, del bello, del giusto e del vero — in una dimensione altra, e alternativa, rispetto a quella del *saeculum* e delle sue varie vicende, ontologicamente irriducibili al *ne varietur* eterno della *civitas dei*. In effetti, a ben guardare, sarà proprio il movimento variamente secolarizzante, variamente secolarizzato dell'Umanesimo, prima, e del Rinascimento, poi, con il congiunto recupero — che era innanzitutto una vera e propria scoperta — dell'antichità classica, delle sue idee e dei suoi testi, a imprimere un'inversione di tendenza rispetto a quella impostasi, per il tramite dell'istituzione ecclesiastica, nei secoli precedenti, innestandosi come si innestava "nel quadro della nuova sensibilità europea e considerata come manifestazione particolare di un atteggiamento religioso ben più vasto: la ricerca del ben vivere alla luce del ben morire" (Tenenti 1978, p. 62).

Mentre la riflessione sulla morte di matrice cristiana enfatizzava in senso negativo e, per dir così, respingente l'evento naturale del morire, interpretandolo quale obolo necessario da pagare alla caduta adamitica, di quel peccato che nel giro del nascere e del perire ci ha immessi, la temperie umanistica riprendeva invece, da parte sua, e non senza un preciso intento polemico anti–cristiano, il nesso inscindibile che aveva stretto assieme vita e morte, morte e vita. Che ciò complicasse ulteriormente, e in modo ormai indelebile, il quadro concettuale e interpretativo di un problema — com'è quello della morte — già di per sé tanto imprescindibile quanto arduo, è indubbio, e non è certo possibile riassumere neppure brevemente, almeno in questo contesto, le traiettorie, gli incroci e le contaminazioni che esso ha subito nel corso di millenni di riflessioni, le une mai slegate dalle altre.

Quanto premeva qui mettere succintamente in luce, prima di addentrarci nell'esame dell'argomento che costituisce il tema specifico di questo saggio, e cioè la ricezione del problema della morte nella filosofia italiana del Novecento per come si realizza in due suoi grandi, imprescindibili maestri, Benedetto Croce e Pietro Piovani, era appunto la stratificazione quasi geologica con cui quella tematica entra sul proscenio della modernità. Dinnanzi a una stratificazione siffatta, che amalgama senza residui né scollature (però non senza patenti contrasti) il dispositivo filosofico greco a quello messo in campo e azionato dal cristianesimo, la reazione — ma, dato il connotato del lemma, sarebbe forse più opportuno parlare del "gesto" (Nancy 2003, p. 30) — degli umanisti italiani, da Petrarca all'Alberti, e da questi giù fino a Machiavelli e Vico[2], non era stata quella della presa di distanza e del rifiuto di quella complessa, complicata linea di trasmissione concettuale, bensì il suo esatto contrario. Anche per quanto riguarda l'idea della morte, vale per l'Umanesimo italiano (di quella che per convenzione storiografica viene chiamata Italia, ma che allora, com'è ovvio, non lo era)[3] quel sentimento, non certo soltanto solare, di "entusiasmo per la riscoperta dei classici latini e greci e l'applicazione dei diversi valori che in essi trovavano alla letteratura e ai costumi" (Koenigsberger e Mosse 1974, p. 131) sottolineato da Kristeller (1955, p. 10), il quale ovviamente implicava una peculiare valutazione del "classico" in sé, e dell'attualità di questo nel contesto contemporaneo dei "regimi di storicità" propri del tempo presente.

Come è stato evidenziato da Roberto Esposito nel testo per certi versi fondativo dell'*Italian Thought*, *Pensiero vivente*, infatti, uno dei tratti distintivi della tradizione filosofica italiana, e che la differenzia in ciò dalle altre tradizioni europee coeve, è appunto quello di "un diverso rapporto con l'origine" (Esposito 2010, p. 24), o sia tanto con ciò che la precede e, in una certa misura, la sostanzia e la rende possibile — l'origine come *traditum* — quanto con il problema stesso dell'originario — l'origine come *Ursprung* (senza tuttavia la valenza esoterica e profetica che il termine tende a evocare). Scrive Esposito:

(2) Su Vico, in particolare, si veda Pinchard 1993, ma si deve tener presente anche Esposito 1980, spec. pp. 295 ss. e, ora, Lomonaco 2022.

(3) Cfr. almeno, per la ricostruzione qui avanzata, Croce 2004 (ma, *contra*, si veda Romeo 1981) e Piovani 1970, spec. pp. 316-347.

> Mentre la cultura filosofica moderna, nelle sue varie espressioni, si riconosce in un gesto di rottura nei confronti di ciò che la precede, il pensiero italiano non solo non ha mai reciso tale nodo, ma cerca proprio in esso il profilo e il senso della propria attualità. [...] Rispetto a simile decisione la filosofia italiana percorre fin da subito un'altra strada. [...] Senza mai ripiegare in un'attitudine conservativa, e anzi sporgendosi oltre la soglia della modernità, l'intero pensiero italiano, da Bruno a Leopardi, cerca nella sapienza degli antichi le chiavi di interpretazione di ciò che è più prossimo. Perfino il principio crociano della contemporaneità della storia passata può essere letto nella direzione dell'*attualità dell'originario*. Che anche la riflessione italiana più recente lavori su categorie e dispositivi [...] tratti dal mondo antico è un'ulteriore prova della vocazione genealogica di una linea di pensiero che, lungo tutto il suo percorso, tende a entrare in sintonia con i tratti costitutivi del presente interrogandolo alla luce della sua radice profonda (Esposito 2010, pp. 24 s.).

Accanto, e anzi quasi all'interno della specifica relazione intrattenuta della riflessione filosofica italiana con l'origine, sta anche l'attenzione precipua da questa dedicata alle tematiche che *lato sensu* potremmo definire — come lo sono anche state — "vitali", addirittura bio–eco–logiche. La filosofia italiana è cioè una filosofia che fin dai suoi esordi non teme di affrontare gli argomenti desunti dal vivere, perché, al contrario, è ben consapevole che è dal vivere che essa parte, ed è al vivere che essa ritorna, in un circolo virtuoso tra empiria e teoria che la più consapevole riflessione filosofica contemporanea ha raggiunto solo dopo lunghe peregrinazioni, erramenti e sentieri interrotti (*Holzwege*).

Mutuando la nota sentenza antica dall'incerta attribuzione, giusta la quale "primum vivere deinde philosophari", il "vivere" è, in questo frangente, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto tanto soggetto quanto oggetto del "philosophari": ma una filosofia che abbia a tema la vita (e, su ciò, si veda ancora Esposito 2010, pp. 99–135) deve, di conseguenza, affrontare contestualmente anche il suo rovescio, sicché l'ambiguo profilo della morte emerge con nitida e sinistra chiarezza dall'ordito intessuto da un pensiero filato su di una spola che è adusa a impiegare stoffe di altra, e ben diversa, qualità. La morte, ha notato Paul Valéry in una sua *mauvaise pensée*, "è scrutata solo da occhi viventi" (Valéry 2006, p. 96), proprio come la vita acquista, o non acquista,

la sua compiutezza paradigmatica solo di fronte al compimento che le offre — supremo dono — la morte. È soltanto dalla sponda della vita, dal farsi aguzzo della sua vista fisica e metafisica, che il pelago della morte può, e deve, essere percorso, per continuare ad assecondare così l'"ispirazione mediterranea" del grande poeta francese (Valéry 2011).

Se così stanno le cose, il compito che si prospetta all'interprete in un simile, frastagliato, panorama concettuale è perciò quello di seguire in direzione contraria, quasi effettuando una sorta di "contropelo" ermeneutico, le evenienze e le emersioni che, del tema della morte — il contrario, ma non l'opposto, della vita, con la quale essa intrattiene una relazione privilegiata, ponendosi, come si pone, come il *luogo* del suo *accadere* —, si sono avute nella storia della filosofia italiana, intesa allora, ed è bene ribadirlo, quale specola privilegiata di un pensiero che, avendo come oggetto primario di interesse le problematiche del vivere, fa anche sue, di conseguenza, quella della morte, nell'originaria *indistinzione* concettuale ed esistenziale che le tiene assieme. Il sondaggio che procederemo ad effettuare nel prosieguo del testo, come già anticipato, si concentrerà sulla presenza del problema della morte in Croce e Piovani, autori che, a loro volta, sono costantemente in dialogo con la tradizione filosofica italiana che li precede (e dalla quale, in gran parte, mutuando le categorie di fondo, ancorché sempre in dialogo con la grande tradizione europea), così come è pur rintracciabile — ovviamente, per ragioni cronologiche, da parte di Piovani — un proficuo, ininterrotto dialogo critico tra le due diverse prospettive, che si cercherà quindi di enucleare nelle loro specificità irriducibile a partire da una tematica comune, da entrambi affrontata e, anzi, per entrambi fondamentale.

2. Benedetto Croce tra biografia e filosofia

Sul problema della morte come *Grundakkord* della filosofia crociana[4] ha recentemente sostato, con ampiezza di riferimenti e all'interno di un *ductus* argomentativo finemente orchestrato, un convincente saggio

(4) Non è tuttavia mancato, è bene ricordarlo, chi ha visto all'opera, nella filosofia di Croce, l'impossibilità stessa della pensabilità della morte: Masullo 1983, p. 212; 2014.

di Alfonso Musci (2020)[5], che viene a sua volta a iscriversi nel clima della più generale rinascita degli studi crociani occasionata dalle risalenti ricerche condotte con infaticabile perizia da Gennaro Sasso fin dal suo *opus magnum* del 1975, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*. Tuttavia, per quanto "la morte, negata o dissolta, resta per lui il grande tema della storia e della vita" (Musci 2020), sbaglierà chi pensi di trovare, nell'intricatissima e quasi sterminata selva della produzione saggistica crociana, nonché nell'altrettanto vasta mole delle sue carte personali, una trattazione monografica e organica a essa dedicata, come accade invece nell'opera dell'altro grande dioscuro della cultura italiana del Novecento, Giovanni Gentile.

Il filosofo siciliano, l'antico e mai dimenticato amico di Croce, poteva infatti concludere la propria parabola filosofica meditando sul possibile transito attualistico *dalla morte all'immortalità*, cercando così, in quell'estrema meditazione, sia un "sollievo dell'animo in giorni angosciosi per ogni Italiano e per adempiere un dovere civile" (Gentile 1954, p. 7), sia una coerente e rigorosa traduzione idealistica dei pensieri che, attorno a quella tematica allora pungentemente avvertita come esistentivamente irrimandabile, era venuto pensando e, almeno in privato, aveva già discusso tra sé e sé, come ben dimostra il lascito di inediti su ciò (Gentile 2021). Un sollievo che andava, anzi, di pari passo con la rigorizzazione idealistico–attualistica della risoluzione–conversione del nulla della morte nel suo non–essere–niente, "perché negato nella sua astrattezza e riportato nel seno del concreto atto spirituale" (Gentile 1954, p 211); morte la quale viene così ricondotta alla sua verità di immortalità: "L'immortalità dell'uomo vivo è quella dell'uomo che vive perché muore sempre a sé stesso: perché, così vivendo, egli si muove nella eternità, si immortala" (Gentile 1954, p. 211). Che poi questa trattazione si inserisse, come si inseriva, nel ripensamento della filosofia politica di Hegel operato attraverso il filtro di Fichte in un denso passaggio dedicato alla società trascendentale, è indice assai sicuro della strenua fedeltà all'antica opzione idealistica dichiarata da Gentile, e poi non mai rinnegata. Proprio a quella scelta teoretica deve allora attribuirsi la decisione gentiliana di profondersi con continuo, alacre impegno

(5) Il saggio riprende e integra un precedente lavoro dell'Autore, che si legge in Musci 2018, pp. 9–36.

nell'approfondimento specifico del problema della morte, e del nesso che quella lega all'immortalità (ovviamente, dell'atto)[6]. Hegel non concludeva forse il cammino della *Phänomenologie* ricordando come l'*Aufhebung* finale cui perviene il sapere assoluto mantenesse, nei suoi due lati — quello della storia, quello della "scienza del sapere che appare nel fenomeno" (Hegel 2008, p. 531) — "la memoria e il Calvario" (Hegel 2008, p. 532) del tragitto che, con la sua vicenda dialettica di morte incessante e di continua rinascita (Kojève 1991), ha condotto alla realtà vivente (e non già astrattamente intellettuale!) del sapere assoluto, *absolutes Wissen*?

Merita pertanto sottolineare ulteriormente l'assenza di una trattazione specifica dedicata all'idea della morte nell'"opera–mondo" crociana (a voler liberamente impiegare il sintagma coniato da Moretti 1994), malgrado gli illustri precedenti di una linea di pensiero — quella *idealistica*[7] — cui la filosofia di Croce è senz'altro debitrice, fin dai suoi primordi e poi nei suoi successivi sviluppi, e alla quale, anzi, il riferimento è costante, quale che sia, poi, l'appellativo ultimo, e riepilogativo, che egli decise di dare alla sua filosofia, che com'è noto fu quello di "storicismo assoluto". Ciò che più si avvicina, nonostante la loro incalzante *brevitas*, pregna di icastica concisione, a un approfondimento monografico, a un'oggettivazione critico–letteraria della problematica di cui ci stiamo occupando sono alcuni dei *Frammenti di etica*[8] raccolti, in seguito alla loro originaria apparizione su "La Critica" e, successivamente, in un volumetto autonomo del 1922, nel volume complessivo uscito, in prima edizione, nel 1931, *Etica e politica*, al quale si aggiungeva, "poiché molte delle pagine qui raccolte hanno ispirazione assai personale" (Croce 1967a, p. 5), il *Contributo alla critica di me stesso*. Testo, quest'ultimo, che resta assolutamente dirimente per intendere la complessa, stratificata e, anche, implicita e larvata riflessione crociana sulla morte, che diventa in un certo qual modo (e nel *Contributo* più che mai) l'inapparente anello di congiunzione tra l'(auto–)biografia del pensatore napoletano e l'elaborazione sistematica del suo pensiero filosofico. E vi ritorneremo.

(6) Pagine suggestive, sulla presenza del tema della morte–immortalità nella filosofia classica tedesca, in Tilliette 2022, pp. 63–85.

(7) Cfr. almeno Mustè 2008.

(8) Sui quali si veda Cacciatore 2017.

Tornando però ora alla prima parte di *Etica e politica*, è in particolare nel terzo (*L'amore per le cose*: Croce 1967a, pp. 17–20), nel quarto (*Religione e serenità*: Croce 1967a, pp. 20–23) e nel quinto (*I trapassati*: Croce 1967a, pp. 23–25) dei *Frammenti* che il filosofo napoletano compie paradigmaticamente, per quanto attiene il problema della morte, quella trasmutazione concettuale promessa dall'esergo ovidiano dell'opera, e che sintetizza con assoluta efficacia la postura teorica che guida sempre la "sistemazione" dei pensieri perseguita dal filosofo napoletano: "Quod nunc ratio est, impetus ante fuit" (Croce 1967a, p. 7, su cui, ora, cfr. Arato 2024, pp. 109–122). Motto assai adatto a rappresentare in elegante formula letteraria "il nascere dell'etica" — nonché della filosofia *tout court* — "dalle passioni e dai contrasti dell'esistenza" (Sasso 1989, p. 78), quasi che questa consistesse, da ultimo, in una "grande 'elaborazione dell'angoscia e della morte'" (Sasso 1989, p. 297), in una continua, incessante catarsi circolare tra momenti pratici e momenti teoretici, nella distinzione e nell'autonomia che, per la logica crociana, presiede e determina la vita spirituale di codesti due piani.

Della problematica rapportualità tra *volontà* e *conoscenza*, e del fremito di perigliosa inquietudine di cui essa veniva a incistare il cuore stesso della dialettica dei distinti, Croce venne sempre più accorgendosi in seguito alle drammatiche, traumatiche vicende che insanguinarono l'Europa fisica e ideale, allorché la realtà della decadenza e delle ritornanti barbarie attestò con drammatica forza l'illusione di un progresso illimitato, di stampo prettamente ottocentesco ed hegeliano, improntato a un'interpretazione filosofica della storia (o sia di filosofia della storia), e la machiavelliana "verità effettuale delle cose" venne a imporsi, con la sua luce sinistra, sul campo di battaglia della storia reale, che finiva così per non coincidere affatto con la verità — ideale e razionale — del pensiero.

"Può essere che la profezia, in seguito, si attui: che in una sintesi storica da più remoto punto prospettico si veggan sorgere nuove civiltà e nuova ricchezza spirituale su dalla terra arata dalle trincee" (Omodeo 1968, p. 189), notava Adolfo Omodeo[9], nel ripensamento storico–fi-

(9) Che è qui ricordato sia perché Piovani considerava, con grande acutezza, Omodeo come "il discepolo più autentico, perché più libero" (Piovani 2006, p. 457) di Croce, sia perché lo storico siciliano ha lasciato, nei suoi ultimi giorni, una bellissima pagina dedicata alla "nostalgia del passato" quale *primum* della ricerca storica, tale da confermare il verso del poeta per cui

losofico del primo conflitto mondiale e dell'insorgente crisi europea che il grande storico ha condotto nei suoi *Momenti della vita di guerra* (1934). Ma la profezia restava per allora, nell'anno decisivo, e infausto, in cui il libro doveva comparire, niente più che, appunto, una profezia, la quale si schiantava contro il ben diverso corso delle vicende storiche, sì da fomentare l'atroce dubbio "che la generazione che subì la guerra rischia d'essere esclusa da ogni conforto, d'esser tratta dalla storia come la massa reprobata dal Dio della grazia, secondo la teologia della predestinazione" (Omodeo 1968, p. 189). Lo sguardo retrospettivo di Omodeo, in una curiosa sovrapposizione delle due diverse angolazioni prospettiche, finiva così per coincidere con lo sguardo che Croce aveva gettato, nell'aprile del 1915, sul mondo circostante, e sull'impressione indelebile, e difficilmente interpretabile, che essa aveva finito per imprimergli sul fondo della coscienza:

> Ma io scrivo queste pagine mentre rugge intorno la guerra, che assai probabilmente investirà anche l'Italia; e questa guerra grandiosa, e anche oscura nei suoi andamenti e nelle sue riposte tendenze, questa guerra che potrà essere seguita da grande irrequietezza o da duro torpore, non si può prevedere quali travagli sarà per darci nel prossimo avvenire e quali doveri ci assegnerà. L'animo rimane in sospeso; e l'immagine di sé medesimo, proiettata nel futuro, balena sconvolta come quella riflessa nello specchio d'un'acqua in tempesta (Croce 1989, p. 69 s.).

Il ruggito della guerra; il latente serpeggiare di una profonda, "grande irrequietezza"; l'angosciosa sensazione di sconvolgimento e di incertezza che rompe la patina dorata della *grande illusion* di cui si era nutrita l'élite liberale instilla, già a questa risalente altezza cronologica, nell'edificando edificio concettuale crociano (come si ricorderà, il 1915 segna altresì l'uscita dell'edizione tedesca del quarto volume della sua filosofia dello spirito, *Teoria e storia della storiografia*) il tarlo della *crisi*, della *decadenza*, del *negativo*, del *peccato originale*, di quel kantiano *male radicale* che ritornerà in pagine di altissima levatura etico–politica e

"sol nel passato è il bello, sol nella morte è il vero": "Purificato dai caduchi interessi dell'empirica vita, il valore accumulato delle opere umane ci perviene dal passato e dalla morte. [...] Forse l'opera del presente non arricchirà anch'essa il tesoro del passato, non verrà essa pure suggellata dalla morte?" (Omodeo 1955, p. 619).

di travagliato ripensamento concettuale stese nel secondo dopoguerra, quando ormai il filosofo napoletano poteva paragonare, con Leopardi, "i superiori valori dello spirito, l'arte, la filosofia, la moralità, al fiore che, nato sulle dure rocce, un nembo avverso può spezzare e disperdere nel turbine del nulla" (Sasso 1984, che fa, ovviamente, riferimento a Croce 2022, pp. 28 s.: si vedano per ciò anche Ferraris 1987, pp. 152–173 e Damiani 2023, pp. 57–75).

O sia, per dirlo diversamente, la raggiunta concettualizzazione idealistica dell'idea di *progresso*, cui Croce era pienamente pervenuto all'incirca nel 1910 meditando su Vico, collassava neppure quattro anni dopo, allorché la "sospensione" del giudizio storico, etico e politico e la correlata paralisi e dispersione spirituale dell'individuo–Croce rendevano tristemente presente ed effettiva la realtà della ricorsa barbarie. Insomma, "il concetto di progresso che il Vico non aveva scorto" (Croce 1965, p. 224), e che rifulse dipoi grazie alla purificazione teoretica compiuta dall'idealismo, pare, se non eclissarsi nuovamente, perlomeno farsi assai meno certo di quanto egli lo volesse prospettare. Non a caso, il fantasma del ricorso e delle barbarie, appena adombrato nel primo ventennio del Novecento, darà ben altro segno di sé in seguito vuoi alla trascrizione etico–politica della filosofia dello spirito nelle grandi opere storiografiche, quando il concreto *actu exercitu* del "mestiere di storico" impone a Croce l'abbandono o, meglio, l'adattamento di ogni schema precostituito all'andamento degli eventi ricostruiti dalla narrazione, vuoi la "voragine" — come ebbe a definire la guerra del 1914–1918 nella *Storia d'Europa* (Croce 1991, p. 426) — del secondo conflitto, dinnanzi alla quale "qualcosa di più profondo, che toccava il senso stesso della storia, sembrava incrinarsi, e gettare lo sguardo in un'idea catastrofica e orrida della fine, dove lo spazio stesso del progresso (che era sinonimo di spirito e di realtà) sembrava chiudersi o ridursi entro angusti limiti" (Mustè 2009, p. 190).

Era il gran tema, la progrediente messa a fuoco della *vitalità*, "cruda e verde", (Croce 1998, p. 43) a scuotere dall'interno l'architettura del pensiero crociano, rendendo via via maggiormente perspicuo il fondamento umanistico e tragico di quella riflessione e, con quello, la *patologia* che avrebbe potuto affliggere lo spirito, non sempre, non interamente *sano* (Conte 2006). La categoria dell'utile economico, che era

stata oggetto dell'indagine condotta nella *Filosofia della pratica*, rinviene nel vitale il suo più genuino alveo, confermando quanto Croce stesso scriveva in conclusione all'opera del 1908: "E perché la Filosofia, non meno dell'Arte, è condizionata dalla Vita, nessun particolare sistema filosofico può mai chiudere in sé tutto il filosofabile: nessun sistema filosofico è definitivo, perché la Vita, essa, non è mai definitiva" (Croce 1963, p. 406). La Vita — e il vitale che la esprime categoricamente — resta pertanto il sostrato ineliminabile e, anzi, logicamente essenziale della filosofia crociana. Se essa non esistesse, "andrebbe inventata perché è da lì che inevitabilmente il pensiero prende le mosse per giudicare ed è da lì che l'azione necessariamente si appoggia" (Desiderio 2016, pp. 79 s.), realizzandosi come oggettivazione e, in questo senso, morte/superamento, etico e teoretico, dell'elemento vitale che le soggiace. Di nuovo, la *ratio* non sarebbe senza l'*impetus*, che è pertanto la pulsante materia "biografica" necessaria alla pensabilità filosofica e bio–logica della dialettica.

È in questo senso specifico che l'ultima produzione crociana illumina, con la tematizzazione della categoria del vitale, il problema della morte espressamente teorizzato nei *Frammenti di etica* innanzi ricordati, che a sua volta, e nel medesimo torno di tempo (sempre il 1915), era stato evocato in quell'"autobiografia senza soggetto" (Ciliberto 2024, pp. 28 s., ma anche 2021, pp. 21–55) che è il *Contributo*, laddove il ricordo del terremoto di Casamicciola del 1883 e il "rimorso di essermi salvato solo tra i miei" portava con sé la perdita di ogni "speranza e m'inchinavo a considerarmi avvizzito prima di fiorire, vecchio prima che giovane. Quegli anni furono i miei più dolorosi e cupi: i soli nei quali assai volte la sera, posando la testa sul guanciale, abbai fortemente bramato di non svegliarmi al mattino, e mi siano sorti persino pensieri di suicidio" (Croce 1989, p. 23).

Così come l'assidua, severa pratica del lavoro storico–erudito prima, di quello filosofico poi riuscirono a domare e "addomesticare" l'ansia che al giovane Croce proveniva da quella tragedia familiare, fungendo quasi da terapia ed esercizio ascetico[10], e l'integrale risoluzione

(10) Cfr. Croce 1989, p. 26: "Filosofavo, spinto dal bisogno di soffrir meno e di dare qualche assetto alla mia vita morale e intellettuale". Anche su ciò, cfr. i lavori *supra* citati di Musci, *passim*, nonché l'importantissimo studio di Giammattei 2024, spec. pp. 28–34.

dell'individuo empirico nell'opera ivi ricordata, e teorizzata, finiva per assicurare un orizzonte altrimenti impossibile di compiuta eternità, anche la trattazione filosofica del tema della morte si risolveva nella necessità di una continua trasfigurazione della realtà (vitale) di quella nella superiore realtà della vita dello spirito. Distruggendo, come Croce intendeva distruggere e non semplicemente "inverare" (diversamente quindi da Gentile, come si è visto), la concezione classica dell'immortalità, connessa con quella che egli chiamava "concezione monadologica dell'individuo", il pensiero può congiuntamente liberarsi da ogni paralizzante preoccupazione, religiosa o filosofica che sia, sul senso da assegnare al vivere e al morire, a quello da attribuire alla gioia e al dolore, perché "rimane innanzi a noi la sola angoscia del superare l'angoscia, accettata, se non con animo, con mente serena" (Croce 1967a, p. 20).

La vita altro non è, per Croce, che *complexum* indistricabile di positivo e di negativo, "il sistema di tutte le relazioni dei concetti particolari e non può essere riportata a uno dei concetti dai quali è costituita" (Croce 2002, p. 159). Pena, altrimenti, ne sarebbe l'incomprensione e il depauperamento intellettualistico o volontaristico della realtà nella sua composita ricchezza, come Croce ricorda in una bellissima lettera ad Alma Everts che merita citare con una certa larghezza:

> I nostri affetti sono cambiali firmate al dolore; e tanto più è grande l'amore, tanto più grande il dolore. [...] La morte non è un problema, come non è un problema l'ombra rispetto alla luce [...]. La vita [...] non ci appartiene, perché nessuno di noi è chiuso in sé; ma siamo da ogni parte legati da affetti e doveri e da lavori che non si possono volontariamente abbandonare. E il vero problema è la vita, che è anzi un incessante rampollare di problemi, che dobbiamo risolvere (Croce 1967b, pp. 153 s.)

In questa lettera, ha notato Nicola Nicolini, "c'è veramente tutto Croce" (Nicolini 1973, p. 55), tutto quello che Croce ha sofferto e vissuto, e che ha rivissuto e compreso per il tramite dell'oggettivazione continua e inarrestabile del proprio lavoro, che corrisponde alla sua opera filosofica intesa quale "la morte nell'opera, che si stacca dal lavoratore e gli si fa estranea", perché "noi realmente non siamo altro che

questo desiderio e questa opera, e ciò solo vogliamo immortale in noi. La nostra individualità è una parvenza fissata da un nome [...] e non potrebbe persistere se non come persiste il nulla, come spasimo; laddove gli affetti e le opere persistono come persiste la realtà, serenamente, eternamente nella nuova realtà" (Croce 1967a, p. 25), in cui quella antica è continuata, morendo a sé stessa e così immortalandosi nel divenire della trasformazione storica. Che è, per altro, la tesi che innerva la magnifica, "classica" pagina del suo *Soliloquio*, e che idealmente congiunge, *via* il problema del *vitale*, quell'estrema pagina sparsa alle più remote riflessioni sull'*etica* e sull'*autobiografia*:

> Ora, la vita intera non è che preparazione alla morte, e non c'è da fare altro sino alla fine che continuarla, attendendo con zelo e devozione a tutti i doveri che ci spettano. La morte sopraverrà a metterci in riposo, a toglierci dalle mani il compito a cui attendevamo; ma essa non può fare altro che così interromperci, come noi non possiamo fare altro che lasciarci interrompere, perché in ozio stupido essa non ci può trovare (Croce 1955, p. 120).

3. "In gurgite tacito": esistenzialismo e assenzialismo nella riflessione di Pietro Piovani

Diverso, e però per certi versi anche convergente malgrado il differente impianto teorico–concettuale, è lo statuto che la morte assume nel pensiero di Pietro Piovani, la cui meditazione si situa fin dai suoi albori sotto il segno inquietante della morte — della morte meritata, della morte guadagnata —, così come essa è esemplarmente messa in scena nel dialogo platonico del *Critone*. L'imperativo che soggiace alla riflessione del filosofo napoletano è quello espresso in una nota del 1974, che idealmente si riallaccia a quanto l'ha preceduta come a quanto le seguirà: il nuovo principio del filosofare è, dunque, quello del "de morte loquitor", e "tante 'chiacchiere' dotte non fanno, per fortuna, un rumore tale da impedire di ascoltare i battiti dei remi della nave che per noi — hoc est in votis — si è già mossa da Delo" (Piovani 1986, p. 454, su cui Moretto 1987, p. 304 e Rosso 1984, pp. 193 s.), come si era mossa

per Socrate in quel dialogo, "Τίνα ταύτην; ἢ τὸ πλοῖον ἀφῖκται ἐκ Δήλου, οὗ δεῖ ἀφικομένου τεθνάναι με;" (Plat., *Crit*., 43d). Già nel 1947, appena venticinquenne, proponendo una *Interpretazione unitaria del* Critone (Piovani 2006, pp. 9–38), egli poteva sostenere che "le leggi possono uccidere non tutto Socrate, ma ciò che di lui può essere ucciso. Socrate invece può interamente distruggere le leggi. Tutta l'esistenza delle leggi dipende dall'individuo, mentre solo parte dell'esistenza dell'individuo dipende dalle leggi" (Piovani 2006, p. 17), nella precisa sottolineatura dell'irriducibilità specifica dell'individualità dell'individuo — tutto, nel *Critone*, si riduce all'individuo (Piovani 2006, p. 21; sulla formazione della concezione piovaniana di "individuo", cfr. Venturelli 2023, pp. 74–77) — alla pur necessaria oggettivazione di questa nell'apparato legislativo.

Le leggi, le divenienti oggettivazioni statali e legali che legano in più saldi vincoli il coesistere dei coesistenti, valgono solo in quanto "costante stipulazione" (Piovani 2006, p. 23), costantemente aperta, internamente destrutturata dal suo dinamico farsi, capace di sottrarle alla sclerotizzazione ideologica, in una sistole e diastole di oggettivazione e de–oggettivazione. Se così non fosse (e se così non fosse stato per Socrate), a nulla sarebbe valsa l'accettazione della condanna, che al contrario dimostra, nella lettura di Piovani, che "il Socrate del *Critone* non muore come *cittadino* ma come saggio che, fedele alle idee professate per l'intera vita, vuole riaffermare, morendo, quelle idee, vuole, quasi in suprema sintesi, proclamare il più alto dei suoi principi", quello in virtù del quale "la ragione [...] è, dinamicamente, ragionare" (Piovani 2006, p. 30), *dinamismo del farsi* che nega *radicitus* la presunta fissità inamovibile del *datum*.

Se non potremo qui sostare, come pur converrebbe, sulla fecondità di questa intuizione per lo sviluppo del pensiero piovaniano, si dovrà perlomeno sottolineare la presenza, già a questa altezza, di un'*idea della morte* riguardata come sigillo definitivo e misterioso — definitivo perché misterioso, o sia strutturalmente aperto al *mistero* e alla sua dimensione di *eccedenza* (Cantillo 1993, p. 311–374) — dell'intero esistere agire patire dell'individuo, di quell'individuo che "domina nella prospettiva etica di Piovani" (Caracciolo 1990, p. 88) perché, già dai suoi primordi e prima del transito *ex legislatione philosophia*, ne

dominava, intera, la scena concettuale, esemplarmente mutuata e genialmente ripensata della filosofia del diritto del suo indimenticato maestro, Giuseppe Capograssi.

Meditando "in proprio" l'insegnamento del giurista e filosofo di Sulmona, d'altronde, Piovani poteva scrivere che se "l'individuo ritrova disperazione e morte, è già salvo" perché, con Vico (col Vico di Capograssi, e non con quello di Croce: Capograssi 1959, pp. 395–410 e Piovani 1990, pp. 321–336), "la catastrofe inesorabilmente, necessariamente incombente sugli individui e la società disumanizzantisi è, nell'universale prospettiva dell'umanità, principio e garanzia di salvezza" (Piovani 2006, pp. 566 s.), che è personalissima operazione di riscrittura della grandiosa pagina che chiude l'*Introduzione alla vita etica* (1953) del suo maestro, pagina che conviene citare con una qualche larghezza, anche perché la sua eco non mancherà di farsi udire nelle ultimissime linee vergate da Piovani, che riporteremo poco dopo:

> Quanto più questa storia spietata mette l'individuo di fronte alla morte, cioè alla sua morte, tanto più, per un paradosso che è una delle più grandi prove della Provvidenza che governa il mondo, l'individuo si ritrova nella originaria, alla fine recuperata coscienza della sua disperata situazione di povertà, e insieme nella sua originaria capacità di preghiera, nel suo originario bisogno di perdono e desiderio di Dio. Tanto più l'individuo è costretto a vincere e dissipare l'incanto del sociale, che vale solo in quanto prepara aiuta e porta all'umano; è costretto a scoprire sé stesso, a risentire nella profondità del suo spirito la assoluta semplicità dell'umano, l'esigenza i richiami le comunicazioni dell'infinito, che sono la sua nobilità e il suo destino. [...] E poiché tutto questo avviene nel sacrifizio e nel dolore dell'azione, lo riporta non all'inutile dio dei filosofi, ma al Dio che ha parlato agli uomini, che è sceso uomo fra gli uomini, che è morto per tutti sulla Croce, ed è sempre vivo per salvarci. *Qui seminat in lacrimis, in benedictione metet*. Quanto più sarà messo in croce, tanto più l'individuo tornerà a credere in Dio e nella sua giustizia. In questo senso, perché è certo l'aumentare del dolore nel mondo, l'avvenire dell'individuo è sicuro (Capograssi 1976, pp. 192 s.)[11].

(11) Per cui cfr., tra gli altri, almeno Celada Ballanti 2001, pp. 137–163; Cacciatore 2020 e Tessitore 2022, dove si veda la bella nota introduttiva di Papa, ivi alle pp. XI-XLVI.

Individuo e *morte*, insomma, appaiono, già a quell'altezza cronologica, nella prima produzione saggistica di Piovani — erede, anche in questo, di temi e di problemi capograssiani poc'anzi richiamati — dialetticamente legati; non, certo, in una dialettica *geistesgeschichtlich* di tipo hegeliano (Piovani 2006, pp. 89–108) o, anche, crociano (che malgrado la professione di storicismo rimarrà sempre, per Piovani e per la sua scuola, prodotto ed esponente dell'idealismo: Piovani 1966, pp. 97–102 e 2006, pp. 140–157; Tessitore 2012)[12], bensì in una ripensata *dialettica fenomenologica dell'esistere individuale*, còlto nei suoi momenti essenziali di emancipazione esistentiva dal giogo dell'essenzialismo ontologico. Libera, liberatasi dal quadro logico totalizzante dell'essere, la prospettiva filosofica piovaniana può pertanto rivolgere la propria attenzione all'*individuale* — all'espansione della *personalità* e non più all'identitarismo immobile della *persona*, "maschera" di una rinnovata Scolastica, di un rinnovato scolasticismo (Piovani 2006, pp. 258 ss.; 2010, pp. 744–771 e pp. 1008 ss.) — e al nesso, alla relazione che lo lega, o non lo lega, all'*universale*, in una ricognizione infaticabile, sostenuta dalle categorie concretissime desunte dallo studio del diritto, della "relazione che connette realizzazione e tensione, fatto e norma, reale e ideale, azione e valore", nella connessione intrinseca, e non già estrinseca, di "storia, filologia, etica" (Piovani 1973, p. 160)[13].

Estraneo e resistente ai tentativi di inglobamento totalizzante cui lo sottopone l'ontologia tradizionale, l'individuo scandagliato, esplorato (Megale 2013) dal filosofo napoletano è individualità etica perché storica, soggetto morale perché attivo facitore di una storicità dinamicamente reale, riscattata dai ritornanti allettamenti dell'acquietamento naturalistico, sempre pronto a prospettarsi quale sicuro rifugio di precostituiti ordinamenti per chi spauri dinnanzi all'inquietudine agonistica del vivere, alla sua incessante fatica. L'uomo, l'individuo, il singolo

(12) Proprio sul diverso statuto dell'individuo e dell'individualità mi pare sia da indicare il luogo di maggior dissenso teoretico tra la prospettiva crociana e quella piovaniana: in effetti, il problema dell'individuo in Croce è tanto essenziale quanto ancora da approfondire nel nesso che, da una parte, lo lega all'elaborazione teorica del vitale, dall'altro lo porta a una critica netta delle coeve filosofie esistenzialistiche. Per la storia della categoria di "individuo", utili ragguagli in Siedentop 2014.

(13) In quella stessa intervista, Piovani ricordava come la sua prima monografia, poc'anzi ricordata, "rendendo omaggio a filologia ed ermeneutica, prende contatto col grande tema della morte di Socrate, cercando di rispondere a un preciso imperativo morale" (*ibidem*).

non ha natura — ed è così che solo per timore, o ideologica *mauvaise foi*, egli può provarsi a restaurarne l'antica cornice storico–concettuale (Piovani 1961, pp. 167–196) — ma ha storia. "La *naturalità* del mio puro esistere biologico mi è evitata; mi è vietata"; il *datum* naturalistico è dissolto dall'*experientia in fieri* dell'esistente che in ogni momento si rammenta che "Devo vivere, non posso essere vissuto" (Piovani 2010, p. 688).

Come scrive il filosofo in un saggio raccolto nel volume del 1966, *Conoscenza storica e coscienza morale*, "L'essere non è che nelle esistenze individuate: è conoscibile come essere solo in quanto storico esistere, che non è accidentalità, ma essenzialità [...]: tutta la reale idealità dell'essere dipende dalle esistenze individualizzantisi che, individuandosi, fanno fede di un'idealità comprovata non da ciò–che–è, bensì da ciò–che–non–è e che tuttavia è termine infinito di tutte le tensioni, che sospingono le esistenze a realizzarsi per diventare ciò che non sono, per farsi più di quel che sono" (Piovani 1966, pp. 178 s.). La tensione che spinge l'individuo verso l'universale, il reale verso l'ideale, il fatto verso la norma e l'azione verso il valore è qui limpidamente ascritta alla sua dimensione negativa, apofatica, da quel "ciò–che–non–è" che in nessun caso potrà iscriversi nella compiuta positività di "ciò–che–è": "la realtà dell'essere" — scrive subito dopo — "è in questa idealità essenziale inattingibile: il suo valore fondamentale non ne è base, ma termine; *la sua positività essenziale è la sua negatività esistenziale*" (Piovani 1966, p. 179, il corsivo è mio), sì che la mancanza costitutiva su cui si fonda, costruendosi, l'esistere appare l'unica garanzia possibile di sviluppo e di realizzazione dell'esistente, che circolarmente, in un circolo tanto tragico quanto virtuoso, ritorna paradigmaticamente a quella medesima mancanza, nel frattempo resa più ricca e verificata dal collaudo della vita.

Non dal pieno — dal *positivo* — si origina l'alterna vicenda dell'individuo e della storia, ma bensì dal vuoto, dal difettivo, dall'assenza — dal *negativo*: l'uomo "si riconosce esistente conoscendosi nel rischio dell'inesistenza. L'inesistenza è al principio del suo esistere" (Piovani 2010, p. 996). Leggendo queste fondamentali, testamentarie pagine di *Oggettivazione etica e assenzialismo* (1981) — opera che deve senz'altro essere assunta dall'interprete quale momento tra i più alti della

speculazione filosofica novecentesca — e seguendo da vicino l'*itinerarium mentis in mortem* che esse coerentemente svolgono, vi si ritroverà sostenuta, svolta e arricchita la tesi che si è poc'anzi ricordata, per la quale la riflessione contemporanea vale, quando vale, appunto per "l'approdo filosofico alla negatività" (Piovani 2010, p. 1044) cui ha saputo mantenersi fedele, in una difficile e tormentosa fedeltà, malgrado le insistenze insistite da una parte non piccola, e non ininfluente, della cultura moderna, che avrebbe preferito dimenticare, o per lo meno addomesticare, la realtà suprema della morte, la tragedia della storia, la responsabilità dell'individuo.

La storicizzazione delle idee che in Piovani, mai dimentico dell'insegnamento vichiano del *verum ipsum factum*[14], ha disposto e guidato l'articolarsi stesso del suo storicismo esistenziale, arretra fino a toccare l'assenza di ogni sostanziale e sostanzializzato fondamento (*Grund*); fino a riguardare — nella postura taumantica, di timore e di tremore che si confà a ogni genuina esperienza filosofica (Lissa 1984, pp. 159–183) — il fondamento dell'esistere quale assenzializzato *Abgrund*: "Il fondamento dell'esistere è la *difettività*. [...] L'essenza di ogni realtà fenomenica è l'assenza. Il reale non riesce mai ad esistere" e "la sua struttura ontologica è letteralmente de–ontologica in quanto letteralmente deficitaria. L'essere è deessenziale [...]. Grazie al *deficere* le realtà *fiunt*. L'essere dà realtà ai reali non perché è, ma perché non è. Il suo essere è il suo non essere" (Piovani 2010, pp. 1039 s.).

Non è certo un caso, perché è al contrario inscritto nell'ordine dei pensieri concretamente, coerentemente pensati, che l'*exemplum* imprescindibile del processo storico della "storicizzazione delle idee" sia rinvenuto, già in *Filosofia e storia delle idee* (Piovani 1965, pp. 121–191)[15], nel "Verbo che 'si fa carne'", nel "Dio fatto uomo che è, esemplarmente, la più storicizzata delle idee. […] L'eccelsa fra le idee, per realizzare la sua idealità, per perfezionare il suo essere ideale, per completarsi

(14) Sul posto di Piovani nella ricezione contemporanea di Vico è ora fondamentale Lomonaco 2023, spec. pp. 9–67.

(15) Merita notare come tanto questo volume quanto i *Principi di una filosofia della morale* (1972) siano dedicati rispettivamente alla memoria del padre e della madre del filosofo, con degli eserghi che riflettono sul mistero della morte. Moretto 1987, p. 304, n. 196, nota come il 1972, "anno della morte della madre" e della scoperta della malattia che lo avrebbe condotto alla tomba, segni l'intensificarsi della meditazione sul tema della morte, per cui si veda almeno Piovani 1986, pp. 373 ss.; 387 ss.; 406 e 454 ss. e Id. 2010, pp. 836 ss.

soddisfacendo il suo bisogno di esistenza, esce dalla sfera dell'essere puro, esistenzializzandosi" (Piovani 1965, p. 127). Posizione ribadita e, anzi, radicalizzata negli accertamenti successivi, per i quali la riflessione, abbandonati gli iperuranici spazi delle idee "pure" e "disincarnate", "si sofferma sulla rappresentazione del Figlio dell'Uomo, crocifisso, una crocifissione tanto dolorosa che nemmeno il trionfalismo ottimistico della Resurrezione riesce a riscattare integralmente", e che si sottrae, per salvare il valore irripetibile e non sussumibile del *determinato*, dell'*esistente* e del *fattuale* nel quadro di una panlogistica filosofia dello spirito, alla "luce abbagliante del nuovo Logo" (Piovani 1989, p. 218). In questo senso, "ridurre la crocifissione a mera premessa della risurrezione è tradire l'insegnamento del Golgota" perché è disconoscimento del valore della finitudine dell'uomo e della sua storia, misconoscimento di quella "condizione dolorosa del vivere come statuto esistenziale" (Piovani 1974, pp. 540 s.), premessa imprescindibile di uno *storicismo esistenziale*, o sia essenzialmente umanologico, che nell'obliterazione della *Weltgeschichte* di matrice idealistica è obbligato "a recuperare il perduto senso del tragico chinandosi sul male", facendovi derivare "una più vasta fenomenologia del dolore umano e, quindi, una più vasta comprensione di esso" (Piovani 1957, p. XXVIII).

Veramente, in questo senso, una lettura dell'opera piovaniana che segua il *Leitfaden*, il *fil rouge* teso dal problema della morte riesce, salvo errore, ad illuminare col prima il poi, nel medesimo momento in cui questo getta una luce non troppo incerta su quello. A ragione, un amico e interprete compartecipe del filosofo napoletano, il francesista Corrado Rosso, ha potuto scrivere in un saggio programmaticamente intitolato *Un filosofo e la morte* (Rosso 1984, pp. 190–203), che "la morte diviene allora la *spinta vitale* e il *nucleo teoretico* del pensiero di Piovani, ciò che lo diversifica dall'idealismo onto–teologico del romanticismo hegeliano come dall'esistenzialismo ontologizzante" (ivi, p. 195, corsivi miei), in un abissale recupero di quella dimensione *inapparente* che pure, in ogni istante della storia dell'individuo, appare come assenzialmente fondativa, nella riconosciuta preminenza dell'elemento della sottrazione e della negatività rispetto a quello dell'addizione e della totalità. "Il meno mi foggia, mi struttura" in un'implacabile, severa e agonistica destrutturazione vòlta a recuperare il valore de–essenziale del negativo: "il ciclo

dell'esistenza", conclude Piovani, "continua nel processo del negativo, da cui è nato" (Piovani 2010, p. 1043).

L'alternativa esistenziale tratteggiata nel secondo capitolo dell'opera del 1972 (ivi, pp. 683–705) non esita a condurre l'esistente, il "volente non volutosi", dinnanzi alla scelta radicale giusta la quale "se non si sceglie per la libertà come illimitatezza si sceglie per la liberazione dentro l'esistenza e dentro i suoi impliciti condizionamenti" (Piovani 2010, p. 703), che equivale alla dolorosa iscrizione del limite — la morte — nella stessa struttura finita dell'esistente (Tessitore 2006, pp. 35 ss. e pp. 56 s.). Iscrizione, questa, che come un geroglifico dell'anima ha bisogno di tempo — del *suo* tempo — per essere decifrata e compresa, quando lo può, come lo può, nelle ragioni e nei significati che, soli, sono i suoi, e che pertanto non può, pena l'incomprensione, essere ridotta all'istantanea decisione che si compie nel suicidio, nel *Freitod* (l'altro corno di questa alternativa, assai influenzato dalla vita e dall'opera di Michelstaedter: cfr. Piovani 2006, pp. 281–294 e, poi, 2010, pp. 1049–1052).

"Solo nell'interezza della vita si prende confidenza con la finitudine e con le sue ragioni. Solo la vita accettata è, può essere, contemplazione della morte e preparazione alla morte. La coscienza della morte, se si acquista, si acquista vivendo" (Piovani 2006, p. 703): la vita, dunque, come laboratorio incessante di *experientia et experimentum mortis*; di diuturna, dolorosa lotta — ma è, jaspersianamente, un *liebender Kampf* — ingaggiata dalla vita *versus* la morte ("proprio perché sa di essere mortale, la ragione lotta contro la morte": Masullo 2025, p. 413); una paziente conquista "guadagnata a prezzo dell'esistenza, spendendo tutti quanti i giorni posseduti, uno dietro l'altro, inesorabilmente", perché "vince la gara per la morte chi non brucia le tappe" — sarebbe la suprema tentazione, il cedimento al fascino dell'inorganico e della sua statica quiete che segna la risoluzione del suicida — "ma tutte le percorre, rispettando i tempi e accettando le regole del giuoco" (Piovani 2010, p. 704). Sono, queste, riflessioni condotte nei *Principi di una filosofia della morale*, che presagiscono e svolgono l'ermetica, insondabile e abissale conclusione dell'ultima opera piovaniana, estrema meditazione sul significato, il senso e il valore di un'esistenza che, "se vale, vale per le possibilità di valorazione di ognuno, che permettono a ognuno di

inserire dentro la trama dolorosa della vita quelle figurazioni che sono le sue trasfigurazioni: compiti accettati, iniziative perseverate, fedeltà mantenute, affetti allargati, ideali perseguiti: realtà che — quali che siano — alla fine reggono, nella loro estrema delicatezza, nella loro duttile corposità, l'immane peso del vivere" (Piovani 2010, p. 872):

> "C'est la Mort qui console". L'abbandono consapevole all'attinta beatitudine dell'inesistenza riscatta dalle fatiche dell'esistere, vissute come necessità trasfigurata in dovere; consente, infine, di toccare la compiutezza in cui tutte le assenze si verificano vanificandosi. Preparata dalle inesorabili sottrazioni di tutti i giorni ("Cum crescimus, vita decrescit"), la morte ha la negatività emblematica che, sola, può fare intendere, nella conclusiva conoscenza privilegiata, la positività dell'esistere accettata nel recuperante desiderio dell'inesistere, chiudendo coerentemente il ciclo dall'incognito all'incognito, dentro il quale il raggiunto silenzio non ha motivo di rinnovare o rinnegare la speranza perché, *in gurgite tacito*, già la include (Piovani 2010, p. 1054).

Riferimenti bibliografici

Arato F. (2024) *Impeto e ragione: sui* Frammenti di etica, "Interlinea", 173/174: 109–121.

Cacciatore G. (2017) *Tra etica dei principi ed etica pratica: i "Frammenti di Etica" di Benedetto Croce*, "Il pensiero italiano. Rivista di studi filosofici", 1: 21–36.

——. (2020) *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani. Riflessioni sull'opera di due maestri*, Liguori, Napoli.

Capograssi G. (1959) *Opere. IV*, Giuffrè, Milano.

——. (1976) *Introduzione alla vita etica*, Studium, Roma.

Caracciolo A. (1990) *Nulla religioso e imperativo dell'eterno*, Tilgher, Genova.

Celada Ballanti R. (2001) *Esistenza e destinazione etica. Studi sul pensiero contemporaneo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Ciliberto M. (2021) *Croce e Gentile. Biografia, filosofia*, Edizioni della Normale, Pisa.

——. (2024) "Croce e il suo 'doppio'", in B. Croce (a cura di M. Ciliberto), *Indagini su Hegel*, Adelphi, Milano, 9–41.

Conte D. (2006) *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna.
Croce B. (1955) *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari.
——. (1963) *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari.
——. (1965) *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari.
——. (1967a) *Etica e politica*, Laterza, Bari.
——. (1967b) *Epistolario*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli.
——. (1989) *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano.
——. (1991) *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Adelphi, Milano.
——. (2002) *Dal libro dei pensieri*, Adelphi, Milano.
——. (2004) *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Adelphi, Milano.
——. (2022) *L'Anticristo che è in noi*, Morcelliana, Brescia.
——. (2024) *Indagini su Hegel*, Adelphi, Milano.
Damiani R. (2023) *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, Mimesis, Milano–Udine.
Desiderio G. (2016) *Lo scandalo Croce. Quel vizio insopportabile della libertà*, Liberilibri, Macerata.
Esposito R. (1980) *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli.
——. (2010) *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.
——. (2016) *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino.
Ferraris A. (1987) *L'ultimo Leopardi*, Einaudi, Torino.
Gentile G. (1954) *Genesi e struttura della società*, Mondadori, Milano.
——. (2021) *Inediti sulla morte e l'immortalità*, Le Lettere, Firenze.
Giammattei E. (2024) *Il redivivo. Benedetto Croce e il quaderno segreto*, Hoepli, Milano.
Hegel G.W.F. (2008) *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino,
Koenigsberger H.G. e G.L. Mosse (1974) *L'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma–Bari.
Kojève A. (1991) *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino.
Kristeller P.O. (1955) *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, London.
Lissa G. (1984) "Dalla nostalgia allo stupore: la scelta di Pietro Piovani", in A. Masullo (a cura di), *Difettività e fondamento*, Guida, Napoli, 159–183.
Lomonaco F (2022) *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, ETS, Pisa.

——. (2023) *Pietro Piovani e il nuovo corso di studi vichiani nel secondo Novecento*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli.
Masullo A. (1983) "Lo storicismo assoluto e la dimenticanza dell'escatologia", in A. Bruno (a cura di), *Benedetto Croce trent'anni dopo*, Laterza, Roma–Bari, 211–220.
——. (2014) *La storia e la morte*, Editoriale Scientifica, Napoli.
——. (2025) *Struttura soggetto prassi*, Il Mulino, Bologna.
Mecacci L. (2014) *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Adelphi, Milano.
Megale C. (2013) *Esplorando la coscienza. Filosofia, psicologia e letteratura in Pietro Piovani*, Aracne, Roma.
Moretto G. (1987) *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli.
Musci A. (2018) *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*, Quodlibet, Macerata.
—— (2020) *«Il rimorso di essermi salvato solo tra i miei». Benedetto Croce e l'immanenza della morte*, "Diacritica", 32: 81–106.
Mustè M. (2008) *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma.
——. (2009) *Croce*, Carocci, Roma.
Nancy J.–L. (2003) *Au fond des images*, Galilée, Paris.
Nicolini N. (1973) *Croce, Gentile e altri studi*, Sansoni, Firenze.
Omodeo A. (1955) *Il senso della storia*, Einaudi, Torino.
——. (1968) *Momenti della vita di guerra. Dai diari e dalle lettere dei caduti 1915-1918*, Einaudi, Torino.
Pinchard B. (1993) *Diis Manibus ou Vico chez les morts*, "Archives de Philosophie", 56: 549–560.
Piovani P. (1956), *La teodicea sociale di Rosmini*, CEDAM, Padova.
——. (1961) *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari.
——. (1965) *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari.
——. (1966) *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli.
——. (1986) *Scandagli critici*, Morano, Napoli.
——. (1989) *Posizioni e trasposizioni etiche*, Morano, Napoli.
——. (1990) *La filosofia nuova di Vico*, Morano, Napoli.
——. (2006) *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, Liguori, Napoli.
——. (2010) *Per una filosofia della morale*, Bompiani, Milano.
——. (a cura di) (1970) *Un secolo da Porta Pia*, Guida, Napoli.

——. (a cura di) (1974) *L'etica della situazione*, Guida, Napoli.
Platone (1900-1907), *Opera*, Oxford University Press, Oxford.
Rilke R.M. (2006) *Elegie duinesi*, Feltrinelli, Milano.
Romeo R. (1981) *Italia mille anni*, Le Monnier, Firenze.
Rosso C. (1984) *Un filosofo e la morte (Pietro Piovani)*, "La cultura", XXII(1): 190–203.
Sasso G. (1975) *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli.
——. (1984) *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna.
——. (1989) *Per invigilare me stesso. I* Taccuini di lavoro *di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna.
Schopenhauer A. (2013) *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, Einaudi, Torino.
Siedentop L. (2014) *L'invenzione dell'individuo. Le origini del liberalismo occidentale*, LUISS University Press, Roma.
Tenenti A. (1978) *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento: (Francia e Italia)*, Einaudi, Torino.
Tessitore F. (1990) "Sulla storiografia di Benedetto Croce", in R. Franchini, G. Lunati e F. Tessitore, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Rusconi, Milano, 31–56.
——. (2006) *Interpretazione dello storicismo*, Edizioni della Normale, Pisa.
——. (2012) *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna.
——. (2022) *La filosofia morale di Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
Tilliette X. (2022) *La Settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia.
Valéry P. (2006) *Cattivi pensieri*, Adelphi, Milano.
——. (2011) *Ispirazioni mediterranee*, Mesogea, Messina.
Venturelli D. (2023) *Profili filosofici*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
Yorck von Wartenburg P. (2006) *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909025
pp. 415-438 (novembre 2026)

EROS AND THANATOS INTERWOVEN
ROMANTIC SCULPTURES ON EUROPEAN CEMETERIES AS EXAMPLES OF A HOLISTIC SPIRITUALITY[1]

Sybille C. Fritsch–Oppermann

Abstract: This paper follows the task to reaffirm death in discussing material and immaterial approaches to death and dying in science, church/religion and society. It assumes that death and eroticism cannot be discussed separately, since both are the most existential parts of/experiences in life and define what mortality and human existence could be about, when taking the deep interwovenness of the two great and inter–culturally shared metaphors/symbols, namely Eros and Thanatos as starting point. Therefore, the paper follows the thesis of what could be called "Holistic Spirituality." Moreover, when Eros and Thanatos are discussed in a more interreligious or intercultural setting, this might contribute to death studies and religious studies and also to Christian theology: how does "Holistic Spirituality" shape and renew theological ethics and what role does aesthetics play, when art is taken as a mediator between religions, cultures and disciplines; as a mediator between eroticism and death even? In the first part I start with a few general remarks and a brief look at Eros as a crucial aspect of sexuality and life. I continue with some references to Eros and Thanatos, especially in the Hebrew Bible, and then shortly show, how the topic has sometimes been dealt with — for example in later Christian mysticism, in feminist theology and in postmodern theories — in a sometimes ambivalent re–discovery of a good and even "divine sexuality." Quotations are mainly taken from the Song of Salomo, but also from the well–known female Christian mystic Mechthild of Magdeburg and as well from George Bataille's philosophical treatise on Eroticism and show, that Eros and Thanatos (eroticism/sexuality and death) cannot be separated. When taking Bataille as an example, we even will find the exploration of crossovers between erotic desire, cruelty, and religious belief, and the vital connection between sex and death. In the second part of the paper, I elaborate on how the Eros and Thanatos aspect materialised in sculpture, as can be seen

(1) This paper goes back to a lecture, entitled "Eros and Death: Romantic Statues on European Graveyards", delivered during the 2025 EuARe conference in Vienna as a contribution to the panel "(Re)Affirming Death: Material and Immaterial Approaches to Death and Dying".

on cemeteries and their funerary sculptures across Europe, especially dating from late nineteenth and early twentieth century, with a special reference to the Ohlsdorf cemetery in Hamburg, Germany. In conclusion, the aesthetic and sometimes sacramental role that Eros and Thanatos — and in concrete eroticism/sexuality and death can play in praise of God's creation and also of human beings created in the image of God (imago Dei) are referred to. It will be shown that not only Christians can learn from a non–binary explanation of sexuality and death in regard of a more holistic life. A non–dualist approach to human existence and its finality as well as its transcendence will open up new paths in theology, aesthetics and death–studies as well as religious studies. What then is to be learned from readjusting, theologically and philosophically, the appreciation of the human body in its mortal as well as divine aspects, including death and eroticism?

Il presente articolo si propone di riaffermare il concetto di morte, analizzando gli approcci materiali e immateriali alla morte e al morire nella scienza, nella Chiesa/religione e nella società. Si parte dal presupposto che la morte e l'erotismo non possano essere discussi separatamente, poiché entrambi costituiscono le dimensioni ed esperienze più esistenziali della vita e definiscono il significato della mortalità e dell'esistenza umana, prendendo come punto di partenza la profonda interconnessione tra le due grandi metafore e simboli condivisi a livello interculturale, ovvero Eros e Thanatos. Pertanto, il saggio segue la tesi di quella che potrebbe essere definita "spiritualità olistica". Inoltre, quando Eros e Thanatos vengono discussi in un contesto più interreligioso o interculturale, ciò potrebbe contribuire agli studi sulla morte e agli studi religiosi, nonché alla teologia cristiana: in che modo la "spiritualità olistica" plasma e rinnova l'etica teologica e quale ruolo svolge l'estetica, quando l'arte viene considerata come mediatrice tra religioni, culture e discipline; e persino come mediatrice tra erotismo e morte? Nella prima parte inizio con alcune osservazioni generali e una breve panoramica su Eros come aspetto cruciale della sessualità e della vita. Proseguo con alcuni riferimenti a Eros e Thanatos, in particolare nella Bibbia ebraica, per poi illustrare brevemente come l'argomento sia stato talvolta affrontato — ad esempio nel misticismo tardo cristiano, nella teologia femminista e nelle teorie postmoderne — in una riscoperta, a volte ambivalente, di una sessualità positiva e persino "divina". Le citazioni sono tratte principalmente dal Cantico di Salomone, ma anche dalla nota mistica cristiana Mechthild di Magdeburgo e dal trattato filosofico di Georges Bataille sull'erotismo, e dimostrano che Eros e Thanatos (erotismo/sessualità e morte) non possono essere separati. Prendendo Bataille come esempio, troveremo addirittura l'esplorazione delle intersezioni tra desiderio erotico, crudeltà e credenza religiosa, nonché il legame vitale tra sesso e morte. Nella seconda parte del saggio, approfondisco il modo in cui gli aspetti di Eros e Thanatos si sono concretizzati nella scultura, come si può osservare nei cimiteri e nelle loro sculture funerarie in tutta Europa, in particolare quelle risalenti alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo, con un riferimento specifico al cimitero di Ohlsdorf ad Amburgo, in Germania. In conclusione, si fa riferimento al ruolo estetico e talvolta sacramentale che Eros

e Thanatos — e, concretamente, l'erotismo/la sessualità e la morte — possono svolgere nell'esaltazione del creato di Dio e anche degli esseri umani creati a immagine di Dio (imago Dei). Si dimostrerà che non solo i cristiani possono trarre insegnamento da una spiegazione non binaria della sessualità e della morte in vista di una vita più olistica. Un approccio non dualista all'esistenza umana, alla sua finalità e alla sua trascendenza aprirà nuove vie nella teologia, nell'estetica, negli studi sulla morte e nelle scienze religiose. Cosa si può quindi imparare da un riadattamento, teologico e filosofico, della valutazione del corpo umano nei suoi aspetti sia mortali che divini, inclusi la morte e l'erotismo?

Keywords: Thanatos, Eros, Sexuality, Holistic Spirituality, Romantic cemeteries sculptures

Parole chiave: Thanatos, Eros, Sessualità, Spiritualità olistica, Sculture romantiche nei cimiteri

1. General Introduction: Overcoming the body and soul dualism

This paper follows the task to reaffirm death in discussing material and immaterial approaches to death and dying in science, church/religion and society. It assumes that death and eroticism cannot be discussed separately, since both are the most existential parts of/experiences in life and define what mortality and human existence could be about, when taking the deep interwovenness of the two great and inter–culturally shared metaphors/symbols, namely Eros and Thanatos as starting point. Therefore, the paper follows the thesis of what could be called "Holistic Spirituality". Moreover, when Eros and Thanatos are discussed in a more interreligious or intercultural setting, this might contribute to death studies and religious studies and also to Christian theology: how does "Holistic Spirituality" shape and renew theological ethics and what role does aesthetics play, when art is taken as a mediator between religions, cultures and disciplines; as a mediator between eroticism and death even?

In the first part I start with a few general remarks and a brief look at Eros as a crucial aspect of sexuality and life. I continue with some references to Eros and Thanatos, especially in the Hebrew Bible, and then shortly show, how the topic has sometimes been dealt with — for

example in later Christian mysticism, in feminist theology and in post-modern theories — in a sometimes ambivalent re–discovery of a good and even "divine sexuality". Quotations are mainly taken from the Song of Salomo, but also from the well–known female Christian mystic Mechthild of Magdeburg and as well from George Bataille's philosophical treatise on Eroticism and show, that Eros and Thanatos (eroticism/sexuality and death) cannot be separated. When taking Bataille as an example, we even will find the exploration of crossovers between erotic desire, cruelty, and religious belief, and the vital connection between sex and death.

In the second part of the paper, I elaborate on how the Eros and Thanatos aspect materialised in sculpture, as can be seen on cemeteries and their funerary sculptures across Europe, especially dating from late nineteenth and early twentieth century, with a special reference to the Ohlsdorf cemetery in Hamburg, Germany. In conclusion, the aesthetic and sometimes sacramental role that Eros and Thanatos — and in concrete eroticism/sexuality and death can play in praise of God's creation and also of human beings created in the image of God (*imago Dei*) are referred to. It will be shown that not only Christians can learn from a non–binary explanation of sexuality and death in regard of a more holistic life. A non–dualist approach to human existence and its finality as well as its transcendence will open up new paths in theology, aesthetics and death–studies as well as religious studies. What then is to be learned from readjusting, theologically and philosophically, the appreciation of the human body in its mortal as well as divine aspects, including death and eroticism?

It is also important to notice, that eroticism is closely connected to, though sometimes not differentiated from, sexuality. Moreover, the two great and inter–culturally shared metaphors/symbols of Death and Eros are often taken up in analogy to death and life in its bodily and material aspects. No wonder then, that sexuality is a key concept in the history of religion, playing an important role in all religious traditions (Gerlitz, Banner and Gerber 2010).

And when looking at Eros as a crucial aspect of sexuality, we might be quite surprised how many references to it exist in Holy Scriptures and theological doctrines, as well as in the oral traditions of all religions, and how positively also sexuality has sometimes been dealt with

and how it becomes the counterpart of mortality, both taken as natural and sanctified parts of life.

In what follows, I will start with a few general remarks and a definition of sexuality and eroticism. Secondly, I will give an example of a creative and even religious meaning of sexuality and Eros in the Hebrew Bible and how these changes in the New Testament and even earlier. Thirdly, will I come to the negative and sexist interpretation of sexuality in the Early Church Fathers and the Early Church, referring to Paul, and will end with a perspective on the Middle Ages. Fourthly, I will briefly point to the sacramental and aesthetic role sex and Eros played in mysticism and especially feminist theology, in contrast to some fairly recent statements of the Protestant and Catholic Churches in Germany. Finally, in a short summary I will point out how a better appreciation of Eros and sexuality would enrich religions in general and inter–religious dialogue as an example.

1.1. *Eros and sexuality*

For a long time, Christianity has played off mind and soul against each other, and even more so mind and body. To the contrary I would argue that the body is a wonder in itself to the extent that eroticism could be called a sacrament, both in flesh and in the Spirit. Representing the role of the human body too one–sidedly as a temple of the Spirit — as for example Paul does — can lead to a false and dangerous body–soul, or body–mind dualism, neglecting the wonders of creation and forgetting — to put it in Christian terms — that human beings still are, in their worldly and fleshly existence, images of God. The fourth gospel describes the wonder of incarnation as "the word becoming flesh", not the word becoming a person or a soul etc. And in doing so, incarnation is understood in a holistic sense without any body–mind dualisms.

Feminist theology and some of its methods will underlie most of what I will have to say. To a great extent, critical approaches to patriarchal sexism and hostility to the body, as much as teachings and ideas about the creative and sanctified role that sexuality could play in this world, are to be found in feminist exegesis and hermeneutics. Also especially in Japanese Zen philosophy and in parts of Christian theology,

we find an intellectual longing for overcoming such body–related dualisms, with Zen stressing that, at the deepest level of reality, there is no separation between the ongoing cycle of being and nothingness/void (*saṃsāra* and *nirvāṇa*)[2] (cf. Yagi 1990).

Finally, scientific insights about EQ and Emotional Intelligence (cf. Damásio 1994) show the importance of overcoming dualisms between mind and soul. Regrettably, these insights are mostly neglected. Related questions and concepts emigrate into esotericism and various forms of spirituality and are not taken up by religious studies, theology and inter–religious dialogue.

Seen from this critical background, let me try a working definition of how I use the terms sexuality and eroticism in this paper: I use "Eros" in a bodily but also Platonic sense. Going back to the pre–Socratics, there is a political and ethical, and also cosmological and religious aspect of Eros. This is discussed by Plato in his broad aesthetic and philosophical/theological concept of platonic love and encounter. Erotic energy according to him can be seen as a vehicle towards union with the divine, as a force directed towards peace, harmony and perfection (cf. Sheffield 2006; cf. Minea 2005). I follow this concept without adopting the platonic and idealistic dualism between sensual and spiritual/philosophical (longing for) beauty and highest cognition. Also, I utilise the concept not as gender–related, but as person–to–person–related, involving different interactions, talks and encounters. There can be an erotic way of thinking as there is an aesthetic one too. There might be an Eros of creative and constructive dispute. And there is an Eros in each and every love relationship as well as in each sexual relationship. Both should be wisely differentiated from agape. Eros represents the beautiful and sacramental elements of sexuality.

It is hardly surprising, that sexuality as part of eroticism also often plays a role in overcoming mortality and death and that erotic aspects can be seen in death and dying even.

---

(2) In personal conversation with Prof. Masao Abe at his home in Japan, he quoted Shinichi Hisamatsu (unfortunately I could not find this quote in any written text by Abe or Hisamatsu): "I do not die, I do not have cravings." Abe referred to it as an illustration of *saṃsāra–nirvāṇa*, sometimes rendered as *nirvāṇa soku saṃsāra* by the Japanese New Testament scholar and interreligious theologian Seiichi Yagi. "Soku" is used as a term for a neither–nor relationship of dualism and monism. For Yagi, a Christian analogy lies in Paul's 'Christ in me'."

1.2. *Diverging strands in the biblical tradition*

Probably one of the best–known books within the Judaeo–Christian tradition when it comes to love and Eros is the Hebrew Bible's Song of Songs. Traditionally seen as a song of praise for the love and special relationship between God and Israel, and later for that between God and the church or, by the mystics, God and the soul, it is more likely to go back to a collection of earthly, not to say secular and/or cultist, love songs of old Babylon[3] (Kramer 1962). And since religion, cult, Eros and sexuality are sometimes so closely related to each other, we can be surprised and moved when reading some of these ancient verses and songs anew, if we see them as acts of praise of mundane love and sexuality.

Let us look at some verses from the Song of Songs, in which a woman is praising the human body, love and sexuality (1, 2–4)[4]:

> Let him kiss me with the kisses of his mouth, for thy love is better than wine. Because of the savour of thy good ointments, thy name is as ointment poured forth; therefore, do the virgins love thee. Draw me, we will run after thee. The king hath brought me into his chambers.

This praise is all the deeper, when it includes the dark sides of love and sexuality, too. The symbol and metaphor of Eros is not taken without its counterpart, Thanatos as, for example, in Song of Songs (8, 6–7):

> Set me as a seal upon thine heart, as a seal upon thine arm; for love is strong as death; jealousy is cruel as the grave; the coals thereof are coals of fire, which hath a most vehement flame. Many waters cannot quench love, neither can the floods drown it; if a man would give all the substance of his house for love, it would utterly be contemned.

Let me now look at the famous verses of Genesis (1, 27–28) in the words of the New International version:

(3) A cultic–mythological tradition stresses analogies with Sumerian and Akkadian texts about the Holy Wedding. The counter argument is that the Hebrew Bible usually firmly rejects Canaanite fertility cults.

(4) Quotations from twenty–first Century King James Version.

> So, God created mankind in his own image. In the image of God, he created them; Male and female he created them. God blessed them and said to them, "Be fruitful and increase in number; fill the earth and subdue it. Rule over the fish in the sea and the birds in the sky and over every living creature that moves on the ground."

Although this is a rather new translation, linguistically speaking it only exchanges "man" with "mankind", not taking care of the fact that the word "mankind" itself ignores lingual gender justice. "Mankind" is the word for male and female human beings then. The aim of sexuality and maybe even the purpose of male and female partnership (if at all we can speak of partners here) is seen in reproduction and multiplication for the sake of taking care of — if not anthro —, better androcentrically reigning above — the whole world/cosmos.

There is no praise of human sexuality and eroticism in Genesis nor in the Jewish tradition in a narrower sense. The Song of Songs is an exception. And that might be partly due to the fact, that this collection of love songs is originally not from Israel. But it was adopted into the Hebrew Bible and so found its own way into Jewish and later Christian culture and tradition.

It is not possible to find parallels to the Song of Solomon in the New Testament either — at least as we have it today, without some of the apocrypha. Although exegesis has shown that the historical Jesus loved to celebrate, to eat and drink with his male and female friends, we do not have any sayings of him about sexuality and a positive interpretation, a praise of the human body in its sexual and erotic aspects.

Jesus clearly stays in the Jewish, i.e., Biblical tradition of Genesis. And we must realise that, in this tradition, "Adam" is a masculine noun and then female comes from male (Fatum 1991).

Most of the references to Eros however — and unfortunately not too positive ones —are found in Paul's letters and those letters ascribed to him formally. His Song of Songs in 1 Corinthians 13 mainly refers to agape and a spiritual love between God and human beings. But as far as sexuality is concerned, references are mainly negative. Both, men and women, because of sexual immorality and its pitfalls should not have sex unless it is within marriage. Marriage is introduced as a means

to avoid free sexuality and erotic lust and as a means to avoid Satan's temptations (Martin 1995)[5].

New Testament views like these are the traditional source from which Protestant and Catholic moral theology derived its doctrines about sexuality and the body. And pastors and priests were supposed to do pastoral care and to prepare couples for wedding ceremonies along these lines up until today. And along with death, eroticism was ignored. Graveyards were expelled from the city centres or hidden. Eroticism was explained as mostly sinful. No doubt, that eroticism at a graveyard, if at all thought about, was considered a severe blasphemy.

1.3. *Early Church and medieval tendencies*

What follows Paul's letters and those letters ascribed to him when it comes to sexuality is mainly sexist and hostile to the body, both to those of women and of men. In their arguments, the Early Church Fathers were most probably also motivated by an apologetic effort over and against the role that the body and sexuality played in some surrounding non–Christian religions. And some of their arguments in terms of sexuality and body went back to pre–Christian gender categories in patriarchal societies.

For the Church Fathers of antiquity, Mary's virginity and even a–sexuality is a necessary doctrine, since body and sexuality are considered to be sinful (not to speak of any pleasure or eroticism in it). Her role as *theotokos*, that is "God–bearer" and mediator between God and humans, confirmed in the year 431 by the Council of Ephesus, also her ascension and divine attributes, would be unthinkable and unpreachable without these assumptions.

For ordinary women, especially those married and child–bearing, there is no escape from living in sin. Original sin is, as some of the early theologians argue, transferred through intercourse and the process of birth giving (Largen 2020)[6]. But also the male body and male

(5) In this study Martin contends that Paul's various disagreements with the Corinthians were the result of a fundamental conflict over the ideological construction of the human body.

(6) Kristin Johnston Largen has compared such Christian doctrines to somewhat similar ideas in Sino–Japanese Buddhism where women's bodies are sometimes seen as a hindrance to spiritual progress.

sexuality were considered sinful. The ideal was an ascetic life (not only for priests), which led all the way to Origen's self–emasculation — although this is not historically provable(7). Not much changed up to and during the Middle Ages.

1.4. *On the sacramental and aesthetic role of sexuality and Eros*

A somewhat different tendency emerged in some strands of medieval mysticism. Here we find accounts of the experience of *unio mystica* in strong erotic metaphors as can be seen in the illustrative example of Mechthild of Magdeburg (1207–1282) (Keul 1999). And in more recent times, this analogy has been used philosophically by Georges Bataille (to name one interesting example). In *Der heilige Eros*, Bataille describes the holy character of sexuality and what he sees as the sexual speciality of a mystical life (Lichtblau 2022; Bataille 1974). For him as a post-modern writer and philosopher, but also for Mechthild, especially in her *The Flowing Light*, a structural connection can be found between eroticism and mysticism, a transgression of boundaries and self–boundaries up to a non–dual relationship between human beings and the Divine (Keul 1999). Those transgressions are often full of desire and pain and, at least in the case of Bataille, this questioning and overcoming of ontological and metaphysical dualisms also led to the special romantic aesthetics in postmodern literature (McGowin 2011) and to a transgression of the boundaries between death and eroticism.

In recent times however — not least due to the devastating news of sexual abuse in churches and educational institutions — there are new debates within churches and theologies about Christian sexual morality.

Feminist theologians were pioneers in discussing the given situation and its problems at various interdisciplinary and interreligious levels. They played a leading role in pointing out gender dualism, inequality, suppression, exploitation and sexism in church history and the history of other religions, not only in oral traditions or scriptures but also in theological interpretations, doctrines and church practice. They pointed out the patriarchal and sometimes misogynist treatment of the human,

(7) Yet it is also worthwhile to remember that Origen has been a defender of the teaching of *apokatastasis panton*, that is, the ultimate salvation of all beings.

especially the female body, the view of intercourse and birth as transmitting original sin, and the definition of women as erotically dangerous and sinful, leading to their subordination on all levels. Female sexuality was only accepted for birth giving, and marriage was a means to keep males away from the dangers of female sexuality in general. If women were allowed to play a religious and spiritual role, it was a subordinate and serving, a silent one (Martha rather than Mary). If they at all got an important role in terms of religious leadership or were declared saints (sometimes preferred since it didn't interfere with the political church/business), they had to be virgins. This forced asceticism later led to an argument against married women serving as ordained ministers, although marriage in general was seen as a protection against lust. But female a–sexuality makes a woman "male" (Kim 2023)[8]. And, as already mentioned, it is not a way out of this dilemma, when we find that in Genesis and other books and verses, man is perceived in a male androgynous state prior to sexual differentiation. It just takes away sexuality and the body from men as well and still subordinates women[9]. And with it also takes away a meaningful death seen as part of the God given life, as part of the incarnatory aspect from human beings.

1.5. *Conclusion Part 1*

In conclusion, I wish to point out how a better appreciation of Eros and sexuality would generally enrich religions and interreligious dialogue in late modern societies.

As I have tried to show, Christianity obviously needs a new concept and appreciation of Eros and sexuality. Much research has been done in recent years, especially in feminist theology, to ascribe a positive and sanctified role to the human body, including its sexuality. But for the sake of a fair treatment of all genders and their individual understanding of Eros and sexuality, it would be worthwhile to hermeneutically, ethically and systematically adjust our Christian and theological understanding to late modern societies and the role body and sexuality (should) play in

(8) I owe this insight and hint to Elisabeth Schüssler–Fiorenza.

(9) Here I disagree with famous Danish feminist theologian and New Testament scholar Lone Fatum in her efforts to free Paul from a patriarchist and sexist interpretation in her book, *Antikke breve. Paulus læst på baggrund af Platon, Cicero og Seneca*.

those societies. And with the help of all theological disciplines, it should be possible to find reasons for a celebration and appreciation of bodily desire and the enriching role Eros and sexuality can play in human life — being much more than a means of procreation. Even in Christianity, we can find the aesthetic and sometimes sacramental role that sexuality has played and could still play in praise of God's creation and also as a new and forthcoming part of the teaching that human beings are created in the image of God (*imago dei*). And therefore their bodies, their sexuality and their birth and death are sanctified.

In my own research, I find results from linguistics and philosophy of language particularly helpful. I therefore distinguish between at least three different levels of language: first, a theological and transcendental–philosophical one; second, a poetical and aesthetical one; and third, an ethical one. Paradoxes resulting mostly from non–dualist approaches, for example, I start dealing with on the second level. This might be a first step to reconciling metaphysics and aesthetics — idealism and materialism, with one possible result to keep the high aesthetic and ethical value of asceticism, without neglecting a mystical and aesthetic sanctification of the body and sexuality. And by the help of those great metaphors and primordial symbols of death and life, of Thanatos and Eros, traditionally stated dualisms between asceticism and (Dionysian) intoxication, silence and longing would be seriously questioned. Then we can — under certain preconditions — find asceticism in sensuality (Eros as sacrament) and desire and longing in asceticism. When we look at sexuality in the mirror of Eros, we could even understand it as the other side of the Buddhist practice of non–attachment. And we can even find Eros of Thanatos as vice versa.

2. Eros and Thanatos as two sides of one holy secret

As we saw already in the quotation from the Song of Salomo and it's possible interpretation but also could see in Mechthild of Magdeburg and not the least in George Bataille's philosophical treatise on Erotism, Eros and Thanatos (eroticism/sexuality and death) cannot be separated (Bataille 1957). And so it is no wonder, when Bataille explores the

crossovers between erotic desire, cruelty, and religious belief, and the vital connection between sex and death.

Eros and Thanatos — these two primordial and intercultural (if not transcultural) symbols of human reality and existence — must not and cannot be separated. When humans do not reflect and speak about Thanatos, whenever a child is born and exclude death from everyday life (exclude graveyards from the city and more and more also from the village centres) they are condemned to lead a life betrayed of one half of its reality.

2.1. *Suffering and Eros*

On the other hand, when Eros is excluded from thought and feelings whenever a human being dies, half of human longing and hope for a (sacred) reality beyond space and time is neglected. Christian faith into resurrection, Buddhist philosophy of Nirvāṇa, metaphors in art: all share an effort to tell us about this eternal hope. Whilst Arthur Schopenhauer (1788–1860) confessed that for him the Upaniṣads meant one of the most important sources of spiritual insight and were of central impact on his philosophy and one of the few comforts in his life (Schopenhauer 1862), Friedrich Nietzsche (1844–1900) converted the former's philosophical pessimism into his Philosophy of life (Lebensphilosophie). His "Denn alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit" (for all joy/lust desires eternity, desires deep, deep eternity)[10] is not only a profound exploration of the eternal natural desire and search for the meaning of life and for a deep and profound existence, but can also be taken as a metaphor for Eros and lust and desire being even a part of death.

This is the case for some paintings from nineteenth Century. One example being the following by William–Adolphe Bouguereau (1825–1905):

(10) *Alle Lust will Ewigkeit* — O Mensch! Gib acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht? / „Ich schlief, ich schlief –, / Aus tiefem Traum bin ich erwacht: – / Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh –, / Lust – tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!" (Friedrich Nietzsche [1883–1891] *Also sprach Zarathustra*.



Figure 1. William–Adolphe Bouguereau *Elegy* (1899)[11].

(11) William–Adolphe Bouguereau, Public domain, via Wikimedia Commons.

2.2. *Eros and death: Romantic statues on European cemeteries*

Denn alle Lust will Ewigkeit is also the title of a photo book of the well–known portrait–photographer Isolde Ohlbaum (1986). The title is a quotation of Nietzsche's *Zarathustra* and the book (first published in 1986) offers poetry and other literary texts together with colour photography of amazing depths.

Isolde Ohlbaum's photographs in this book are full of what one may call "morbid eroticism", although this is only one aspect and it definitely is beyond all Kitsch–verdicts: on the one hand those sculptures illustrate grief, on the other hand however they are representations of unspoken desire[12].

Ohlbaum's photography merges questions of love's immortality, of Eros and Thanatos as two important themes in literature and visual arts. They play with light and shade, moisture and moss and they visualise human beings longing for immortality. And this moment has indeed been summoned by many poets too. The Gods of love and death as twin brothers were seen and described by Byron, Baudelaire, Heine, Rilke and many others and their words add one more dimension to the pictures.

Ohlbaum since long has described old graveyards as oases of tranquillity and places of melancholia, as museums of the imaginary. It was in Budapest when she first saw graveyards in a different light, when she unexpectedly noticed the expressiveness of those erotic sculptures. And after that she found and took photos of those provocative, seductive, lascivious, erotic, those "naked" graveyard–sculptures elsewhere in Europe, as for example in Rome and Verona, in Milan and Genua, Zurich and Vienna, Paris and Berlin (Ohlbaum 1986).

Isolde Ohlbaum (*Denn alle Lust will Ewigkeit*, 1986) and André Chabot (*Erotique du Cimetière*, 1989)[13] with their photography, proof, how rich quite a few graveyards in Europe are in this respect.

---

(12) In an essay in the above cited book the Munich literate and sociologist of architecture Gerrit Confurius is debating aspects of this from the point of view of history of art and literature, of intellectual and social history.

(13) Let me mention an exhibition titled *Erotik der Friedhöfe*, about twenty years ago (18.1–18.2.1994), which has been shown by Institut Français together with Istituto Italiano di Cultura in Hamburg. This exhibition showed 57 photographs of Chabot.



Figure 2. Hugo Wolf's grave, Zentralfriedhof, Vienna[14].

(14) Detail from Rüdiger Wölk, CC BY–SA 3.0 <http://creativecommons.org/licenses/by–sa/3.0/>, via Wikimedia Commons.

2.3. *Beauty and Eros at Ohlsdorf cemetery*[15]

I will now show some more examples of my former hometown Hamburg in Germany and its famous cemetery in Ohlsdorf, where one can find quite a large number of beautiful erotic tomb sculptures — mostly from the Wilhelminian era and at the older part of it.

In some cases we find sculptures of older women — as is the case for one of Arthur Bock's tomb sculptures: a grandmother playing with her grandchild (1920/1926). Not all of these mainly female sculptures, naked or slightly dressed, are depicted in an erotic way; for example, Hugo Lederer's 1905 goddess with exposed breast, titled "fate", wants to generate horror. And on the other hand we find a certain charm when looking at the veiled mother who kisses her dead son on his forehead with such tenderness, as is the case for the tomb of the Burchhardt family (1929/1930) by sculptor Roland Engelhard.

The sensuality of a sculpture does not alone lie in the fact that those female sculptures are thinly veiled, half–naked or naked, but also through a bundle of motives, with which the grief of the survivors is meant to be overcome: eternal beauty, separation, desperateness, melancholy or hope.

Let me also mention two pretty sitting acts, almost cheeky from newer times and with modern haircuts — the beauty at the grave of Meyer–Schuchardt by Egon Lissow (1955) and of Hansen–Doehring, which is shown in the photograph below.

Erotic tension also arises between couples and their charged glances, also through the postures of head and body, through hands and how they touch. Moments of intensity are reflected and the various breaks in individual lives. For the tombstone of Diederichsen (1901) sculptor Caesar Scharff — who himself died shortly after finishing it — expresses the cut from life to death in a marvellous expression. Death, in the form of Charon reaches for a young girl. She enters the underworld — dizzy and wobbly — blended by unknown light — halfway wrapped in a paper–thin bronze veil, which flows down the steps. Maybe this is the sculpture closest to complementarity between Eros and Thanatos.

(15) In the following I am giving an English summary and interpretation of Christine Behrens's article *Schönheit und Erotik auf dem Ohlsdorfer Friedhof*, in "OHLSDORF – Zeitschrift für Trauerkultur" (85(II), May 2004), https://www.fof-ohlsdorf.de/taxonomy/term/814 (last access 16 July, 2026).

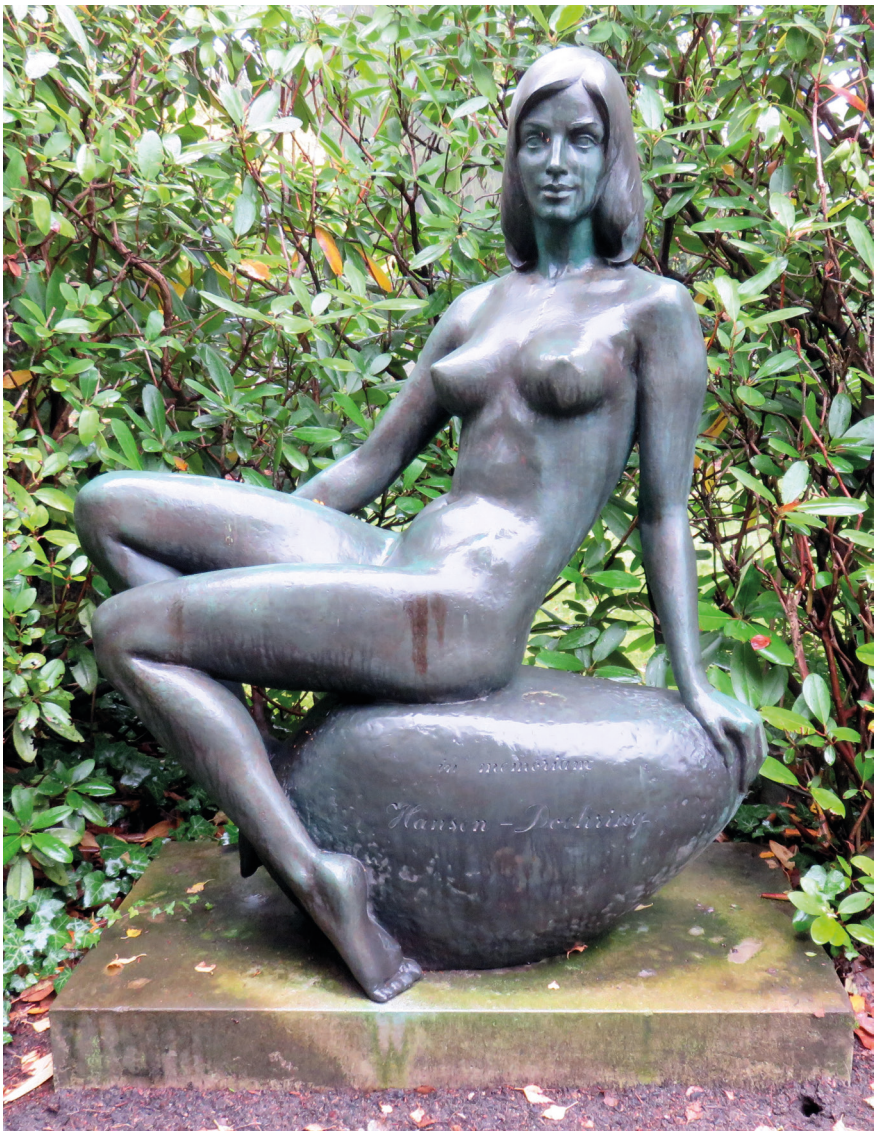


Figure 3. Hansen–Doehring's grave[16].

(16) Detail from Vitavia, CC BY–SA 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by–sa/4.0>, via Wikimedia Commons.

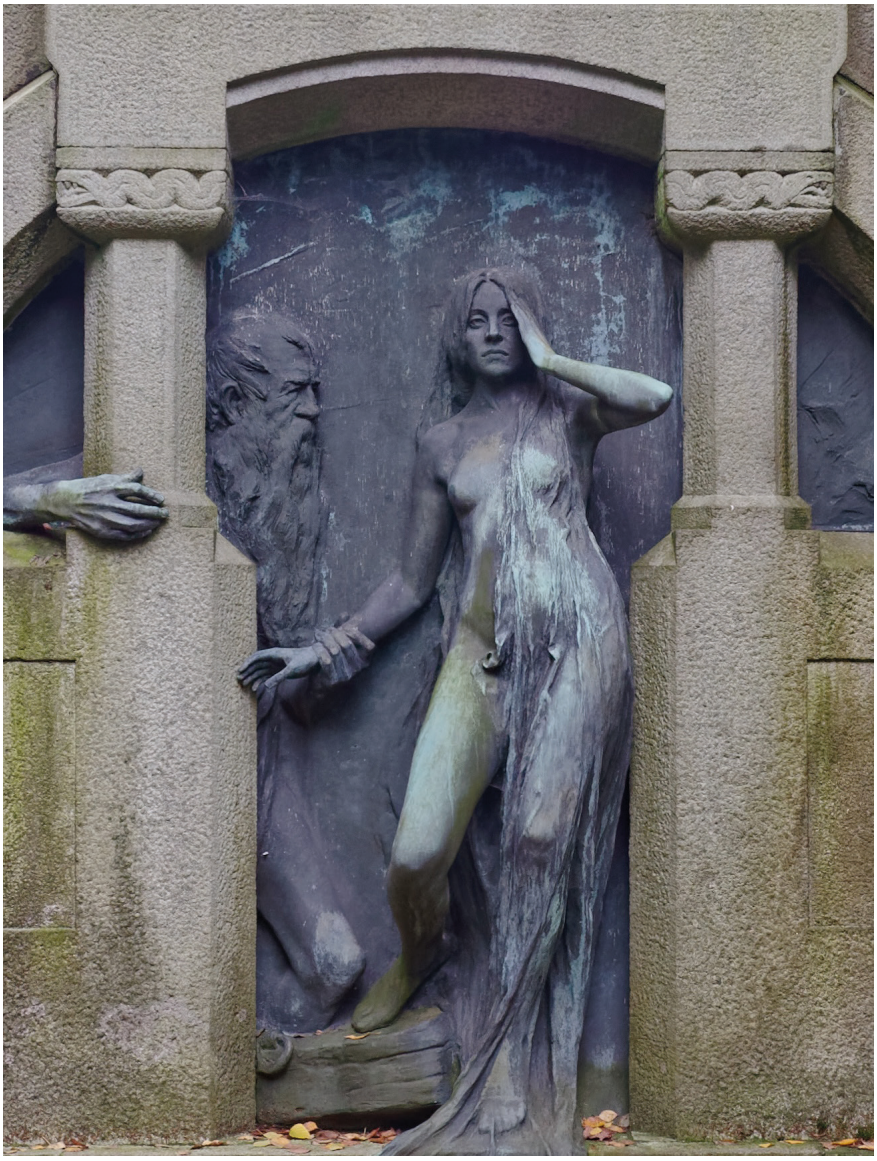


Figure 4. Diederichsen's grave[17].

(17) Detail from Dirtsc, CC BY–SA 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by–sa/4.0>, via Wikimedia Commons.



Figure 5. Plesch/Ritz's grave[18].

(18) Detail from Vitavia, CC BY–SA 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by–sa/4.0>, via Wikimedia Commons.

At the Ohlsdorf cemetery we find a few expressive gestures, especially from the time of Art Nouveau, where the seductive, provocative or lascivious becomes rather clear. One of those stagings of the tomb of Zenning/Deussen (1912/1913) shows "Mother Earth" by sculptor Ludolf Albrecht with two sleeping couples, symmetrically and trustfully snuggled — to the left and to the right side — to a sitting colossal mother.

Angels with female charm and seduction are presented at Jens Marheinecke's tomb of Plesch/Ritz (1903). The angel — intentionally–unintentionally — lets glide one of the carriers of its shirt dress from the shoulders and in doing so allows a deeper view of its bosom. Death and Eroticism are sanctified.

2.4. *Conclusion Part 2*

Norbert Fischer and Sylvina Zander add socio–cultural explanations for the ambiguous male look of the bourgeois clients, who order erotic women for their graves in order to process suppressed feelings in a sublime aesthetic way (Fischer and Zander 2003). In this paper however I mainly describe those tomb sculptures and their narratives of love, desperateness, sweet melancholy and poetic grief, and against all odds, also of faith and hope and eroticism and mortality in their sacramental relation.

We could speak of staged pathos here. And in their introduction to the historical development of "gestures of grief" in Funeral art since antiquity, Norbert Fischer and Sylvina Zander show the plenitude of mainly allegorical presentations of grief up until twentieth Century (*ibid.*).

There are quite a few expressive signs, especially from the era of Art Nouveau, pointing out to the seductive, provocative, and lascivious. However, compared to sculptures in more Southern countries most of the grieving women here are rather reserved and gentle in their gestures.

Sometimes an epitaph is added to the tomb to help the viewer understand.

But beyond words, these sculptures' poetry of grief — of accepted and internalised grief — tells us, that Eros overcomes farewell, the lust to live can endure. Even in grief there is secret beauty and beauty

overcomes death — as the cycle of birth and death and as the complementarity of incarnation and resurrection tell.

Sensuality on a graveyard obviously does not arise out of the fact, that women are shown by talented and well–known sculptors thinly veiled, half–naked or naked, but also through a bundle of motives applied to help overcome the grief of the survivor.

Death is re–affirmed. But astonishingly it is reaffirmed in an erotic way.

Bibliographic references

Bataille G. (1957) *Erotism: Libertinism, Religion and Death*, Edition de Minuit, Paris.

——. (1974) *Der Heilige Eros – Mit einem Entwurf zu einem Schlusskapitel*, Ullstein, Berlin.

Behrens C. (2004) *Schönheit und Erotik auf dem Ohlsdorfer Friedhof*, "OHLSDORF – Zeitschrift für Trauerkultur", 85(II): May 2004, https://www.fof-ohlsdorf.de/thema/2004/85s16_schoenheit.htm (last access 16 July, 2026).

Böttger C. and P. Cardorff (2003) *Mein letztes Wort, Der Grabstein als Visitenkarte*, Schwarzkopf & Schwarzkopf, Berlin.

Chabot A. (1989) *Erotique du cimetière*, Henri Veyrier, Paris.

Damásio A. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Picador, London.

Denkmalschutzamt der Kulturbehörde Hamburg (ed.) (1990) *Der Hamburger Hauptfriedhof Ohlsdorf, Geschichte und Grabmäler*, 2 volumes, Christians, Hamburg.

Fatum L. (1991) "Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations", in K.E. Børresen (ed.), *Image of God and Gender Models in Judaeo–Christian Tradition*, Solum Forlag, Oslo.

——. (2021) *Antikke breve. Paulus læst på baggrund af Platon, Cicero og Seneca*, Forlaget Vankunsten, København.

Fischer N. and S. Zander (2003) *Gesten der Trauer, Imaginierte Weiblichkeit in der Grabmalkultur vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert*, "Friedhof und Denkmal", 1: 6–143: 18–27.

Fritsch–Oppermann S.C. (2025) "Body and Sexuality. A Christian Perspective", in E. Harris, P. Schmidt–Leukel and A. Nehring (eds.), *On the Body. Buddhist–Christian Dialogues*, eos, St. Ottilien.

Gerlitz P., M. Banner and U. Gerber (2019) *Sexualität, in Theologische Realenzyklopädie* (digital edition), De Gruyter, Berlin, https://doi.org/10.1515/tre.31_186_40 (last access January 2025).

Großes Lexikon der Bestattungs– und Friedhofskultur, Band 1 (2002), Thalacker Medien, Braunschweig.

Hornbostel W. and N. Jockel (eds.) (2002) *Nackt. Die Ästhetik der Blöße* (exhibition catalogue), Prestel, München.

Keul H. (1999) "'Du bist ein inniger Kuß meines Mundes': Die Sprache der Mystik – eine Sprache der Erotik. Am Beispiel Mechthilds von Magdeburg", in M. Bangert and H. Keul (eds.), *Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht: Die Mystik der Frauen von Helfta*, Benno Verlag, Leipzig.

Kim D.J. (2023) *Western Buddhist Feminists' Contribution to Christian Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

Kramer S.N. (1962) *The Biblical Song of Songs and Sumerian Love Songs*, "Expedition", 5(1).

Largen K.J. (2020) *A Christian Exploration of Women's Bodies and Rebirth in Shin Buddhism*, Lexington Books, Bloomsbury.

Lichtblau K. (2022) "Mystik und Erotik", in K. Lichtblau (ed.), *Kulturkrise und Soziologie um 1900*, Springer VS, Wiesbaden.

Marheinecke J. (1997) *Die schönen Frauen von Ohlsdorf*, CBK, Hamburg.

Martin D.B. (1995) *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven.

McGowin E.H. (2011) *Eroticism and Pain in Mechthild of Magdeburg's 'The Flowing Light'*, "New Blackfriars", 92(1041): 607–622.

Minea M.B. (2005) "Diotima of Mantineia", in P.F. O'Grady (ed.), *Meet the Philosophers of Ancient Greece*, Routledge, London–New York.

Ohlbaum I. (1986) *Denn alle Lust will Ewigkeit. Erotische Skulpturen auf europäischen Friedhöfen in 77 Lichtbildern*, Edition Delphi im Franz Greno Verlag, Nördlingen.

Sheffield F.C.C. (2006) *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford University Press, Oxford–New York.

Schopenhauer A. (1862²) *Parerga und Paralipomena. Kleine Philosophische Schriften. Zweite und beträchtlich vermehrte Auflage*, 2 volumes (from the

handwritten estate of the author edited by Julius Frauenstädt), Druck und Verlag von A.W. Hahn, Berlin.

Yagi S. (1990) "A Bridge from Buddhist to Christian Thinking: The 'Front–Structure'", in S. Yagi and L. Swidler (eds.), *A Bridge to Buddhist–Christian Dialogue*, Paulist Press, Mahwah.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909026
pp. 439-467 (novembre 2026)

QUANDO MUORE UN PARTITO
LA FINE DEL COMUNISMO ITALIANO[1]

Marco Martino

Abstract: This essay investigates the existential implications of the Italian Communist Party's (PCI) symbolic death on its body politic. Drawing on grassroots militants' personal narratives — letters, diaries, and autobiographies — it analyzes this transitional moment through a political anthropology framework based on Arnold van Gennep, Victor Turner, and Ernesto De Martino. This approach addresses open questions, such as: What was the effect of the PCI's dissolution on its militants? To what extent did its existential impact contribute to communist nostalgia's emergence, and what forms has the latter taken? The argument here sustained is that this symbolic death created a moment of liminality for the communist body politic, rendering it incapable of transcending the crisis and reintegrating into a new political and existential community. Among the consequences was the rise of what is here defined "political agnosticism", for which communist nostalgia today could offer resolution.

Il saggio indaga le implicazioni esistenziali della morte simbolica del comunismo italiano sul corpo politico del partito. Muovendo da fonti primarie, quali lettere e diari dei militanti, si analizzerà questo momento di passaggio attraverso un ecosistema teorico di antropologia politica, basato sui lavori di Arnold van Gennep, Victor Turner ed Ernesto De Martino. Un'impostazione che tenterà di offrire risposta ad alcune questioni, ancora aperte, come: quale fu l'effetto della scomparsa del PCI sui propri militanti? In che misura l'impatto esistenziale di quella fine

(1) Ringrazio Rosario Forlenza per i suoi sempre generosi e preziosi consigli, Gregorio Sorgonà e Silvio Pons per il confronto costante su questo e altri temi. Sono grato al seminario di filosofia politica della Prof.ssa Forti presso la Scuola Normale Superiore — in particolare Valerio Tanteri, Sabrina De Biasio, Francesco Azzarone, Federico Ammirabile — per le stimolanti discussioni avute insieme. La mia riconoscenza va anche a Rebecca Sabatini e Accursio Graffeo per la stima dimostratami. Infine, un profondo grazie a Leonardo Morlino, che avrei voluto fosse il mio primo lettore, per avermi convinto a credere di avere anch'io una voce in un momento di profondo silenzio.

ha contributo all'emergenza del fenomeno della nostalgia comunista? La tesi, qui, sostenuta è che la morte simbolica del comunismo italiano abbia rappresentato un momento liminale per i suoi militanti, che di fronte alla perdita della propria "patria esistenziale" divennero incapaci di superare quella crisi. Tra gli effetti di questa impossibilità, vi fu lo sviluppo di quello che definiremo, qui, "agnosticismo politico", al quale una possibilità di riscatto pare, oggi, offerta proprio dalla nostalgia.

Keywords: Communism, Liminality, Apocalypse, Nostalgia, End

Parole chiave: Comunismo, Liminalità, Apocalisse, Nostalgia, Fine

1. Introduzione

Il biennio 1989–1991 ha sconvolto il mondo. Da Tienanmen a Berlino, dal collasso del socialismo reale al trionfo del neoliberalismo, sono state molte, da ovunque le si osservi, le promesse mantenute e quelle infrante (Bartel 2022). Da un lato, c'era chi salutava con gioia liberatrice la scomparsa delle forme storiche del marxismo, come nel caso dei paesi dell'Est Europa, che vedevano finalmente chiudersi una stagione di autoritarismo e repressione attraverso processi di "rivoluzioni evolutive" (Garton Ash 1999 e 2002; Antohi 2013, pp. 395–402). Dall'altro, i molti che avevano fatto esperienza di comunismo, sotto forma di lotta ideale e d'emancipazione, per uguaglianza e libertà, si trovarono invece a fare i conti con l'eclissi, la scomparsa, l'oblio, la morte di simboli, divenuti in breve tempo totem anacronistici da seppellire rapidamente. Tra quest'ultimi vi erano i militanti del Partito Comunista Italiano (PCI), costretti a salutare, senza appello, "quel" mondo, quella cultura politica, che per decenni aveva intessuto di senso le loro esistenze, individuali e comunitarie.

In queste pagine, si tenterà di indagare cosa abbia materialmente implicato la fine del comunismo italiano e quali furono gli effetti che la sua morte simbolica ebbe sul corpo politico del partito. Nella ricostruzione di tale vicenda, le voci dei militanti di base — catturate nelle loro lettere, diari, autobiografie — verranno calate all'interno di un ecosistema teorico di antropologia politica. La fine del comunismo italiano, in questo senso, può essere letta, attraverso i concetti elaborati da Arnold van

Gennep (1909) e Victor Turner (1969), come un vero e proprio momento liminale, un dramma sociale, che aggravò la separazione del corpo politico del PCI, iniziata nel 1984, all'indomani della morte del segretario generale Enrico Berlinguer, e rimasta incompiuta nell'ultima fase di re–integrazione, fotografata dal XX Congresso del gennaio 1991, che concluse definitivamente la parabola storica del comunismo italiano (Kertzer 1996 e 1998). Un'impostazione che tenterà così di offrire risposta ad alcune questioni, ancora aperte: quale fu l'effetto della scomparsa del PCI sui suoi militanti? La dissoluzione luttuosa dei "marcatori di certezza" (Lefort 1988) — cristallizzati nella cultura politica di quella comunità esistenziale — in che relazione si trovò con la chiusura degli "orizzonti di aspettativa" del comunismo internazionale? In che modo, quelle dinamiche esistenziali hanno contribuito all'emersione di una nostalgia comunista, e quali forme ha assunto nel corso del tempo?

La tesi, qui, sostenuta è che la morte simbolica del comunismo italiano abbia rappresentato un momento critico di passaggio per il corpo politico militante, che trovatosi di fronte alla perdita della propria "patria esistenziale" (De Martino 2019) divenne incapace di trascendere la crisi e completare la propria reintegrazione in un nuovo ente politico e comunitario, in grado di infondere di senso e prospettive alternative il "nuovo mondo" nato dalla fine della Guerra Fredda. Tra gli effetti di questa mancata reintegrazione, vi fu lo sviluppo di una vera e propria "crisi della presenza" (De Martino 2025) di quel corpo politico, che — manifestatasi nell'immediato con l'emersione dell'agnosticismo politico — può, oggi, trovare possibilità di riscatto nella nostalgia. Quest'ultima, troppo spesso considerata sterile malinconia del passato, è invece da intendersi come un sentimento dal "carattere utopico" e dalle "potenzialità sovversive" e, dunque, "una risorsa, un elemento creativo e irrinunciabile delle persone" (Teti 2024, p. 15).

2. La morte di Enrico Berlinguer come scomparsa dell'autorità politica

Nel 1979, mentre l'Italia si trovava a fare i conti con la crisi su più piani — dagli effetti dell'omicidio Moro alle difficoltà economiche

(Ginsborg 2006 e 2007) —, Augusto Del Noce, intellettuale tra i più acuti del Novecento italiano, scriveva: "L'eclissi dell'idea di autorità è dunque il tratto che definisce 'epocalmente' il mondo contemporaneo" (Del Noce 2024, p. 12). Una lettura che fotografava le turbolente vicende italiane, segnate da tensioni, critiche e creative, che avevano attraversato gli anni Settanta, sovvertendo ordini, costumi, appartenenze sociali e politiche. Un intreccio di dinamiche complesse che restituiva — all'alba del nuovo decennio che Daniel T. Rodgers (2003) avrebbe rinominato "età della frattura" — una società sempre più frammentata, stanca e disillusa, avviata alla disarticolazione delle esperienze comunitarie e al rifugio nel privato, tipico degli afflati individualisti neoliberali.

Le rivendicazioni di nuovi desideri e bisogni, che avevano animato i movimenti di quella stagione — grazie anche a nuovi riferimenti intellettuali come Michel Foucault e Agnes Heller —, condussero la sinistra socialista e comunista alla ricerca di una ridefinizione della propria identità, spesso mettendo in discussione alcuni rigidi schematismi del marxismo tradizionale (Vacca 2014). Nel mirino della contestazione era spesso finita proprio l'autorità politica, e la sua funzione, senza tuttavia considerare appieno gli effetti che una sua perdita avrebbe potuto avere sui corpi politici e sulla stessa modernità, di cui il socialismo pareva essere uno degli ultimi paradigmi alternativi, grazie anche alla conservazione di una propria "metafisica" all'interno del suo eschaton rivoluzionario (Del Noce 2024).

Ricostruire complessivamente la relazione tra crisi dell'autorità e crisi del moderno è ben oltre lo scopo di quest'analisi. E, tuttavia, è necessario evidenziare come la crisi dell'autorità politica — specie a partire dagli anni Settanta — debba essere analizzata anche in relazione all'idea di "modernità multiple", proposta da Eisenstadt, secondo cui "il modo migliore di comprendere il mondo contemporaneo — e anzi per spiegare la storia della modernità — sia quello di vederlo come una storia di continua costituzione e ricostituzione di una molteplicità di programmi culturali" (Eisenstadt 2000, p. 2).

Tale premessa teorica può, infatti, aiutare in una migliore e più profonda comprensione del perché la scomparsa del segretario generale del PCI, Enrico Berlinguer, nel giugno 1984, abbia segnato così

profondamente l'avvenire del corpo politico di cui era vertice amato, seppur non sempre indiscusso. Il leader sardo fu costantemente impegnato nel tentativo di ridefinizione dell'identità del comunismo italiano, entrata definitivamente in crisi con il fallimento del compromesso storico e lo scivolamento imperialista sovietico, cui ultime ingiustificabili tappe furono l'invasione dell'Afghanistan, nel 1979, ed il colpo di stato in Polonia del 1980 (Pons 2021, pp. 234–269). Congiunture che spinsero Berlinguer ad interrogarsi su come aggiornare la cultura comunista e immaginare una modernità alternativa a quella neoliberale in ascesa. Primo esempio di quel "comunismo riformatore" (Pons 2006; Pons e Di Donato 2017) che avrebbe poi visto la sua espressione massima nel progetto di *glasnost e perestrojka* di Michail Gorbačëv, il segretario sardo appariva agli occhi dei militanti come l'unica figura in grado di addomesticare quella dialettica tra rivoluzione e tradizione, da sempre cifra dell'originalità della via italiana al socialismo.

Il 9 giugno 1984, mentre Berlinguer era sospeso tra la vita e la morte nell'ospedale di Padova, dove era stato ricoverato dopo il malore che lo aveva colpito durante il comizio nella città veneta, il giornalista Franco Cangini scriveva: "Oggi domina l'incertezza. Se il divenire del partito è affidato all'evoluzione di una metamorfosi interrotta, le scelte politiche dell'immediato sono rese indecifrabili dalle numerose correzioni di rotta impresse al PCI negli ultimi cinque anni"(2). L'articolo colse perfettamente il senso di incertezza, che venne a manifestarsi definitivamente tra i militanti, quando la morte di Berlinguer si materializzò. Salvatore C., comunista trentenne, il 15 giugno 1984, due giorni dopo i grandi funerali di Piazza San Giovanni, scriveva così a l'Unità:

> Ora sono preoccupato per il futuro, non tanto sulle possibilità nostre di realizzare quella linea e quella alternativa che costruiamo fin dal 1921, ma bensì se riusciremo a capire fino in fondo i grandi insegnamenti di tutta la elaborazione alla quale Enrico Berlinguer è stato uno dei grandi e più acuti sensori della storia italiana. Per finire voglio dire, anche a me stesso, che riusciremo a colmare questo grande vuoto e questo grande

(2) L'articolo di Franco Cangini può essere visionato presso la Fondazione Gramsci di Roma, Archivio Enrico Berlinguer (d'ora in avanti FGR, AEB), Serie 22: Malattia, Morte e funerale, busta 180, fasc. 88.

dolore se riusciremo a lavorare, così come Enrico ci ha insegnato e dimostrato (incoscientemente) con la sua morte[3].

A venire meno, per i militanti, non era solamente l'uomo nella sua dimensione fisica, ma anche l'unica autorità politica che essi ritenevano simbolicamente garante dell'originalità del comunismo italiano. Come messo in evidenza da varie testimonianze di quei giorni[4], la scomparsa di Berlinguer assunse il significato di "morte del padre" (Borneman 2004, pp. 1–28): ovvero dell'unica figura — dai connotati tipici del *master of cerimony* dei processi rituali — senza la quale la trasformazione che l'identità e il corpo politico comunista stavano attraversando sarebbero risultati complessi e, in certa misura, impossibili da concludere.

Berlinguer aveva tentato di riformare il comunismo italiano all'insegna della dialettica tra tradizione e rivoluzione, senza mai cedere sulla possibilità di convergenza verso valori socialdemocratici, cui guardava invece l'area migliorista del PCI (Liguori 2014; Barbagallo 2014; Sorgonà 2016 e 2025). Il legame profondo con la tradizione era iscritto dunque nella sua grammatica riformatrice, divenuta sempre più necessaria anche alla luce dell'aumentare delle tensioni frazionistiche interne al partito, che minacciavano di permantenizzarne lo stadio di separazione e crisi. Tale condizione non solo avrebbe messo a rischio il PCI come forza politico–partitica, ma soprattutto come comunità esistenziale, capace di dar senso alla presenza nel mondo, al *Dasein*, dei propri militanti (Heidegger 2021, pp. 190–252).

La capacità berlingueriana di fungere da ponte[5] tra il passato e il futuro della sua comunità partito, gli permise di esercitare in maniera virtuosa la propria autorità politica, trasformando la sua morte biologica nella perdita dell'unica figura, riconosciuta dall'intero corpo politico, come in grado di chiudere la crisi e, al tempo stesso, riformarne identità e cultura. Non a caso, sono centinaia le lettere dei militanti in cui egli è accostato alla figura del maestro di cerimonie. Del resto

(3) FGR, AEB, Serie 22: Malattia, Morte e funerale, busta 168, fasc. 18.

(4) Oltre alle lettere della serie archivistica già menzionata, si veda: Archivio Audiovisivo Movimento Operaio e Democratico (AAMOD), L'addio a Enrico Berlinguer, busta 1, fasc. 4, 12 giugno 1984 – 05 luglio 1985.

(5) Cfr. FGR, AEB, Serie 22, Malattia, morte e funerali, busta 167; 168; 169; 170; 178; 180; 182.

anche Hannah Arendt, nel suo insuperato saggio sull'autorità, descrive quest'ultima come radicata nel passato: "una pietra angolare incrollabile" che garantisce al mondo quella stabilità e durabilità nel tempo, necessaria per l'esistenza stessa di quanti lo abitano (Arendt 1990, p. 95); e in assenza della quale emergerebbe impetuoso il senso di "spaesamento", l'incapacità di "esser–ci nel mondo", che era cifra irrinunciabile di quel sentimento di integrazione alla comunità — sulla base di una cultura condivisa, come quella comunista — che dà senso storico al mondano (De Martino 2019, pp. 364–365).

La morte biologica del corpo del maestro assumeva, così, i connotati della scomparsa simbolica dell'ultima autorità politica del comunismo italiano, riconosciuta come tale — seppur spesso criticata (Valentini 2014; Fiori 2022) — dall'universalità dei membri della sua comunità. A morire, nel giugno '84, non era solamente l'uomo in carne ed ossa, che per oltre un decennio aveva animato le piazze in centinaia di città italiane, ma anche gli "orizzonti d'aspettativa" (Koselleck 2002) di riforma dell'identità comunista, simbolicamente incarnati dalla sua figura. Orizzonti che Berlinguer era convinto potessero offrire una credibile alternativa alla modernità neoliberale, attraverso una ristrutturazione del comunismo basata su una profonda tensione etica e morale, in grado di addomesticare le derive consumiste ed individualiste che corrodevano l'Occidente. Al contrario di quanto sostenuto da molti autori (Colarizi 2019; Ginsborg 2007), ciò non consisteva nel rigetto del progresso, nell'affermazione di un conservatorismo socialista, quanto invece nell'immaginare la modernità come esperienza collettiva infusa di vissuti individuali tra loro interconnessi (Berman 1983): una modernità certamente alternativa a quella neoliberale in ascesa.

La perdita del padre significò per i soggetti coinvolti — individuali e collettivi — la tragica sensazione di perdere ogni tipo di protezione, dinanzi ad un'epoca di profondi mutamenti come furono gli anni Ottanta. Perdere Berlinguer significò, dunque, non solo perdere il segretario del partito — già di per sé trauma tipico del mondo comunista (Piretto 2024) — ma nel caso italiano anche l'unica persona capace, agli occhi dei militanti, di fungere da garante dell'identità comunista, e per estensione della loro stessa presenza nel mondo. La sua morte mise così in discussione sia orizzonti ed avvenire, sia il legame con un passato

mitico e glorioso. Una commistione di elementi che sublimò nella "crisi della presenza" del corpo militante, la quale si manifesta ogni qualvolta la cultura di cui l'essere umano dispone per comprendere e orientarsi tra le cose del mondo inizia a perdere validità, e i suoi simboli, valori, riti divengono sempre meno intellegibili (De Martino 2025, pp. 3–23).

Andrea Possieri ha ben colto come la morte di Berlinguer fu simbolicamente l'ultimo momento di riconoscimento collettivo che il partito seppe fare della propria identità, aprendo ora spazi inediti per la ridefinizione di una memoria e identità condivisa (Possieri 2007). In effetti, memoria ed eredità di Berlinguer divennero difficili da gestire per coloro che lo succedettero. Nessuno, tra quanti ne presero successivamente le veci, riuscì infatti ad assumere su di sé — e vedersi riconosciuta dall'intera comunità — quell'autorità decisiva per chiudere il processo liminale, apertosi con la morte del leader sardo. Anzi, esso fu aggravato dall'ulteriore perdita di orizzonti e certezze che si manifestò all'indomani del crollo del muro di Berlino e la decisione dell'allora segretario comunista, Achille Occhetto, di avviare la transizione trasformativa del PCI verso un nuovo ente politico–partitico, che ne avrebbe segnato il definitivo superamento, con tutte le difficili conseguenze che la dissoluzione di una comunità esistenziale, come quella del comunismo italiano, comportò per chi ne era parte. Un'evoluzione storica su cui pesarono inevitabilmente le vicende della morte biologica di Berlinguer, ed anche delle diverse capacità di elaborazione del lutto per quella scomparsa simbolica.

Il vissuto di quei giorni, con la presenza di oltre un milione di persone ai funerali del 13 giugno 1984, mise in evidenza il perentorio conflitto tra il dover fare qualcosa ed il sapere che non c'è più nulla da fare. Una tensione di cui massima espressione divenne l'utilizzo di una liturgia d'ispirazione sovietica, per un uomo che da quel modello aveva tentato a lungo di affrancarsi. Un disperato tentativo, direbbe De Martino, di provare a "stare nella storia senza starci", o almeno senza aver più la possibilità di farlo, nelle modalità sperimentate fino ad allora. Una rassegnazione che apparve come crollo di tutte le certezze esistenziali, di cui il comunismo italiano era stato fino a quel momento portatore e che sarebbero, di lì in poi, entrate definitivamente in crisi. Del resto, proprio in questi momenti critici si annida "la possibilità radicale

di crisi della presenza", che può trascinare nel nulla ancor prima che la morte fisica ci raggiunga" (De Martino 2021, pp. 21–22). Una miseria che finì per rivelarsi, in questo caso, una catastrofe maggiore della morte stessa.

3. Il vissuto esistenziale del crollo comunista

Giacomo, imprenditore comunista biellese, dopo aver ascoltato le parole con cui Occhetto dichiarò il comunismo finito, scrisse al segretario: "Questa mattina, sfogliando i giornali […] sono rimasto molto disorientato da tale affermazione […]" (Demitry e De Paolis 1993, p. 64). Un sentimento che si fece largo tra i militanti all'indomani del crollo del muro di Berlino, quando il leader torinese — succeduto ad Alessandro Natta, il quale aveva sterilmente provato tra il 1984 e il 1987 a tenere vivo il programma berlingueriano — annunciò che il partito avrebbe avviato la transizione ad una nuova formazione politica. Il 12 novembre 1989, due giorni dopo i fatti tedeschi che avevano definitivamente avviato il collasso del mondo comunista, Occhetto prese parola alla Bolognina, durante un evento dell'Associazione Nazionale Partigiani Italiani, e dichiarò:

> Viviamo tempi di grande dinamismo. Gorbačëv prima di dare il via ai cambiamenti in URSS incontrò i veterani e disse loro: voi avete vinto la Seconda guerra mondiale, se ora non volete che venga persa non bisogna conservare ma impegnarsi in grandi trasformazioni. Da questo traggo l'incitamento a non continuare su vecchie strade ma ad inventarne di nuove per unificare le forze del progresso […] è necessario andare avanti con lo stesso coraggio che fu dimostrato dalla resistenza(6).

Il vertice comunista usò le parole che a Mosca avevano inaugurato la stagione del comunismo riformatore per giustificare invece l'inizio della trasformazione che avrebbe chiuso la storia del PCI. Una scelta anomala, secondo David Kertzer, che, partendo da un evento di apparente

(6) Si veda Walter Dondi, *Occhetto ai veterani della Resistenza: dobbiamo inventare strade nuove (il PCI cambierà nome? 'Tutto è possibile'),* "l'Unità", 13 ottobre 1989. Cfr. Dondi 2025.

rinforzo simbolico tra periferia e centro del partito, divenne, ironicamente, simbolo della fine complessiva del comunismo italiano, della morte "non solo di un partito politico ma di un'identità personale che dava significato speciale alla vita della maggior parte dei vecchi partigiani riuniti in quella sala alla Bolognina" (Kertzer 1996, p. 2). In realtà, ad essere avvolta di tale significato non fu solamente l'esistenza dei presenti, colti alla sprovvista da quell'annuncio, ma dell'intero corpo politico militante.

La storiografia si è occupata a più riprese degli esiti strutturali della scelta occhettiana (Possieri 2007; Liguori 2020; Kertzer 1998; Ignazi 1992; Sorgonà 2021; Pons 2021), non sempre riuscendo però a cogliere la portata antropologica ed esistenziale dei suoi effetti. Un tentativo che, con piglio etnografico, fu fatto dalle cineprese di Nanni Moretti e Hugues Le Paige. *La cosa*, titolo del documentario scelto dal regista, pervase l'intero immaginario nazionale — nei due anni che portarono dalla svolta della Bolognina all'ultimo congresso di Rimini nel gennaio '91 — tanto da farla divenire l'espressione con cui veniva presentato il progetto del Partito Democratico della Sinistra (PDS), che avrebbe preso avvio proprio alla fine del XX Congresso comunista. Il cineasta e giornalista belga sviluppò, invece, un racconto di quella vicenda, a partire dall'osservazione decennale di un gruppo di amici di Mercatale, paesino della Toscana rossa, cogliendo perfettamente le conseguenze che la separazione e mancata rintegrazione di quel corpo politico ebbe anche sui rapporti interpersonali dei militanti, spesso in maniera irreversibile(7).

Fu soprattutto la perdita del termine "comunista" a far manifestare un profondo sentimento di spaesamento. Venivano a mancare categorie che rendessero intellegibili quella crisi e la nuova realtà che ne sarebbe sorta, facendo per altro riemergere sentimenti simili a quelli che avevano segnato la tragedia di Berlinguer. Fedele, un comunista romano, scriveva così in una lettera ai vertici del partito: "Sotto la direzione di Palmiro [Togliatti] ho saltato dai fossi, ho scalato le montagne… Sotto la direzione di Enrico [Berlinguer] ho camminato su un prato fiorito di

(7) Moretti N. (1990) *La cosa,* Sacher Film, Italia, 59'; Le Paige H. (2005) *Il fare politica. Cronache dalla Toscana rossa (1982-2004)*, Derives-Lapsus-ARTE France-RTFB, Francia–Belgio, 86'.

fiori rossi… Sotto la direzione attuale mi sento orfano" (Demitry e De Paolis 1993, p. 45). Un senso di smarrimento che tornava a bussare alle porte della comunità comunista italiana che, consapevole dell'originalità della propria via al socialismo rispetto all'Est, non riusciva unanimemente a cogliere le ragioni per abbandonarla. Lo testimoniano anche le parole scritte da Fabrizio e sua moglie ad Occhetto: "non è giusto considerare fallito il comunismo e i suoi ideali, perché di comunismo, inteso come etica e ideale comunista, non se n'è ancora visto; il comunismo nato come idea di libertà, di distribuzione ai cittadini dei capitali quale unico mezzo per diffondere benessere, ricchezza e soprattutto indipendenza e coscienza sociale; tutte cose perseguibili anche oggi" (Demitry e De Paolis 1993, p. 69).

All'interno del partito emergevano tutte quelle eterogeneità di visioni sul futuro del socialismo, che solo l'autorità politica, scomparsa, ed i marcatori di certezza, in via di inumazione, erano riusciti a tenere insieme. La separazione del corpo politico, avviata dalla morte di Berlinguer, si manifestava ora in tutta la sua portata critica con la fine del comunismo internazionale. Se, da un lato, ciò creava insicurezze sul futuro in molti militanti; dall'altro, per alcuni diveniva un'opportunità irrinunciabile per tentare finalmente di riunificare, come dirà lo stesso Occhetto, due elementi tenuti per troppo tempo separati: "socialismo e libertà" (Demitry e De Paolis 1993, p. 72). Un tentativo che però non tenne affatto conto dei suoi possibili risvolti esistenziali. In anni recenti, Dina Moretto, militante veneta, rispondendo alla domanda "Quando è morto in te quell'entusiasmo?", ha affermato: "Prima di cambiare nome e simbolo bisognava cambiare progetto! Mancava un progetto! […] non hanno saputo più avere un'identità, con Occhetto. Hanno fatto il cambiamento verso l'incertezza, il nulla…" (Boschiero 2023, p. 367).

La disarticolazione di quel "tessuto relazionale di vite in cammino" (*ibid.*, p. 9), che era il comunismo italiano, è stata per troppo tempo erroneamente analizzata sotto il solo profilo storico e politologico. Certamente fondamentali per dar conto della trasformazione di istituti e strutture partitiche, essi hanno mancato di cogliere ciò che Wittgenstein avrebbe definito *Lebensform* (1953): ovvero il contesto condiviso delle pratiche culturali, attività e modi di vivere umani, che

danno senso a linguaggio e significato. Indagare la reazione alla scomparsa di nomi e simboli, acquisisce dunque un valore centrale quando si parla della fine, perché il loro uso quotidiano toccava alla radice la *Weltanschauung* dei comunisti italiani.

Partendo da questo assunto e prendendo atto, attraverso le testimonianze di quei giorni, che a venir meno non era solo un partito ma una "quasi religione" in cui "milioni di simpatizzanti e, ancor più, militanti" avevano creduto (Demetry e De Paolis 1993, p. 68) — come scriveva ad Occhetto un giovane docente dell'università di Modena —, allora si può concordare con l'affermazione di Eric Voegelin, secondo cui "la vita degli uomini all'interno della comunità politica non può essere circoscritta quale sfera profana; una sfera all'interno della quale abbiano a che fare soltanto con questioni di organizzazione giuridica e di potere" (Voegelin 1993, p. 73). Il filosofo tedesco, nel suo trattato sulle religioni politiche, sosteneva infatti che "la comunità è anche un ambito d'ordine religioso: e la conoscenza di una situazione politica è incompleta in un punto decisivo se non abbraccia le forze religiose della comunità e i simboli nei quali quelle forze trovano espressione. Oppure se, pur comprendendole, non le riconosce come tali traducendole in categorie a–religiose. L'uomo vive all'interno della comunità politica con tutti i tratti della sua essenza, da quelli corporali a quelli spirituali e religiosi" (*ibid.*).

È quindi necessario prendere seriamente in considerazione l'esperienza della fine del comunismo, della morte simbolica degli orizzonti d'aspettativa, da esso immaginati e propagati nel mondo, non solo come crollo di un'ideologia, di un'utopia politica, ma come se fossimo dinanzi ad una "nuova" morte di Dio; come se quel mondo fosse stato travolto da una vera e propria apocalisse, priva però di escatologia, e dunque di una qualsivoglia possibilità di trascendere il "nulla", denunciato da militanti come Dina. Secondo Voegelin, il simbolismo dell'apocalittica del regno era un elemento vivo nella filosofia della storia di Marx ed Engels, nel nazionalsocialismo, nella terza Roma fascista, che misero al bando i simboli della religiosità ultraterrena per farvene subentrare di nuovi a "partire dal linguaggio scientifico intramondano" (Voegelin 1993, pp. 60–61). Il loro linguaggio politico iniziò così ad essere permeato da "emozioni della religiosità", trasformandosi in un simbolismo fondato sulla "compenetrazione dell'esperienza mondana con quella trascendente e divina" (Voegelin

1993, p. 73). Ciò implicò che l'apocalisse comunista, manifestatasi tra l'89 e il '91, divenisse evento critico per le esistenze di tutti quei soggetti — collettivi ed individuali —, che in quella religione intramondana avevano riposto speranze di una vita migliore, proprio perché impossibilitati dall'avere indietro, al momento della fine, un qualsivoglia tipo di riscatto trascendentale (De Martino 2019).

La militanza comunista, che Voegelin definirebbe "condotta di vita", si era configurata per decenni come un "mezzo trascendente" che però, acquisendo tale "importanza soltanto in relazione all'esistenza della comunità che la avvolge" (Voegelin 1993, pp. 64–65), diveniva inutilizzabile al momento della scomparsa di quest'ultima. Nella religiosità intramondana comunista, e non solo, l'essere umano finisce così per accettarsi quale *Maschinenteil* hegeliano: uno strumento della totalità docilmente sottomesso a mezzi tecnici mediante l'organizzazione del collettivo di cui è parte (Voegelin 1993, pp. 64–65), fin quando quest'ultimo può esistere nella sua organicità. Cosa accade, dunque, quando ciò smette di essere possibile; quando un corpo politico attraversa la perturbazione liminale della separazione e mancata rintegrazione; quando i membri che lo compongono si trovano dinanzi al crollo della religione, da intendersi qui demartinianamente, come cultura e quindi dispositivo di protezione della presenza, dell'esser–ci nel mondo, che poteva garantire sia l'individuo che la sua comunità esistenziale dalla "crisi della presenza" (De Martino 2025).

4. Per un'apocalittica marxista: Ernesto De Martino e la fine del PCI

Il volume postumo di Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (2019), raccoglie riflessioni cruciali sul tema cardine come quello del rischio antropologico dinanzi a una fine che sia privata di qualsiasi possibilità di riscatto, di un ethos del trascendimento. Lo storico delle religioni si interrogò specificatamente sull'apocalisse marxista, in forme che risultano qui utili per concettualizzare la "crisi della presenza" che investì i militanti comunisti durante la congiuntura critica del 1989. Tuttavia, il primo passo per leggere

l'apocalisse culturale del comunismo italiano con lenti demartiniane è quella di considerare la fine del partito, con i suoi simboli, miti, riti e valori, come scomparsa di una "patria esistenziale" (De Martino 2019). Un luogo materiale e spirituale che De Martino presenta attraverso il racconto del "Campanile di Marcellinara":

> Non eravamo sicuri della giustezza del nostro itinerario, e fu per noi di sollievo imbatterci in un vecchio pastore. […] lo pregammo di salire in auto e di accompagnarci sino al bivio giusto […]. Accolse con qualche diffidenza […] come temesse un'insidia oscura […]. Lungo il breve percorso la sua diffidenza aumentò, e si andò tramutando in vera e propria angoscia […] aveva perduto la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato […]. Sulla via del ritorno stava con la testa sempre fuori dal finestrino […] finché quando finalmente lo rivide, il suo volto si distese, il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una patria perduta (De Martino 2019, pp. 364–365).

Come per il campanile, la perdita della propria comunità–partito portò molti militanti comunisti a vivere uno stato d'angoscia, di paura, di alienazione dal mondo, rendendoli incapaci di far operare quel simbolismo religioso intramondano, che fino a quel momento aveva garantito loro, seppur fragilmente, un ethos della trascendenza, capace di significare il mondo e offrire un'apparente possibilità di riscatto e reintegrazione dinanzi alla crisi. Un ethos della trascendenza che era corrisposto all'idea stessa del progresso rivoluzionario, inaugurato con l'Ottobre 1917.

Il collasso del socialismo reale era stato già annunciato dall'esaurimento dell'utopia comunista. Lo stesso Berlinguer, il 15 dicembre 1981, aveva dichiarato conclusa la "spinta propulsiva" proveniente dall'URSS (Chiarante 2009, p. 65), ciononostante non vi era stata una rinuncia al valore spirituale della rivoluzione come strumento capace di plasmare immaginari, generare idee, suscitare speranze. Una condizione che sembrò ribadita anche nelle umane reazioni, di coloro che furono presenti al XIX Congresso di Bologna in cui il percorso verso le fasi finali del comunismo italiano venne ufficializzato. Fu, infatti, proprio

in quei giorni che si manifestò drammaticamente l'impossibilità di procedere, tutti insieme, verso la trasformazione del PCI in PDS. I leader più importanti del partito avevano condotto un'importante battaglia interna sul tema del superamento o della rifondazione del comunismo italiano, conclusasi con il rinvio della decisione finale al XX Congresso. Lo stesso padre della "svolta", Occhetto, continuava a richiamare elementi simbolici del "campanile" comunista: "rosso è il colore del movimento dei lavoratori di ispirazione comunista e socialista… vogliamo cambiare molte cose, ma non intendiamo uscire dal solco storico da cui veniamo"[8]. Era evidente, anche tra i promotori di quella demolizione simbolica, il forte legame ad esso. Del resto, proprio come il pastore di De Martino, tutti — platea e relatori — ebbero la stessa reazione di spaesamento, sofferenza, impotenza, con la grande differenza di non poter più fare ritorno alla sicurezza di ciò che era stato. Sul "Corriere della Sera" Antonio Padellaro la descriveva così:

> Adesso Achille ha il viso sullo scranno e la testa fra le mani. Piange. Piange Macaluso, piange Napolitano, piange perfino l'algido D'Alema. Il congresso intona l'internazionale. Piange Pajetta o forse no. Ma ha groppo in gola quando si avvicina al microfono e dice: "abbiamo vissuto un momento alto nel congresso". E conclude: "Forse era ora"[9].

Proprio come nei giorni della morte di Berlinguer, il corpo politico comunista tornava ora ad essere visitato da sentimenti di lutto e tristezza, accompagnati questa volta anche da un senso di disfatta epocale "degli amici e dei compagni perduti, delle occasioni mancate, delle conquiste distrutte e della gioia svanita", che secondo Enzo Traverso erano cifra del socialismo sin dai suoi albori (2016, p. 17). Posti dinanzi al momento di passaggio, di trasformazione e transizione, si ritrovarono così a navigare sulla soglia del *limen*, separato tra chi desiderava trascenderlo, aprendosi alla possibilità creativa di dar forma ad un nuovo ente politico, ed altri che invece — rimasti spaesati davanti all'inoperabilità degli strumenti culturali che ne avevano guidato idee ed azioni per tutta

(8) Cfr. "l'Unità", 11 marzo 1990.

(9) Si veda Antonio Padellaro, *Occhetto all'ultimo salva la svolta*, "Corriere della Sera", 11 marzo 1990.

la vita — erano ora sospesi tra l'incapacità di compiere il definitivo salto in avanti e impossibilitati nel far ritorno a quel "campanile", crollato rovinosamente pezzo dopo pezzo.

Questa incapacità di trascendere il limite, segnato dalla fine del comunismo, può essere interpretata come impossibilità di chiudere ritualmente una transizione che riguardava tanto il politico quanto l'esistenziale. Anche per questa ragione, ciò che De Martino scrive in merito all'ethos della trascendenza che muove l'essere umano dall'età adolescenziale a quella della maturità, sembra qui divenire sovrapponibile con il concetto di *liminality* di van Gennep e Turner, secondo cui è possibile spiegare i riti di passaggio come sequenza tripartita di: *separation*, *liminality* e *reintegration*. Tuttavia, può accadere, come nel caso del corpo politico comunista, che in assenza di una chiusura della terza fase si avvii un processo di schismogenesi (Bateson 1958, p. 175; Thomassen 2012, p. 689; Turner 1957), il cui risultato ultimo e più rischioso *è* quello di una permanentizzazione della stessa liminalità (Szakolczai 2019).

Una parte consistente di comunisti italiani, impossibilitati a reintegrarsi in un nuovo corpo politico, finì così per perdersi in uno stato di alienazione dalla vita politica, che dopo aver valorizzato culturalmente la loro soggettività per anni finiva ora per costringerli, con la perdita del loro partito quale "patria esistenziale", all'agnosticismo politico. Quest'ultimo si configurò in un disinteresse totale per la partecipazione comunitaria alla politica, che ormai privata di grandi afflati ideali e potenzialità di cambiamento radicale dell'esistente e del futuro, finì per individualizzare sempre più la partecipazione stessa, fino a metterne in discussione la funzionalità democratica. Il credo politico subiva così una trasformazione profonda e, dissociato dalla possibilità di attivazione all'interno di un tessuto comunitario, finiva per essere relegato passivamente alla sfera individuale.

In fondo, che l'impatto di quegli avvenimenti potesse condurre a effetti imprevedibili sull'esistenza di chi era stato e si sentiva ancora comunista, si può evincere anche dalle autobiografie militanti. Camillo Martino, medico comunista, scrive nella propria:

> La Grande Speranza era stata accesa dalla Rivoluzione d'Ottobre che, pur tra le iniziali difficoltà, progressi, arretramenti, errori, incomprensibili

> deviazioni, aveva pur sempre consentito che a Stalingrado iniziasse la disfatta nazista. Il punto di riferimento, il faro che doveva indicare la rotta […] C'erano, è vero, ostacoli difficilissimi da superare, asperità dolorose da affrontare, ma alla fine "il sole dell'avvenire" sarebbe finalmente sorto, a coronare aspirazioni e speranze dell'umanità intera[10].

I riti laici ed il simbolismo creati in Unione Sovietica giocarono un ruolo cruciale (Forlenza 2021), pur nell'originalità che il comunismo italiano aveva inaugurato con Togliatti, all'interno delle comunità che in esse vedevano un "faro" simile proprio al campanile di Marcellinara. Morto nel maggio 1965, De Martino non poteva immaginare che alcune dinamiche da lui segnalate nello studio dell'apocalisse marxista potessero effettivamente manifestarsi, rendendola estremamente pericolosa, specie sotto il profilo dell'incapacità di garantire ai militanti la possibilità di continuare ad "esser–ci nel mondo" come comunità.

Nella sua analisi, l'escatologismo socialista, che si dichiarò scientifico e sostituì alla volontà di Dio i fini della Storia, era fortemente criticato. Facendo riferimento allo studio di Norman Cohn (1957) l'antropologo napoletano scriveva:

> Nel messianismo rivoluzionario affiorano i temi di una salvezza terrestre e collettiva, dell'avvento di una città celeste sulla terra, del popolo eletto […] della battaglia finale, cataclismatica e decisiva, dopo la quale il mondo sarebbe emerso totalmente trasformato e redento, senza più il negativo, i conflitti, le tensioni che caratterizzano il mondo attuale. […] Ancora una volta ci troviamo di fronte ad una versione secolarizzata di una fantasia antica di molti secoli (De Martino 2019, pp. 438–440).

Sembra qui di leggere un diretto riferimento al concetto, sviluppato da Eric Voegelin, di "immanentizzazione dell'eschaton" (Voegelin 1952, pp. 117–135), ovvero la volontà di chiudere la direzionalità escatologica all'interno dell'orizzonte intramondano, immanente e cosmologico. "Immanentizzare l'eschaton" significa portare il "paradiso terrestre" nella storia, correndo però il rischio di ridurre la

(10) Archivio Diaristico Nazionale, Camillo Martino, La vita a Botteghe Oscure al tempo dei comunisti, Prot. No. 6993, MP/06, 2005, p. 35.

capacità trascendentale dell'uomo. In questo voler portare l'al di là nell'al di qua, il marxismo sembra generare un potentissimo cortocircuito, amplificando il pericolo antropologico radicale della "crisi della presenza".

Il marxismo finisce così, secondo De Martino, per essere colpevole di due grandi mancanze. In primo luogo, la capacità di istituzionalizzare simboli mitico–rituali efficaci. Nonostante, infatti, esso sia stato spesso identificato come una religione secolare, la perdita della funzione del religioso, di cui la società socialista è erede, data la sua nascita in seno alla società borghese occidentale secolarizzata, non riesce a dotarsi di strumenti in grado di sopprimere il negativo dell'esistenza. Del resto, la religione era vista, nel cosmo marxista, come un fenomeno ritardante dello sviluppo e del progresso. In secondo luogo, ciò che lo stesso Engels aveva affermato nel suo discorso sulla tomba di Marx: ovvero che gli uomini prima di occuparsi di politica, di scienza, di arte, di religione debbono mangiare, bere, vestirsi e trovare alloggio. Tuttavia, questa semplificazione materialista finisce per rispecchiare l'impoverimento fallimentare del messaggio marxista:

> E tuttavia "mangiare, bere, vestirsi e alloggiare" […] sono a loro volta testimonianza di un ethos primordiale di farsi presente al mondo da uomini, cioè dell'ethos della presenza come energia di presentificazioni secondo valori intersoggettivi […] L'economicità […] presuppone una volontà di storia, un trascendere la mera individualità per stare con gli altri nel mondo […] ma se l'ethos primordiale della presenza viene meno […] verrà meno la volontà stessa di "mangiare, bere, vestire, alloggiare" in un mondo che viene perdendo ogni prospettiva umana per essere degno di essere vissuto. […] L'aver trascurato questo ethos fondamentale è il limite del marxismo (De Martino 2019, pp. 448–449).

Si torna così, ancora una volta, al ruolo fondamentale del trascendimento, unica opzione offerta all'essere umano per trovare protezione dinanzi alla crisi radicale che può travolgere la presenza mondana laddove si manifesti la morte, in ogni sua forma, materiale e immateriale. Il marxismo, o per meglio dire il comunismo, ne hanno mostrato l'importanza capitale, divenendo anche testimonianza fattuale di cosa

accade quando l'eschaton, il riscatto promesso in ogni apocalisse, che possa definirsi tale, non si verifica.

I militanti a cui era stato promesso, tramite il processo di immanentizzazione, un paradiso in terra, un mondo nuovo, in cui poter esserci al di là di quello che sarebbe stato superato, furono così travolti dalla crisi e dallo spaesamento che seguì il non verificarsi di quel progetto rivoluzionario. L'incapacità di creare efficaci dispositivi di protezione della presenza, che le offrissero una possibilità di trascendimento della crisi apocalittica, finì nel caso della cultura comunista italiana per manifestarsi proprio con il collasso di quel simbolismo intramondano che ne aveva caratterizzato l'interpretazione del mondo e della storia. Tuttavia, ciò che la materializzazione della fine del comunismo ha mostrato — con una dirompenza che neanche De Martino aveva osato immaginare — è che nel nulla, apertosi dinanzi all'impossibilità della trascendenza, l'individuo possa rimanere bloccato in uno stato di liminalità permanente, incapace di reintegrarsi in una nuova comunità e costretto alla tentazione dell'agnosticismo politico.

5. Continuare a sperare: la nostalgia comunista tra passato e futuro

La morte degli orizzonti d'aspettativa comunisti influenzò la risposta che i militanti, orfani del PCI, provarono a darsi, quando si trovarono a far i conti con il "nuovo mondo". Albino Marchioro ricorda con queste parole quel momento: "sai, ci ritroviamo ogni tanto, rimaniamo amicissimi, anche se non ci frequentiamo più tanto, ma abbiamo paura di parlare di quello che è stato, paura, come dire, 'sta nostalgia che ti prende…'" (Boschiero 2023, p. 345).

Traverso ha illustrato in maniera approfondita come la malinconia che sembrò impossessarsi della sinistra, all'indomani del 1989, appartenesse alla sfera di un "lutto impossibile", vedendo nel comunismo una "esperienza finita e una perdita insostituibile" che rendevano vano ogni tentativo di "transfert libidico verso un nuovo oggetto d'amore": una perdita così irreparabile da non poter essere sublimata in nessun "flusso vivo di un movimento politico" (Traverso 2016, pp. 63–70). Posta in questi termini, la diagnosi sul lutto comunista all'indomani della morte

di quella costellazione di idee e pratiche sembra inesorabile. La malinconia porta affondo con sé il passato, impedisce all'individuo di risolvere il proprio dramma e tornare a pensarsi come comunità, rende impossibile qualsiasi tentativo di trascendimento della situazione critica. Essa è, dunque, perfetta espressione sintomatica di quella schismogenesi del corpo politico comunista, che nell'impossibilità di trascendere la sua stessa crisi e reintegrarsi nel nuovo, ha finito per rimanervi bloccato.

Tuttavia, accettare acriticamente questa interpretazione, dall'impianto teleologico, proprio nell'epoca in cui — per dirla con Derrida (1994, p. 51) — anche l'escatologia sembrò poter fare a meno di un *telos*, non consentirebbe di cogliere il secondo importante carattere del processo liminale, quello creativo. Nel caso italiano, quest'ultima aveva reso possibile la sperimentazione di nuovi progetti politico–partitici, come il PDS e Rifondazione comunista, con la possibilità di re–immaginare e ri–significare vecchi simboli, idee, luoghi. Volendo però fare un passo oltre l'indagine sui cambiamenti strutturali–istituzionali che quel momento di passaggio, critico e creativo, permise, l'attenzione sarà ora dedicata ad uno degli effetti esistenziali più dirompenti dell'estensione indefinita della liminalità: la nostalgia.

Secondo Svetlana Boym, la nostalgia è desiderio di quello "spazio" sempre più ristretto dell' "esperienza" che non corrisponde però più alla definizione di nuovi orizzonti d'aspettativa, ed anzi diviene manifestazione suprema degli effetti collaterali generati dalla teleologia del progresso (Boym 2003, p. 11). Una posizione apparentemente innegabile, specie se assunta dopo la dichiarata "fine della storia" (Fukuyama 1989). Ciò che si tende, troppo facilmente a dimenticare, è però la contemporanea denuncia di autori come Christopher Lasch (1991), che misero in evidenza, criticamente, come al momento della transizione alla società "postindustriale" e alla cultura "postmoderna", si dovette accettare "ogni sorta di raggiustamenti e di dislocazioni" e "l'inevitabile sostituzione dei vecchi modi, per quanto dolorosi ne fossero gli effetti collaterali" come "prezzo del progresso" (Lasch 2023, p. 31).

Laddove ciò avvenne, oggi, paiono essere presenti consistenti fenomeni nostalgici. Come testimoniato da diversi studi, sono molti i paesi con esperienza della modernità alternativa comunista, pur distorta dall'autoritarismo, a provarne mancanza, specie a seguito del

fallito inveramento delle promesse della globalizzazione neoliberale (Modrzejewski e Sznajderman 2003). Il che rende ancora più comprensibile la facilità con cui ciò accada in Italia, dove il comunismo si batté per la democrazia e fu ispiratore della stessa costituzione repubblicana. Una posizione che gli permise nel tempo di esercitare una forte attrattiva sulle masse dovuta non solo alla "sua capacità di offrire una cornice esplicativa generale", ma anche all'abilità di penetrare in quello che Gramsci definì il "regno devastato dello spirito" (Lasch 2023, p. 24).

Dunque, la nostalgia menzionata da Albino pare nascere proprio dalla "perdita di un mondo incantato con chiari limiti e valori" e diventare "espressione secolare di un desiderio spirituale, della nostalgia di assoluto, di una casa che è tanto fisica quanto spirituale, dell'unità edenica del tempo e dello spazio prima dell'ingresso nella storia" (Boym 2003, p. 9). Perdere il comunismo significò, per i militanti italiani, rinunciare non solo ad cultura capace di dar senso al mondo che li circondava e alla storia di cui sentivano di essere soggetto determinante, ma anche a quella religiosità intramondana, che era stato in grado di risanare il loro, attraverso la creazione di quel senso di comunità e di vicinanza al prossimo — che proprio come il Dio di Nietzsche nell'Ottocento — per Luigi Zoja poteva, alla fine del Novecento, dichiararsi ormai morto (Zoja 2009, p. 3). Del resto, è proprio il senso dell'altro, dell'intrinsecabilità di mutui destini ciò che, secondo Svetlana Boym, fa sorgere il significato più profondo della nostalgia:

> Forse ciò ci cui si sente maggiormente la mancanza durante l'esilio e le catastrofi non sono tanto il passato e la madrepatria, ma quanto questo spazio potenziale di esperienza culturale che si è condiviso con i propri amici e compatrioti e che non dipende né dalla nazione né dalla religione, ma da affinità elettive […] I miti culturali, allora, non sono menzogne, ma piuttosto supposizione condivise che contribuiscono a naturalizzare la storia e renderla vivibile, offrendo il collante quotidiano dell'intellegibilità comune (Boym 2003, pp. 65–66).

Cornici collettive come quelle offerte dall'enciclopedia simbolica ed emozionale del comunismo possono, in questo modo, fungere da

"schermi protettivi che determinano i contesti dei ricordi affettivi di una persona" (Boym 2003, p. 67).

La nostalgia che emerge così nelle lettere, nelle interviste, negli scritti di molti ex militanti del comunismo italiano pare ricollegabile alla perdita di simboli e pratiche, mattoni su cui poggiava il "campanile" del PCI. Il loro crollo rese più complesso ai superstiti la "lenta e faticosa opera di mediazione", tipica dell'essere umano, "per sentirsi nel luogo e nel tempo, per pensare un tempo–luogo da abitare e non da subire" (Teti 2024, p. 12). Ed anzi, molto spesso, quei tentativi furono demonizzati, da chi per anni aveva abitato quella stessa patria esistenziale, come nel caso della giornalista Miriam Mafai, che invitò, nel corso degli anni '90, ad abbandonare ogni residuo punto di contatto con il passato, con i suoi luoghi, con le sue più autorevoli figure (Mafai 1996a, 1996b, Foa, Mafai e Reichlin 2002). L'invito proveniva tipicamente da quanti avevano affrontato la schismogenesi attraverso l'adesione a nuove forme politiche, ed era per lo più rivolto a quanti invece erano rimasti fermi a contemplare le macerie del campanile della loro patria esistenziale, senza potervi immaginare ritorno, al contrario del pastore demartiniano.

Secondo Teti, le frettolose analisi che hanno parlato della nostalgia come una malattia della contemporaneità, hanno tenuto poco conto dell'insostenibile pesantezza del presente, della necessità di nutrire la memoria, ignorando intensità e bellezza, persistenza e utilità, del "dolore del ritorno" (Teti 2024, p. 14). L'amarezza che sembra echeggiare nelle frasi di Albino, e di molti altri suoi compagni (Boschiero 2023; Demitry e De Paolis 1993), non è volta a riaffermare retrotopie, ma a "ripensare meglio i nessi tra nostalgia ed utopie possibili", a guardare al passato con "*pietas* per ciò che è stato e non è più, e anche considerare, magari diverse utopie possibili, le potenzialità inespresse dagli uomini e dalle donne che furono" (Teti 2024, p. 12).

La necessità di instaurare questo ponte era caratteristica della stessa militanza comunista, come ci ricorda Plinio Cagnin: "per essere iscritti a un partito bisogna aderire a delle regole, a dei valori ben definiti […] perché prima di buttare via qualcosa ci penso quattro volte, ho un grosso rispetto per le tradizioni, perché dentro alle tradizioni c'è molto da salvare, sono l'ossatura che dava forma alla comunità […] ai suoi

riti, al suo stare sul territorio…" (Boschiero 2023, p. 171). Un collegamento dialettico tra tempi e spazi del passato, del presente e del futuro, che, come mostrato nel caso di Berlinguer, era la principale caratteristica dell'esercizio positivo dell'autorità politica. I momenti di passaggio e fine di un mondo diventano, nella società occidentale, fondamentali per segnalare il carattere contemporaneamente utopico e sovversivo di questo sentimento. In tal senso, la nostalgia non è un'emozione tipica della modernità in sé, quanto invece emanazione di epoche di crisi e creatività permanente. Intercettando sia il pensiero apocalittico che utopico, essa finisce paradossalmente per scardinare l'idea stessa di modernità e svelare l'illusione di progresso, privato di orizzonti da raggiungere nella storia. E quest'ultimi, ove impossibili da immaginare nel futuro, potranno magari essere intercettati nel passato. Perché, sottolinea Teti, "la nostalgia mostra che forse la salvezza sarà possibile proprio guardandoci indietro, ascoltando quelli che sembrano essere rimasti indietro e che invece erano più avanti di altri per una possibile salvezza del pianeta" (Teti 2024, pp. 15–16).

6. Conclusioni

Osservare la scomparsa del comunismo italiano, attraverso il prisma della nostalgia offre dunque la possibilità di tracciare le ultimissime considerazioni su cosa abbia significato e significhi ancora quella morte simbolica, per chi non riuscì mai a superarne il dolore. Nata dai contorni del paradiso perduto, promesso dalla religione intramondana comunista, la nostalgia di quei tempi e luoghi, oggi provata dagli ex militanti, non deve essere interpretata in un senso restaurativo, tipico invece del contraltare malinconico, ma riflessivo e programmatico (Boym 2001, pp. 41–66).

La lezione offerta dal crollo di quel mondo passato, delle sue conseguenze antropologiche prima ancora che politiche e sistemiche, è oggi utile per immaginare un nuovo processo di costruzione di altri tempi e spazi, di un prossimo mondo: in definitiva, di un'alternativa. La nostalgia, generata dalla sua assenza in varie forme e dimensioni, ci impone certamente cautela, segnalando il permanere dello stato di crisi degli

orizzonti d'aspettativa aperto dal 1989, ma al contempo offre speranza in una dirompente forza creativa, che ogni momento liminale porta con sé. Se oggi guardare al passato può dar forma a nuove utopie creative, dall'altro è necessario scongiurare che la paura del futuro si affermi in forme distopiche. Per tale ragione, è essenziale preservare la prima opzione come bisogno degli esseri umani, anche moderni, di avere un luogo e un tempo da poter considerare casa, un tessuto connettivo comunitario che sia nuova patria esistenziale. Il bisogno e desiderio, di quanti militarono, di tornare alle sensazioni, a cosa significasse essere parte della comunità comunista, diviene così un "sentimento di presenza", che può battersi contro la sua stessa crisi, l'alienazione, lo sradicamento del nostro tempo (Harper 1966; Teti 2024, pp. 49–51).

La fine del comunismo, la morte dei suoi simboli, l'apocalisse culturale di quel mondo hanno manifestato indiscutibilmente i limiti di quell'esperimento e del suo tentativo di farsi metafisica immanente, che aprì, con la sua scomparsa, le porte alla crisi identitaria di chi ne era stato parte organica. Ciononostante, il momento critico che nacque da quella vicenda pare oggi conservare una sua dimensione creativa e una possibilità di trascendimento della liminalità permanente che proprio quello scisma comunitario e la contestuale crisi di orizzonti d'aspettativa alternativi sembravano aver spazzato via definitivamente. E anche in questo senso, la nostalgia si afferma oggi come desiderio di presenza, ora e in un futuro da reimmaginare. Per tale ragione, ripensare la fine del Partito Comunista Italiano in prospettiva antropologica, facendo emergere l'esperienza dei suoi militanti, non significa voltarsi indietro per rifiutare le promesse, non mantenute, del trionfalista avvenire neoliberale, ma piuttosto osservare le tracce di una possibile esistenza alternativa in cerca di un presente autentico.

Anche la nostalgia, come abbiamo tentato di mostrare nella parte finale di questa analisi, potrà essere una strategia per "riaffermare la presenza di fronte al rischio concreto e radicale dell'assenza, di una lontananza da tutto e da tutti, da sé stessi". Una possibilità di "continuare ad esserci nel mondo", ridando vita a luoghi, a comunità e patrie esistenziali, che consentano nuovamente l'"appaesamento dell'uomo in viaggio che corre il rischio di perdersi" (Teti 2024, p. 50–51). Proprio come il pastore di De Martino, forse anche coloro che furono parte della storia comunista

avranno ancora possibilità di riconoscersi in una grammatica politica ed esistenziale che, seppur sopravvissuta solamente come reliquia della memoria, sarà magari ancora in grado di suscitare speranza in una qualche forma di "sol dell'avvenire". Perché in fondo, parafrasando Eduardo Galeano, proprio come la storia, esso continua ad esistere anche dopo di noi e quando ci dice addio sta solo dicendo arrivederci[11].

Riferimenti bibliografici

Antohi S. (2000) *Between Past and Future*, Central European University, Budapest.

Arendt H. (1990) *On Revolution*, Penguin, London.

Barbagallo F. (2014) *Enrico Berlinguer*, Carocci, Roma.

Bartel F. (2022) *The Triumph of Broken Promises. The End of the Cold War and the Rise of Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Bateson G. (1958) *Naven*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Beck U. (2009) *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma–Bari.

Berman M. (1983) *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity,* Verso, New York, NY.

Betts P. (2019) *1989 At Thirty: A Recast Legacy*, "Past&Present" 244: 271–305.

Borneman J. (2004) *Death of the Father: An Anthropology of the End in Political Authority,* Berghahn Books, New York–Oxford.

Boschiero A. (2023) *Essere comunisti nel Miranese. Un'autobiografia collettiva (1968–1991)*, Cierre edizioni, Verona.

Boym S. (2001) *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York, NY.

——. (2003) "Ipocondria del cuore: nostalgia, storia e memoria", in F. Modrzejewski e M. Sznajderman (a cura di), *Nostalgia. Saggi sul rimpianto del comunismo*, Mondadori, Milano, 1–88.

Chiarante G. (2009) *La fine del PCI. Dall'alternativa democratica di Berlinguer all'ultimo Congresso. 1979–1991*, Carocci, Roma.

Colla M. e Gjuričová A. (2023) *1989: The Chronopolitics of Revolution*, "History and Theory", 63: 45–65.

(11) Archivio Storico il Manifesto, Edoardo Galeano, *Per i cammini del vento,* 11 settembre 2010.

Colarizi S. (2007) *Storia politica della Repubblica. Partiti, movimenti e istituzioni 1943–2006*, Laterza, Roma–Bari.
——. (2019) *Un paese in movimento. L'Italia negli anni Sessanta e Settanta*, Laterza, Roma–Bari.
——. (2022) *Passatopresente. Alle origini dell'oggi 1989–1994*, Laterza, Roma–Bari.
De Martino E. (1962) *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano.
——. (2019) *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
——. (2021) *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino.
——. (2025) *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza,* Einaudi, Torino.
Demitry F. e De Paolis G. (1993) *Compagno Occhetto, che fare? Critiche e domande degli italiani nelle lettere al segretario del PDS*, Marinetti, Genova.
Del Noce A. (1978) *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano.
——. (2024) *Autorità*, Treccani, Milano.
——. (2024) *Il problema dell'ateismo,* Il Mulino, Bologna.
Derrida J. (1994). *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina, Milano, 1994.
Dondi W. (2025) *L'ultima domenica del Pci*, Bibliotheka, Roma.
Eisenstadt S.N. (1973) *Tradition, Change and Modernity*, John Wiley & Sons, New York, NY.
——. (2000) *Multiple Modernities*, "Dedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences", 129: 1–29.
——. (2005) *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*, Brill, Leiden.
——. (2006) *Sulla modernità*, Rubbettino, Soveria Manelli.
——. (2016) *Modernizzazione in pezzi*, Mimesis, Milano.
Falciola L. (2016) *Il movimento del 1977 in Italia*, Carocci, Roma.
Fiori G. (2022) *Vita di Enrico Berlinguer*, Laterza, Roma–Bari.
Foa V., M. Mafai e A. Reichlin (2002) *Il silenzio dei comunisti*, Einaudi, Torino.
Forlenza R. (2021) *The Soviet Myth and the Making of Communist Lives in Italy, 1943–56*, "Journal of Contemporary History", 57: 645–668.
——. (2021) *Europe's Forgotten Unfinished Revolution: Peasant Power, Social Mobilization, and Communism in the Southern Italian Countryside, 1943–45*, "American Historical Review, 126: 504–529.

——. e B. Thomassen (2025) *Bodies Politic: Burial and Reburial in Fascist Italy*, "History and Anthropology", 36: 99–121.

Fukuyama F. (1992) *The End of History and the Last Man*, Hamish Hamilton, London.

Garton Ash T. (1999) *The Magic Lantern: The Revolution of '89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin & Prague*, Vintage books, New York, NY.

——. (2002) *The Polish Revolution — Solidarity,* Yale University Press, New Heaven, CT.

Ginsborg P. (2006) *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Einaudi, Torino.

——. (2007) *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato 1980–1996*, Einaudi, Torino.

Gotor M. (2022) *Generazione Settanta. Storia del decennio più lungo del secolo breve 1966–1982*, Einaudi, Torino.

Harper R. (1966) *Nostalgia: un'esplorazione esistenziale della brama e della realizzazione nel mondo moderno*, Il Pensiero Scientifico, Roma.

Heiddeger M. (2021) *Essere e Tempo*, Mondadori, Milano.

Ignazi P. (1992), *Dal PCI al PDS*, Il Mulino, Bologna.

Kertzer D.I. (1996) *Politics and Symbols: the Italian Communist Party and the Fall of Communism*, Yale University Press, New Heaven, CT.

——. (1998) *Il rito politico e la trasformazione del Pci*, "Polis", 2: 238–296.

Koselleck R. (2002) *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concept*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

——. (2004) *Future Past. On the Semantics of Historical Time*, Columbia University Press, New York, NY.

Lasch C. (1991) *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, W.W. Norton & Company, New York, NY.

——. (2023) *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica,* Neri Pozza, Verona.

Lefort C. (1988) *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.

Liguori G. (2014) *Berlinguer rivoluzionario. Il pensiero politico di un comunista democratico*, Carocci, Roma.

——. (2020) *La morte del Pci. Indagine su una fine annunciata (1989–1991)*, Bordeaux, Roma.

Mafai M. (1996a) *Dimenticare Berlinguer. La sinistra italiana e la tradizione comunista*, Donzelli, Roma.

——. (1996b) *Botteghe Oscure, addio. Com'eravamo comunisti*, Mondadori, Milano.

Morando P. (2020) *Dancing days: 1978–1979. I due anni che hanno cambiato l'Italia*, Carocci, Roma.

Piretto G.P. (2023) *L'ultimo spettacolo. I funerali sovietici che hanno fatto la storia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Pons S. (2006) *Berlinguer e la fine del comunismo*, Einaudi, Torino.

——. (2021) *I comunisti italiani e gli altri. Visioni e legami internazionali nel mondo del Novecento*, Einaudi, Torino.

——. e M. Di Donato (2017) "Reform Communism", in J. Fürst, S. Pons e M. Selden (a cura di), *The Cambridge History of Communism. Endgames? Late Communism in Global Perspective, 1968 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 178–202.

Possieri A. (2007) *Il peso della storia. Memoria, identità, rimozione dal PCI al PDS (1970–1991)*, Il Mulino, Bologna.

Ridolfi M. (2022) *Enrico Berlinguer, la storia e le memorie pubbliche*, Viella, Roma.

Rodgers D.T. (2012) *The Age of Fracture*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Sorgonà G. (2016) *Il dibattito su Berlinguer. Testimoni e storici a confronto*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2: 11–36.

——. (2021) "La fine del comunismo", in S. Pons (a cura di), *Il comunismo italiano nella storia del Novecento*, Carocci, Roma, 625–642.

——. (2025) *Giorgio Napolitano*, Salerno, Roma.

Szakolczai A. (2009) *Liminality and Experience: Structuring Transitory Situations and Transformative Events*, "International Political Anthropology", 2: 141–172.

——. (2019) *Permanent Liminality and Modernity: Analysing the Sacrificial Carnival Through Novels*, Routledge, London.

Teti V. (2022) *La restanza*, Einaudi, Torino.

——. (2024) *Nostalgia. Antropologia di un sentiment del presente*, Marietti, Bologna.

Thomassen B. (2009) *The Uses and Meanings of Liminality*, "International Political Anthropology", 1: 5–28.

——. (2010) *Anthropology, Multiple Modernities, and the Axial Age Debate*, "Anthropological Theory", 10: 321–342.

——. (2012) *Anthropology and Its Many Modernities: When Concepts Matter*, "Journal of Royal Anthropological Institute", 18: 160–178.

——. (2012) *Notes towards an Anthropology of Political Revolutions*, "Comparative Studies in Society and History", 54: 679–706.

Traverso E. (2016) *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Feltrinelli, Milano.

Turner V. (1957) *Schism and Continuity in African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Humanities Press, New York.

——. (1967) *The Forest of Symbols,* Cornell University Press, Itacha, NY.

——. (1969) *The Ritual Process*, Aldine, Chicago.

Vacca G. (2015) *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma.

Valentini C. (2014) *Enrico Berlinguer*, Feltrinelli, Milano.

Van Gennep A. (1909) *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago, IL.

Voegelin E. (1952) *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago, IL.

——. (1993) *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè Editore, Milano.

Wittgenstein L. (1953) *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, UK.

Wydra H. (2006) *Communism and the Emergence of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

——. (2009) *The Liminal Origins of Democracy*, "International Political Anthropology", 2: 91–109.

ZOJA L. (2009) *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909027
pp. 469-489 (novembre 2026)

MEDICALLY ASSISTED DEATH IN ITALY
END-OF-LIFE SCENARIOS AND THE ROLE OF (BIO)ETHICS

Lucia Galvagni

Abstract: As of Constitutional Court judgment 242/2019, the possibility for a patient to request a medically assisted death, more particularly a physician–assisted suicide, is also envisaged in Italy, under very certain conditions. The debate that has opened concerns not only the clinical, moral and legal dimensions, but also the component of institutional responsibility with respect to the evaluation of the requests. The article reflects on some legal aspects, the moral principles and the ethical issues at stake in confronting with scenarios of end–of–life choices and decisions, arguing about the role (bio)ethics can play in this debate.

Come previsto dalla Sentenza della Corte costituzionale n. 242/2019, in Italia un paziente può richiedere, a fronte della presenza di alcuni requisiti particolari, un aiuto medico a morire, nella forma più particolare del suicidio medicalmente assistito. Il dibattito in corso oggi non riguarda solo le dimensioni cliniche, morali e legali, ma anche la questione delle responsabilità istituzionali per quanto riguarda la valutazione delle richieste. L'articolo riflette sugli aspetti giuridici, i principi morali e le questioni etiche che sono in gioco quando ci si confronta sulle scelte e sulle decisioni di fine vita, mettendo in luce quale sia ruolo che la (bio)etica può avere all'interno del dibattito.

Keywords: Medically Assisted death, Physician assisted suicide, Self–determination, Communication, Clinical ethics committees, Institutional responsibility

Parole chiave: Aiuto medico a morire, Suicidio medicalmente assistito, Autodeterminazione, Comunicazione, Comitati di etica clinica, Responsabilità istituzionali

1. Complex scenarios at the end–of–life

Physician–assisted suicide and euthanasia represent a main issue in the bioethical debate: in some countries they have been legally recognized as possible ways to deal with the end of life. They imply a person can ask to be assisted in ending her/his life by healthcare professionals and systems, when living a severe disease condition and expresses a wish and an intention — in the form of a clear request — to die. The request for these kinds of intervention should be evaluated by a clinical committee and can be performed at very specific conditions. Because these practices definitively sanction the end of life of a person, they remain framed as "exceptions": the prohibition against killing can be considered as one of the pillars of our coexistence as human beings within communities and societies.

In 2019 the Italian Constitutional Court identified some conditions from which the possibility of requesting medical assistance in dying, in the most particular form of medically assisted suicide, is allowed for people who experience very serious conditions of illness, perceived and evaluated by them as unbearable. In fact, the conditions identified by the Constitutional Court judgment stipulate that a person asking for a medically assisted death should: 1) present a serious and irreversible disease with no treatment available to cure it; 2) be kept alive by life–support treatments (breathing, feeding, hydration); 3) be lucid and conscious; 4) make an explicit request to be helped to die. The principles guiding the judgment seem to be intended to protect the choices of those who — having experienced a time and condition of serious illness and living a condition of unbearable suffering — express a wish and desire to be helped to die. Research on the desire to die are numerous and help to prove the complexity of a request that can be generated by very different reasons (Rehman–Sutter, Gudat and Ohnsorge 2015).

If medicine succeeds in treating and accompanying today disease conditions in an increasingly targeted and effective manner, sometimes the disease can reach a point of no return with respect to the condition of health, to the recovery of what the person may consider and perceive as a sustainable balance. There are also disease conditions that persist for a long time, as in the case of chronic and degenerative diseases,

which imply increasing suffering for the people who experience them. The support offered by medicine is extremely significant, not only from the point of view of treatment, but also from the point of view of taking care of and accompanying the person more broadly and comprehensively. However, one question remains open. It is not obvious to accept all possible treatments, in a condition of illness, for several reasons. Each one recognizes a value to his own life and may not always consider it appropriate to start or continue therapies that may also be demanding, heavy or uncertain for their impact and with respect to their possible outcomes. Among the possible ways of looking at one's end, in some countries there is at present the possibility of choosing how, where and when to die, defining directly, and at a personal level, what "a good death" can mean. Although still considered as an extreme scenario, this is a complex and delicate choice, not only from a moral and ethical point of view, but also in clinical terms and from a legal perspective, and it remains controversial in social and political terms within the different societies (Fornero 2023; Mieth 2008).

In Italy, the end–of–life debate has been constantly recurring, generating discussion and often presenting significant tensions, on a moral level, as well as in political and social terms. Meanwhile, important legal steps occurred and have driven to recognize — on one side — the possibility of expressing one's wishes and will with respect to health treatments, in the form of advance directives and advance care planning; on the other side, some of them allow the possibility for a patient, living with a condition of very serious illness, of requesting a medically assisted death. After presenting the Italian legal scenario and some debates going on at a social and political level, we will reflect on some moral and philosophical issues at stake, considering they imply and can reflect forms of relevant changes in terms of attitudes, beliefs, values and perceptions about end–of–life scenarios and decisions.

2. Legislative proceedings and political debates

The debate on end–of–life decisions has been marked in Italy in recent years by the approval of a law, the Law 219/2017, and the issuance of

judgments of the Constitutional Court that have great relevance with respect to the end–of–life issues and scenarios to which they refer. Let us try to reconstruct these stages, proceeding in chronological order, to understand some main passages that precede and someway drive the present discussion.

2.1. *The Law 219/2017*

For what regards therapeutic relationships and end–of–life decisions, a first important recognition occurred in Italy on a legal level is represented by the Law 219/2017, that states norms about informed consent, advance directives and advance care–planning[1]. Law 219/2017, approved in December 2017, provides for the possibility and recognizes the right of every person to express themselves regarding medical treatments and clinical interventions, in order to accept or refuse them: informed consent has been therefore legally recognized and confirmed in its indicative and binding value with respect to medical interventions. Law 219 also recognizes for the first time a legal value to the so–called "advance directives". With them, any person can express his/her anticipated wishes regarding medical and clinical treatments and interventions that s/he considers acceptable or not in case of an emergency condition, where s/he could be unable to talk and decide, because of an unconscious condition s/he is experiencing. The law distinguishes and provides for the possibility that a person who is already living an illness condition decides and plans what treatment s/he wants to receive: this is referred to as "advance care planning", and the law intentionally adopts the term of "shared advance care–planning", to underscore the necessity and the relevance of deciding after information and confrontation between a patient and her/his physician regarding the possible evolutions of the disease[2]. The possibility of advance directives and shared advance care planning also applies to minors and to people with mental diseases, impairing their decision–making abilities, eventually represented by a curator or a trustee (*fiduciario* in Italian).

(1) Legge 219/2017, *Norme in materia di consenso informato e direttive anticipate di trattamento*.

(2) Where health care systems and organizations provide for and has activated the so–called electronic health record, advance care planning could be recorded directly within it.

The law, the result of a long work – including a cultural one – with respect to the right to choose about our health and with respect to accompaniment and end–of–life choices, recognizes the importance of communication between the physician, the care team and the patient, seen as a preliminary moment with respect to complex choices concerning life, illness and health. Centering on caring relationships underscores that choices in medicine can never be performed alone or in complete isolation; on the contrary, they require possibly a dialogue, starting with information from the physician to the patient and a confrontation on the scenarios, often complex and delicate, that a disease condition can lead to.

In the law, communication is interpreted and framed as a moment and a phase of care: in fact, at the Article 1, paragraph 8, the law states, "Communication time between physician and patient constitutes care time." Within this interpretative framework, care can be defined and planned only through a confrontation between patient and physician, which allows for a better definition of the possible evolutions of the disease, the presumed life expectancy as well as the plausible therapeutic possibilities for a person — in her/his condition and disease history. On the other hand, recognizing to the patient the possibility of expressing her/his perception, ideas and will about what can be the best to do, can allow expressing her/his doubts, worries and fears with respect to the disease s/he is experiencing, and the possible expected courses it can have.

2.2. *The Constitutional Court Sentence 242/2019*

While the Law 219/2017 represented and still does an important step forward in defining a recognition of the different subjects involved and implicated in therapeutic contexts and choices, about two years later the debate on end–of–life scenarios and choices has resumed, following the publication of a judgment that has introduced the possibility of requesting a medically assisted death for patients who experience an illness condition and a situation of suffering considered intolerable.

Constitutional Court Judgement 242/2019, issued in December 2019, refers to the situation of a patient, Fabio Antoniani, and the

person who, taking up his request, accompanied him to a Swiss clinic to allow him to perform a physician assisted suicide. Beginning with the analysis of this specific situation, the Constitutional Court ruled that, under certain special conditions, help offered to people requesting suicide is not punishable. The special conditions stipulated for not incurring the punishability of aiding suicide are that the person requesting a physician assisted suicide (or medically assisted death) lives with an irreversible disease, which causes physical or psychological suffering, judged by the person as intolerable, is kept alive by life–support treatments, but remains able to take free and aware decisions, and expresses an explicit request of medically assisted death.

The judgement indicates that the patient must be offered appropriate palliative care treatment and reiterates the non–punishability of the physician who, under the above conditions, prescribes the drug, acting at the patient's request. The healthcare organizations must ensure that a procedure is established to support a patient who has presented a request for physician assisted suicide: a medical commission should verify that the patient meets the required conditions and an ethics committee — competent for that territory — should issue its opinion, after receiving the medical evaluation. Once the request receives positive evaluation and opinion, an appropriate course of assistance in dying must be guaranteed to the patient who has submitted the request. The responsibility of taking action when a patient makes such a request regards the healthcare system and the local healthcare organizations. In the sentence, the Court also calls on Parliament to legislate on the matter, which, moreover, has not yet happened.

Judgment 242/2019 has revived an important debate not only inside society, but more specifically within the Italian Medical Association, inside various scientific medical societies, as well as in moral debate and in political circles, with respect to the permissibility of physician-assisted suicide, as well as to the more precise and punctual definition of the responsibilities involved and at stake, as far as both the clinicians involved and the institutions and healthcare contexts of reference are concerned (Casonato 2019)[3].

(3) As Casonato points out, the Constitutional Court observed that in moral terms the request can be justified by referring to the need to preserve the person with respect to suffering,

Meanwhile, some other judgements specified under which conditions a person may request a medically assisted death, confirming the direction indicated by the Judgment 242/2019. More particularly, as the Judgment 135/2024 states, "life sustaining treatments" can be considered all the healthcare procedures — be they pharmacological, mechanical, of medical care and nursing assistance — whose suspension would imply the death of the patient, in a short period of time. The Judgement 66/2025 specifies that the requirement of "life sustaining treatment" can be proper and present also when a patient has refused to begin a treatment, considered as clinically proper, interpreting in a broader sense the meaning of "life sustaining treatment"(4).

2.3. *Parliamentary debates and draft laws*

In face of the legal gap and in light of the fact that the judgement very clearly defines under what conditions a patient can make a request for a medically assisted death, from 2019 to the present day at various times Parliament debates on these issues have resumed: nevertheless, specific legislation on the subject and on these scenarios has not yet been defined. In the course of time, some proposals, among them the request for a popular referendum to legalize euthanasia, were put forward, but didn't succeed(5).

In October 2022 a draft law on "Provisions on Medically Assisted Voluntary Death" (*Disposizioni in materia di morte volontaria medicalmente assistita*) was submitted to the Parliament, considering the scenario of the request of "medically assisted death"(6). In this proposal, an attempt was made to define the scenario regarding the possibility of making a request for medically assisted suicide, at the main conditions indicated in the Constitutional Court judgment n. 242/2019. The draft

considering the principle of non–discrimination, and seeking to foster respect for the self-determination of adult and competent persons (Casonato 2019).

(4) To rebuild a possible legal interpretation of the Judgement 66/2025 see Fasan (2025).

(5) The proposal, promoted by some Italian associations, as the Luca Coscioni Association, asking to abolish the art. 579 of the Penal Code regarding the homicide of a consentient person, collected consensus and was presented in Fall 2021. In February 2022 the Constitutional Court declared its inadmissibility.

(6) Disegno di Legge n. 104, *Disposizioni in materia di morte volontaria medicalmente assistita*, 13 October, 2022 presented by the Sen. Bazoli, Mirabelli, Rossomando, Verini, Astorre, Borghi, Cottarelli, Fina, Rojc and Zampa.

law declares as its goal the possibility for a person of asking for medical assistance in ending her/his own life, in an intentional and autonomous way: the text underscores that the request of the person should be voluntary, fair and conscious, where she/he is supposed to be fully able to understand and exercise her/his will. In the proposal, the National Healthcare System needs to guarantee the protection of the person in her/his dignity and autonomy, taking care of the quality of life until its end, offering adequate support on the clinical, psychological and social level. The person asking for a medically assisted death should present a debilitating disease condition, causing physical and psychological suffering, considered unbearable, and should express the will in an actual, informed, aware, free and explicit way. The proposal establishes that a technical commission should formulate a clinical evaluation(7), in which the main conditions allowing medical assistance in death should be verified: once this evaluation has been formulated, the healthcare system should identify a clinical staff supporting the person to perform medically assisted death. The possibility for the physician to exercise a conscientious objection has been contemplated in the proposal. This draft law recognizes as its central core and value the respect of autonomy and the self–determination of the person.

In July 2025, another draft law (n. 124) was submitted to the Senate(8). In this case the article 1 of the proposal underscores the essential value of life and its unavailability, and in article 2 states the not punishability of people helping someone to perform an assisted suicide in case of a free, autonomous and conscious will of a person living a severe and irreversible disease, and kept alive through life–support treatments, already receiving a palliative care treatment. In this draft, the evaluation of the four main conditions, considered as necessary requirements to allow a physician assisted suicide, is attributed to a centralized national committee of evaluation (*Comitato nazionale di*

(7) In this draft the committees for the clinical evaluation should be composed by physicians, expert in palliative medicine, and by professionals with clinical, psychological, legal, social and bioethical competences. It is not mentioned any specific ethics committee to involve offering an opinion, as required in the Judgment 242/2019.

(8) Disegno di legge 124, *Disposizioni in materia di suicidio medicalmente assistito e di trattamento eutanasico*, presented on 2 July, 2025 by Sen. Zanettin and Zullo.

valutazione), representing the unique reference for the whole country[9]: its duty would be to express an opinion, in no more than 90 days. The draft states that the national healthcare system cannot offer any kind of support to the person performing the request, once a positive evaluation of the committee has been received, forcing in this way interventions performed uniquely in private healthcare contexts. In this draft law prevails as main value the principle of unavailability of life. The draft law has been discussed, broadly contested and amended in many passages: at present it is still in discussion and the parliamentary debate about end–of–life decisions remains open.

Because of the lack of national legislation, at a local level some regions voted laws regarding the end of life and the requests for physician–assisted suicide, to deal with requests arriving from patients to the regional and local healthcare systems and considering healthcare organization represents and remains a regional competence (Busatta 2024). Since December 2019, several requests for physician–assisted suicide have been submitted by patients who live with and have experienced serious and very complex illness situations. Some of these requests received a positive answer and pathways were activated to accompany the patient who requested a medically assisted death. In other cases, however, the requests were not accepted because of contextual difficulties, of the condition of the patient or because, with respect to the condition of the illness of the person, healthcare interventions offered might not result as fully adequate to properly treat the patient. Officially, until April 2026, 14 former requests of medically assisted death received a positive evaluation and have been performed in Italy, since the Constitutional Court judgement of December 2019.

In March 2025 the Tuscany region voted the Law 16/2025[10], establishing requirements and conditions necessary to ask for and perform a medically assisted death and in September 2025 Sardinia voted as well the regional Law 26/2025 ruling procedures and times in healthcare assistance to physician–assisted suicide[11]. In July 2026 the Emilia-

(9) The committee should be composed by a lawyer, a bioethicist, an anesthesiologist and intensivist, a palliative care physician, a psychiatrist, a psychologist and a nurse.

(10) Tuscany Region, Law 16, 14 March 2025.

(11) Legge regionale 18 settembre 2025, n. 26, *Procedure e tempi per l'assistenza sanitaria regionale al suicidio medicalmente assistito ai sensi e per effetto della sentenza della Corte costituzionale n. 242 del 2019*.

Romagna Region voted a law regarding the medically assisted death and in September 2026 the Veneto Region approved a law regulating this scenario as well[12]. In December 2025, within the Judgement 204 the Constitutional Court declared partially illegitimate the Tuscany law. The Court underscored the regional competence could regard procedures and terms of interventions, not the requirements, nor the main values and principles which represent an issue of specific — and exclusive — competence of the State: these last ones could be defined or re–defined only at a constitutional and national level[13], where proper healthcare procedures should be organized and offered at a regional and local level.

3. Ethical issues at the end of life

A main debate regards the issues on end–of–life choices and decisions: in the debate the arguments of the availability versus unavailability of life have been the main ones adopted (Dworkin, Frey and Kuhse 1998; Reichlin 2002). From a moral point of view a request for a medically assisted death has been considered illegitimate for some, because it does not respect the principle of unavailability of life and it could lead to an improper use of medicine's knowledge and competence to intervene, where still the force of the Hippocratic Oath states, "I will not use my knowledge to induce the death of a patient." For some others, a request of medical assistance in favoring death is possible and legitimate, in name of the availability of life. Different sensitivities and moral interpretations characterize our societies at present and the Constitutional Court's judgement reports and clearly reflects a sensibility — even a moral one — present and more and more relevant within Italian society: it regards the case of Fabio Antoniani, the so–called DJ Fabo, but it reflects the debate initiated in Italy facing peculiar cases, the ones of Eluana Englaro (Mori 2008) and Piergiorgio Welby (Milano and

(12) More particularly, see respectively Legge Regionale 28 luglio 2026, n. 10, *Modalità organizzative per l'attuazione delle Sentenze della Corte Costituzionale n. 242/2019 e n. 135/2024 in materia di suicidio medicalmente assistito* and Legge Regionale 8 settembre 2026, n. 17, *Procedure per l'assistenza sanitaria regionale al suicidio medicalmente assistito*.

(13) Constitutional Court Judgement 204/2025, 29 December, 2025.

Riccio 2008). While it clearly remains essential to protect the patient and to guarantee each patient the maximum support, help, and the most proper treatment available, considering the severity and complexity of the illness she/he is experiencing, with judgment 242/2019 the patient's right to ask not only for an interruption of treatment, but more specifically for medically assisted death has been recognized.

In moral and ethical terms, the debate on the possibility for a person of deciding when to die, has been largely explored, in Italy as well, where the discussion of bioethical issues has been characterized — most of all in the past — as particularly polarized (Fornero and Mori 2012; Galvagni 2026). At present some contributions seem to be especially valuable, because they can promote attitudes of respect of the moral pluralism which characterize our societies and they can allow to favor dialogue, underscoring some common elements, beyond the different interpretations, beliefs and moral references present in society (Fornero 2023).

In this sense, the *Dialogue on physician assisted suicide*, a document prepared by the Scientific Council of the "Cortile dei Gentile" (Courtyard of the Gentiles)[14], serves as an important reference point for the current debate, which — when it comes to issues of life and death — is always highly contentious and difficult to navigate (Consulta Scientifica per il Cortile dei Gentili 2024). The scenario under discussion at present, however, based on the provisions of Constitutional Court Judgement 242/2019, is and remains that of medically assisted suicide, which — as the document from the Cortile dei Gentili emphasizes — requires significant effort to understand, explore, and identify possible ways to respond to any requests for help in dying that a patient may make. In seeking to identify a concept that could allow to understand how to approach these situations, the document speaks of *pietas*: a similar concept, compassion, has been identified and indicated by the philosopher Jean–François Malherbe when considering end–of–life scenarios and thinking about how they might be approached (Malherbe 1996).

(14) The Foundation "Cortile dei Gentili" has been established in Rome as a pluralistic place of meeting, dialogue and confrontation, involving believers and not believers, reflecting on social and cultural issues which require a public debate.

The document of the Cortile dei Gentili underscores the importance of approaching requests that may arise not by starting from principles — those have been already addressed by those who sought to frame this practice within our legal framework, in light of the cultural and value–based references that characterize it — but rather considering specific cases and circumstances; we could say by starting from individual stories. The case–based approach and reasoning is, on the other hand, typical of medicine, and where ethical reflection must accompany complex situations in clinical practice, we speak of clinical ethics — that is, an ethics practiced at the patient's bedside.

This seems to be the most important approach to develop and maintain with regard to medically assisted suicide, as provided for in Judgement 242: it requires the ability to engage with the case and consider it both from a clinical perspective — which is why a technical commission is established — and from an ethical perspective; in this regard, reference is made to the involvement of an ethics committee, which the Consulta dei Gentili considers should be an ethics committee for clinical practice, where there is a habit to deal with ethically complex cases. The importance of establishing clinical ethics committees — that is, ethics committees dedicated to clinical practice rather than clinical trial, experimentation or research practices — has also been emphasized in other contexts, given the specific expertise they require and possess[15].

With regard to the conditions indicated in the Judgement 242, the document of the Cortile dei Gentili considers them important steps in understanding the situation and interpreting the request for medically assisted death: more specifically, they require that the person making the request suffers from an irreversible condition causing intolerable pain or suffering (psychological suffering alone is not considered a proper condition), possess full legal capacity or autonomy, and be dependent on life–sustaining treatments that s/he perceives as invasive and burdensome, based on her own subjective evaluation.

The document focuses on the significance and value that hope can hold in relation to these lived experiences, and on its impact on finding meaning and purpose in whatever time the person may have left to

(15) The document prepared by the *Osservatorio per il Diritto Gentile* is also oriented in this same direction (Osservatorio per il Diritto Gentile 2024).

live: the inevitability of a diagnosis, the conviction of being a burden to the family and those who care for them, "the experience that the horizon of life is closing in on them and their relational horizons are emptying" and for this reason the document emphasizes the importance of not abandoning "the person to their despair" (Cortile dei Gentili 2024, p. 21).

Since assisted suicide, like other forms of assisted dying, is a new phenomenon in Italy, it requires careful consideration, social and cultural debate, and in–depth analysis not only from a clinical and medical perspective but also in much broader terms. The document provides specific guidance on the importance of research into these scenarios and calls for an increase in biomedical, psychosocial, and socio–economic research in this area. In our view, it would also be very important to conduct research regarding the ethical dimension — specifically bioethical and bio–legal aspects — which must be integrated with the others to understand the scenarios and reasons that lead to a request for assisted dying and to enable the implementation of practices appropriate to the complexity of the situations, experiences, and personal histories that must be addressed and supported.

Among the research studies already conducted, there is one that was carried out about ten years ago, specifically in those German–speaking countries where assisted suicide was already permitted and legally recognized, where authors examine how to interpret a person's desire to die when they are living with an illness that leads them to wish for death (Rehmann–Sutter, Gudat and Ohnsorge 2015).

4. Reflections on illness and life

When considering these scenarios regarding end–of–life choices, it is very important to reflect on how the person arrived at the point of requesting a medically assisted death and if and whether there were any shortcomings in care they have received and are currently receiving. There is a dimension of choice — which may also involve bodily perception — that concerns the person's lived and perceived experience of themselves and their life. Studies suggest that, among the etiological

factors, psychosocial components and existential and spiritual stress prevail over the physical component (Rehmann–Sutter, Gudat and Ohnsorge 2015).

Philosophical reflection on illness and the phenomenological tradition can help to better understand certain key dynamics within the complexity of the situations and scenarios at play. Our body, as phenomenology underscores, is always a lived and perceived body, and it is precisely this lived and perceived bodily condition that leads us to consider when a condition becomes excessive, and to understand when — beyond the best possible clinical and care support — we no longer consider it sustainable, starting precisely from what we can experience and feel on a bodily level. For this reason, the body can become and represent a "criterion of justice."

Beyond the way medicine paints it, draws it, represents it, illness remains a life experience: nevertheless, there is something that each one of us struggles to accept, about illness. Illness limits, forces us to continually redefine and re–contract the space we inhabit our bodies and the time we pass through. It induces fatigue and readjustment, not only on the physical level, but also on the existential level — thus on the psychological, moral and inner level, for some even on the spiritual level. In illness, the body changes, becomes stuck, stops, loses its ability(s) one can also experience a form of "confinement," a being limited — and confined — within the body, of that body that also becomes like a kind of room, a cell (Galvagni 2023). Stefano Canestrari adopts the expression "soul's wounds and imprisoned bodies" (Canestrari 2021), to indicate the condition a person seriously ill and suffering on a psychological and/or physical level may experience.

In phenomenology, the body has been interpreted as a "cognitive geometral," because it represents a medium in and for our relationships with ourselves, with others and with the world. In this experience so totalizing, the person can experience forms of estrangement, alienation from her/his body as well, which may become a limit, hindering the course of life (Kay Toombs 1993). For people who experience a condition of disability or a serious illness, the change in the perception of self and the world is also linked to the need to rethink and readjust the most significant relationships. Since autonomy is expressed in and

within relationships, which allow to define priorities and values, principles and moral references, interpreting from time to time the role they play in a particular situation or in the experience a person lives, autonomy has been reinterpreted from a relational and reciprocal perspective (Mackenzie and Stoljar 2000; Malherbe 2014). Even a narrative then, which implies relating, listening to each other and entering into dialogue, can represent a way of expressing our perceptions and can allow us to understand how a given condition is experienced by the person and what she/he considers better or proper to do in a particular situation (Charon 2006; Galvagni 2023).

In trying to honor the story of illness (Charon 2006), even a passage within a context that is used to deal with complex choices and decisions, also inherent to the end–of–life, could be important and significant. The analysis of situations, conducted on a case–by–case basis in accordance with what is done in clinical ethics and clinical ethics committees (Picozzi *et al.* 2023), allows people with specific professional and relational skills and experience to enter the situation of a patient in order to frame the request that has been made and to reflect on his or her case, while also trying to understand whether for that person — in the situation of serious illness that she/he has experienced and is experiencing — all care and support interventions that could be indispensable have been offered and activated.

It is perhaps no coincidence that Judgment 242/2019 emphasizes the importance of also considering and suggesting to the patient requesting assisted suicide the possibility of entering a palliative care pathway, if these have not already been activated[16]. In palliative care, there is not only the approach of caring for the body, but a global approach of care for the person is adopted, which leads one to consider and take into account also the psychological, moral and existential suffering that the patient may experience, either because of the disease or because of the knowledge that his or her life, marked by the illness,

(16) Palliative care has brought back to the center of attention an attitude of attention and care for the different needs that a patient may have: it allows accompaniment even where it is no longer possible to treat the illness, making it possible to still take care of the person. Pain medicine, which has developed and consolidated considerably in recent years, allows precisely the accompaniment of the person and her/his condition by reducing those symptoms that still make lifetime very burdensome.

will take a different course from what the person wishes, could expect or hope for (Jacquemin and de Broucker 2014). An attention to the personal components and existential traits, that can emerge in an advanced stage of illness, could help to identify which elements lead a patient to request a medically assisted death and could help to identify which conditions could eventually be alleviated, and which represent instead elements or conditions not any more sustainable for the person.

As already underscored by the Judgement 242/2019, the document from the Corte dei Gentili highlights the importance of ensuring that there will be no reduction in healthcare treatments and interventions and that such requests are not driven by socioeconomic factors. The issue of equity clearly emerges here, making it clear that in such scenarios and regarding these requests, careful assessments must be made that take many factors into account, since there could be issues of health justice, and of social justice as well. In this regard, the fundamental contribution and support that palliative care can offer is emphasized: a main fear among people is that of having to suffer — greatly, and without support —, as well as of being left alone.

5. Still a role for (bio)ethics in the debate?

Required on which ethics committees should be involved and charged of the duty of expression an opinion about the request of medically assisted death, the National Bioethics Committee indicated territorial ethics committees for experimentation as the bodies to involve and ask to provide the mandatory — but non–binding — opinion that the Constitutional Court's judgement stipulates must be given in facing a request for physician assisted suicide (Comitato Nazionale di Bioetica 2023). In a minority opinion, however, the National Bioethics Committee highlighted that perhaps ethics committees for clinical practice might be more appropriate[17]: since — it is pointed out in this minority opinion — only a few regions of Italy have ethics committees

(17) There is no mention of ethics advisors in the opinion, since Judgment 242/2019 explicitly mentions "territorially competent ethics committees."

for clinical ethics, on a "temporary and transitional" basis, the task of issuing the expected opinion could be assigned to the ethics committees provided for in the Ministerial Decree of 26 January, 2023, namely, the ethics committees for clinical experimentation, renamed as "territorial ethics committees" (acronym CET)[18]. In case of a request of medically assisted death, components with more specific expertise — a bioethicist, a jurist, a psychologist, a nurse, a forensic scientist, a palliative medicine physician, and a representative of civil society —, are to be integrated into these committees.

A specific recognition of the contribution that clinical ethics committees can bring has also been expressed by the Group "Per un diritto gentile" (Group "For a Gentle Right"), composed by lawyers, clinicians and ethicists, stressing the importance of enhancing the expertise that clinical ethics can offer in this area and with respect to requests for medical assistance in dying[19]. In these years, clinical ethics committees have already been appointed as reference committees in case of requests of medically assisted death, when they were present and operating on a local level, as in Emilia–Romagna (De Panfilis 2025), Tuscany (Marsico and Bonuccelli 2022) and Veneto (Provolo 2025)[20].

Can the mediation of ethics help in a complex journey that involves not only the patient, but also health care professionals and institutions,

(18) Since there are several kind of ethics committees operating in Italy, it has been suggested that the ethics committees for clinical trials and experimentation, which exist in each region and have been renamed as "territorial ethics committes", could become the referent ones to involve. For what regards these last committees, see Ministero della Salute (2023). Decreto 26 gennaio 2023. Individuazione di quaranta comitati etici territoriali. Gazzetta Ufficiale 31, 7 febbraio. And Ministero della Salute (2023). Definizione dei criteri per la composizione e il funzionamento dei Comitati Etici Territoriali. Gazzetta Ufficiale 31, 7 febbraio.

(19) Gruppo di Lavoro "Per un diritto gentile" (2024). La richiesta di aiuto medico a morire: raccomandazioni sul ruolo dei comitati etici e delle strutture pubbliche del Servizio Sanitario Nazionale. Available at: https://www.dirittogentile.it/raccomandazioni-sullaiuto-medico-a-morire/ (last access 1st November, 2025).

(20) A Regional Committee for Ethics in the Clinic (COREC) was established in the Emilia–Romagna in February 2024, to deal with requests for medically assisted death. See Regione Emilia–Romagna (2024), Deliberazione della Giunta Regionale 194/2024. Costituzione del Comitato Regionale per l'Etica nella Clinica. *Bollettino Ufficiale della Regione Emilia Romagna* 13 febbraio, 44, 2–7. Veneto and Tuscany established many years ago regional ethics committees and clinical ethics committees on a more local level. In South–Tyrol a Provincial Ethics Committee has been established by the Department of Health; in Trentino an Ethics Committee for the Clinical Practice has been established by the provincial healthcare organization (Asuit, Azienda Sanitaria Universitaria Integrata del Trentino).

and so — more broadly — society? The contribution of clinical ethics and the path that an ethics committee for clinical practice can enable seem more specific and dedicated, and for this reason they should be favored, where they already exist. Some important limitations that people with a serious illness experience depend on organizational choices, procedural approaches, and operational protocols that may be applied and are not always adequate or perceived as sustainable by the person who receives them. That is why we consider important to involve caregivers and scholars — usually members of clinical ethics committees — for the purposes of reflecting on a given situation and thus also formulating an opinion with respect to the demand that a patient may submit for assistance in dying: they know the specific context and may suggest to consider aspects which can be relevant also for the medical committee involved and in charge for the request. These people, who already work by reflecting on a case–by–case basis, will perhaps know how to relate, observe and listen to the patient and her/his request, maintaining a more typically clinical, rather than a clinical research approach, knowing how to consider, listen to a story and look at a patient, and at the case s/he may represent, suggesting possible alternative approaches as well, if, where and when they could be pertinent.

While the judgments of the Constitutional Court and certain legal provisions allow for the implementation of end–of–life care processes, what remains undefined concerns some more specific approaches towards the end–of–life care, which can be associated with this moment of passage. These approaches reflect cultural, social, and anthropological attitudes: the new ways in which end–of–life care is and will be provided highlight the importance of rituals, which may help preserving the most human and compassionate dimensions that always characterize moments of passage, along with the implications and meanings that people associate with them or may wish to associate with them. Once the legal framework and the more specific procedural and operational framework will have been defined, it remains important to consider shaping these other pathways, making them available whenever and wherever the person desires and requests them.

To identify possible ways of accompanying, and any possible new ritual to recognize, beyond the procedures which can be adopted to

perform an assisted death, some cultural contributions may be of help: recently many stories, reported as romances or artwork, in literature and movies (Ferracuti and Marrozzini 2025; Sorrentino 2025), have underscored the dynamics which are at stake in situations of end–of–life decisions. People asking for assistance in dying often involve their own life community in preparing this passage and in accompanying them in the difficult, delicate time that brings to the end of their, of our life, as their presence would be a form of support, of company, of friendship, until this extreme, new form life choices and conditions can imply. This may require an exercise of imagination, to find new forms of presence, relationship and interaction which could represent new rituals to accompany a person until the last breath of her life (De Beauvoir 1964; Massa 2008).

Bibliographic references

Busatta L. (2024) *Come dare forma alla sostanza? Il ruolo delle Regioni nella disciplina del suicidio medicalmente assistito*, "Osservatorio costituzionale", 3: 171–193.

Canestrari S. (2021) *Ferite dell'anima e corpi prigionieri. Suicidio e aiuto al suicidio nella prospettiva di un diretto liberale e solidale*, BUP, Bologna.

Casonato C. (2019) *Assisted Suicide in Italy: Constitutional Right or Wishful Thinking?*, "Biolaw Journal", 2: 147–149.

Charon R. (2006) *Narrative Medicine. Honoring the Stories of Illness*, Oxford University Press, Oxford.

Comitato Nazionale di Bioetica (2023) *Risposta. Quesito del Ministero della Salute 2 gennaio 2023*, Roma, 24 febbraio.

Consulta Scientifica per il Cortile dei Gentili (2024) *Dialogo sul suicidio medicalmente assistito*, CNR, Roma.

De Beauvoir S. (1964) *Une morte très douce*, Gallimard, Paris.

De Panfilis F. (2025) *I comitati per l'etica nella clinica di fronte alle richieste di aiuto medico a morire: l'organizzazione della Regione Emilia–Romagna*, "Biolaw Journal", 4: 473–480.

Dworkin G., R.G Frey and S. Bok (1998) *Euthanasia and Physician Assisted Suicide (For and Against)*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fasan M. (2025) *Una disciplina in cerca d'autore. Le scelte di fine vita nel dialogo tra Corte costituzionale e Legislatore (nota a Corte costituzionale, sentenza n. 66 del 2025)*, "Osservatorio costituzionale", 5: 134–152.

Ferracuti A. and G. Marrozzini (2025) *L'ultimo viaggio. Storie di vita e fine vita*, Il Saggiatore, Milano.

Fornero G. (2023) *Il diritto di andarsene. Filosofia e diritto nel fine vita tra presente e futuro*, UTET, Torino.

——. and M. Mori (2012) *Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto*, Le Lettere, Firenze.

Galvagni L. (2023) *When My Body Becomes My Room: Lifeworld and Illness Experiences*, "Annali di Studi Religiosi", 24: 77–88.

——. (2026) *Moving Beyond the Poles: A Larger Space for Respect in Bioethics?*, in M. Leone and S. Umbrello (eds.), *Digitally Divided*, Springer, Cham.

Jacquemin D. and de Broucker (eds.) (2014) *Manuel de soins palliatifs. Clinique, psychologie, éthique*, Dunod, Paris.

Kay Toombs S. (1993) *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Kluwer, Dordrecht.

Mackenzie C. and N. Stoljar (2000) *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, Oxford.

Malherbe J.–F. (1996) *Homicide et compassion. L'euthanasie en éthique clinique*, Mediaspaul, Montreal/Paris.

——. (2014) *Elementi per un'etica clinica. Condizioni per l'alleanza terapeutica*, FBK Press, Trento.

Marsico G. and D. Bonuccelli (2022) *La prima richiesta di "suicidio medicalmente assistito" in Toscana: il ruolo del comitato per l'etica clinica, il percorso intrapreso dalla Azienda USL Toscana Nord Ovest*, "Responsabilità Medica", 1: 37–46.

Massa C. (2008) *Tutto me stesso prima di morire. Note dalla malattia*, Servitium, Bergamo.

Milano G. and M. Riccio (2008) *Storia di una morte opportuna. Il diario del medico che ha fatto la volontà di Welby*, Sironi Editore, Milano.

Mieth D. (2008) *Grenzenlose Selbstbeginnung? Der Wille und die Würde Sterbender*, Patmos Verlag, Ostfildern.

Mori M. (2008) *Il caso Eluana Englaro. La «Porta Pia» del vitalismo ippocratico ovvero perché è moralmente giusto sospendere ogni intervento*, Pendragon, Bologna.

Osservatorio per il Diritto Gentile (2024), *Raccomandazioni sull'aiuto medico a morire*, https://www.dirittogentile.it/wp-content/uploads/2024/10/2024-10-Racc.DirGentileAMMRev9.2024.pdf (last access 19 March, 2026).

Picozzi M., S. Ceruti, E. Ferioli, A.A. Grossi, F. Nicoli and P.M. Cattorini (2023) *Clinical Ethics Committees And Clinical Ethics Services. A Proposal for Italy*, "Medicina E Morale", 72(3): 251–265.

Provolo D. (2025) *I comitati etici nelle scelte alla fine della vita: l'esperienza della Regione Veneto*, "BioLaw Journal", (4): 487–493.

Rehman–Sutter C., H. Gudat and K. Ohnsorge (2015) *The Patient's Wish to Die. Research, Ethics, and Palliative Care*, Oxford University Press, Oxford.

Sorrentino P. (2025) *La Grazia*.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909028
pp. 491-512 (novembre 2026)

SILICON SALVATION
TECHNO–SOTERIOLOGY, RELIGION, AND THE ONTOLOGICAL PRESERVATION OF THE HUMAN

Marco Castagnetto Alessio

Abstract: The transhumanist project of enhancing human capacities and overcoming biological limits unfolds within a symbolic horizon that mobilizes longstanding soteriological imaginaries, reactivating a lexicon of salvation and persistence beyond death. This paper contends that transhumanism is structured by a constitutive tension: the attempt to preserve the human proceeds through the displacement of its organic condition, giving rise to a techno–soteriological logic that binds together religious patterns and techno–futurist projections. Under this lens, the study points at how these metaphysical aspirations rework categories such as resurrection, immortality, and eschatological temporality in a technological framework. Semantically reorganizing religious and spiritual inheritances, and relocating both soteriological and utopian expectations within the very infrastructures of technological mediation, the discursive construction of groups such as Terasem Movement Foundation and Church of Perpetual Life thus appears as a site in which post–humanist debates on embodiment and the ontological status of the human acquire a distinctly normative and ethical inflection. The promise of technologically mediated conservation may consolidate anthropocentric hierarchies even as it destabilizes the very predicates (such as agency, finitude, relational vulnerability, or embodiment) that have historically grounded our common notions of human dignity and moral community. What takes shape is a liminal theological hypothesis that envisions the persistence of the human as the structural reprogramming of its conditions of existence. Making visible these reconfigurations allows this analysis to intervene in current discussions within posthumanist theory, science and technology studies, and the comparative study of religion.

Il progetto transumanista volto a potenziare le capacità umane e a superare i limiti biologici si sviluppa all'interno di un orizzonte simbolico che mobilita immaginari soteriologici di lunga data, riattivando un lessico di salvezza e persistenza oltre la morte. Il presente articolo sostiene che il transumanesimo sia strutturato da una tensione costitutiva: il tentativo di preservare l'umano procede attraverso lo

spostamento della sua condizione organica, dando origine a una logica tecno–soteriologica che intreccia modelli religiosi e proiezioni tecno–futuristiche. In questa prospettiva, lo studio evidenzia come tali aspirazioni metafisiche rielaborino categorie quali la resurrezione, l'immortalità e la temporalità escatologica in un quadro tecnologico. Riorganizzando semanticamente le eredità religiose e spirituali e ricollocando le aspettative sia soteriologiche che utopiche all'interno delle infrastrutture stesse della mediazione tecnologica, la costruzione discorsiva di gruppi quali la Terasem Movement Foundation e la Church of Perpetual Life appare quindi come un ambito in cui i dibattiti post–umanisti sull'incarnazione e sullo status ontologico dell'umano acquisiscono una connotazione distintamente normativa ed etica. La promessa di una conservazione mediata dalla tecnologia potrebbe consolidare le gerarchie antropocentriche proprio mentre destabilizza quei concetti fondamentali (come l'agenzia, la finitezza, la vulnerabilità relazionale o l'incarnazione) che storicamente hanno costituito il fondamento delle nostre nozioni comuni di dignità umana e comunità morale. Ciò che prende forma è un'ipotesi teologica liminale che concepisce la persistenza dell'umano come una riprogrammazione strutturale delle sue condizioni di esistenza. Rendere visibili queste riconfigurazioni permette a questa analisi di intervenire nelle discussioni attuali nell'ambito della teoria post–umanista, degli studi sulla scienza e la tecnologia e dello studio comparato delle religioni.

Keywords: Transhumanism, Posthumanism, Techno–Soteriology, Artificial Intelligence, Eschatology

Parole chiave: Transumanesimo, Post–umanesimo, Tecno–soteriologia, Intelligenza Artificiale, Escatologia

1. Disenchantment and its discontents

The intersection of digital eschatology and speculative bioengineering has produced a quite paradoxical cultural hypothesis: the prospect of safeguarding humanity through the methodical reconfiguration of its own inherent features. Transhumanism (Vita–Moore 2019; Bostrom 2005), when coming to its most daring efforts to overcome biological limitations[1], employs a vocabulary rich in metaphysical or religious

(1) While transhumanism serves in this paper as an umbrella term for a broader intellectual and cultural movement advocating the technological transcendence of human biological limits, it is fitting to mention, at least briefly, the *extropian* movement as a specific, earlier, and more explicitly libertarian variant thereof. Founded by the philosopher Max More in the late 1980s and articulated most systematically in the Extropy journal and later the Extropy Institute, its conceptual DNA roots in a radical individualism and a market–oriented vision of posthuman futures.

overtones such that it is not uncommon to come across terms such as immortality, transcendence, eternity (Bernstein 2019), or, failing these, their felicitously operationalizable surrogates. Indeed, this rhetorical alignment between scientific futurism and soteriology is intentional and meaningful. It implies an intimate epistemological link between religious and techno–utopian standpoints (Latzer 2025), both of which focus on the horizon of finitude and its expected transcendence (Coenen 2021). The following thoughts explore the relationship grounding on the idea of techno–soteriology, or the structural assimilation of religious narratives by technological frameworks to reshape our dreams of immortality by computational expertise and algorithmic mastery.

The genealogy of this displacement begins, productively, with Max Weber's account of modernity as a process of *Entzauberung* — the progressive withdrawal of magical–religious legitimation from the world in favour of rational–legal authority and scientific explanation (Weber 2013). Yet transhumanism considerably complicates this diagnosis, gracefully sidestepping the hackneyed opposition between science and religion by recoding enchantment through a post–cyberpunk metaphysical longing toward technological futures where salvific promises may blossom in a full scientific light. A Weberian echo, faint but persistent: charismatic authority, in the aftermath of disenchantment, survives only in displacement, and transhumanism may be one such displacement, perhaps. The futurist wearing the prophet's face, Moore's law scripting what once was providence, or something commensurate.

Robert Geraci's old–but–gold analysis of AI discourse and apocalyptic religion can still show that the rhetoric of the Singularity (the anticipated moment when artificial intelligence surpasses human cognitive capacity) shares more than one discursive kinship with millenarian narrative in its most eloquent features: a linear history culminating in redemptive rupture, an elect community that grasps what ordinary reason cannot foresee, and some eschatological promise of radical transformation that justifies present sacrifice (Geraci 2010). To dethrone divine providence, undifferentiated *samādhi*, or blissful *nirvāṇa* with the hope for an unbridled technological uprising does not dissolve our spiritual yearnings, but recast them in the epistemologically reassuring

shape of a science that might yet save us all[2]. There is a not insignificant probability that transhumanism is, in truth, that anthropocentric residue (Ferrando 2019) that tantalizes our finitude even in a discourse that claims to transcend them, promising the ghost in the machine when that machine still remains insistently human.

The religious substructure of transhumanist thought becomes most legible in its canonical texts. Ray Kurzweil's classic *The Singularity Is Near* (2005) presents exponential technological growth as an inexorable quasi–divine law, its prophetic charts functioning as secular revelations for initiates in the truth of computational acceleration. The book's eschatological register — replete with promises of universal flourishing and the transcendence of biological limitation — shows how Kurzweil should be better understood as an evangelist announcing good news to a mortality–anxious readership rather than one of those tech forecasters we're used to find in our social networks reels. But we should not be too quick to dismiss this posture as a simple (and monetizable) theoretical device, for there is a compelling ontological density at stake in mind uploading, in cryogenic preservation, in the indefinite extension of biological life, in the enhancement chances adumbrated by singularity theory. And there are companies converting this density into massive investments and research initiatives of the highest order. Nick Bostrom, among the figures most frequently identified with transhumanism and whose *Superintelligence* (2014) garnered him a broad readership, sets forth a philosophical outlook that magnifies the moral stakes of transhumanism by way of a cosmological consequentialism that serves to remind us how deeply the cultural imprint of Christianity subtends our very conception of progress.

The potential — and undeniably dramatic — risks that the Swedish philosopher identifies are not the misgivings of a disillusioned techno–optimist, but rather the indispensable *caveat* that must be reckoned with and surmounted if we are to pursue cognitive and somatic enhancement (Bostrom 2014, 2013), on the grounds that the universe's

(2) Bruno Lo Turco (2006) developed an interesting critique of the conception according to which Buddhism would be the religious–spiritual tradition intrinsically closest and most permeable to modern scientific achievements. This idea, although rooted both in popular culture and in the social sciences, fundamentally suffers from an apologetic strategy developed between the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century to save Buddhism itself from the accusation of nihilism.

potential for consciousness and flourishing hinges upon humanity's successful transition to a posthuman condition. Hava Tirosh–Samuelson has aptly designated this orientation a form of secularist faith, arguing that transhumanism invests scientific progress with eschatological meaning while simultaneously denying its dependency on the religious categories it structurally reproduces (Tirosh–Samuelson 2012), in an isomorphism of purpose and narratives.

To theorize this isomorphism with some analytical attention, I propose to use *technosoteriology* as a heuristic concept, as by promising to transcend the constraints of embodied existence, transhumanism implicitly redefines what really counts to be preserved as human. We may identify three interrelated dimensions in order to better grasp the term[3]. First and quite more obviously, the *secularization of salvation*: in mostly every articulation of philosophical transhumanism, religious content is preserved under scientific form, and its public perception renders its premises through those intellectual categories with which we are most familiar. If we are tempted to view mind uploading (if and when such a thing might come to be achieved) as tantamount to an eternity of consciousness, we need not disturb any dimension beyond the human. It would suffice to speak of an extended preservation, no more and no less than what penicillin once guaranteed for average life expectancy some decades ago. Second, the *intensification of anthropocentrism*: the posthuman project retains the human as the ultimate telos of cosmic development, producing what might be designated an anthropocentric posthumanism that perpetuates human privilege through the grammar of pseudo–transcendence. Third, the *technocratic reduction of ethics*: questions of value and existential meaning are reframed as optimization challenges, displacing moral deliberation with algorithmic efficiency. This structure thus may illuminate both the persuasive power of transhumanist rhetoric and the conceptual fault lines running through its foundation that emerge most sharply when the discourse is brought into confrontation with the religious or spiritual traditions whose categories it has surreptitiously appropriated.

(3) The term is to be taken in a secular sense, as an account of at least certain dimensions of a wider technological solutionism, no less than in a quasi–religious one, where it can capture those spiritual postures (naive, perhaps) that see in the unbridled unfolding of technological progress the working–out of a transcendent order.

The persistence of religious grammars can be traced through an analysis of how secularization operates in technosoteriological contexts. José Casanova's influential account of public religions distinguishes between the secularization of religious institutions, the privatization of religious belief, and the decline of religious adherence, noting that these three processes are empirically separable, and that institutional decline may coexist with some vigorous persistence of religious meaning–structures in public culture (Casanova 1994). Even at its most speculative philosophical premises, transhumanism cannot be dissociated from its constitutive entanglement with scientific research, technology companies, and the academic infrastructures within which its legitimacy is forged in the arena of public discourse. Nevertheless, its more radical articulations (observable in the interstices of the Internet, often in some form of reciprocity with Anglo–American accelerationism) appear to share certain structures of plausibility (Berger 1967, p. 45) with the *modus pensandi* of a theoretically superficial, secular religiosity.

2. Our precious cybernetic eternalism

Should techno–soteriology name a structural tendency immanent to transhumanist thought, Terasem and the Church of Perpetual Life render legible, with unusual clarity, its isomorphic institutionalization. What these organizations effect is a transposition of transhumanist metaphysical aspiration into an explicit form; the architectures of technological immortality they erect thus disclose, in the very contours of their elaboration, those religious residues that remain inscribed within posthumanist aspiration. The Terasem Movement, founded in 2004 by the entrepreneur and transhumanist theorist Martine Rothblatt, operationalizes its creed of *cybernetic eternalism* through the still merely hypothetical creation of *mindfiles*, comprehensive digital archives of memories, values, biometric data, and personal narratives, designed to serve as the raw substrate for AI–driven resurrection in a technologically advanced future (Rothblatt 2014)[4].

(4) The most developed instantiation of Terasem's mindfile project to date is Bina48 (a portmanteau of "Bina" and "48," the latter referring to the 48 trillion computations per second

Terasem's ontology (the rough idea that "consciousness is substrate–independent") treats personal identity as an informational pattern (Boden 2006), a structure that can be stored, copied, and instantiated across different substrates. Yet the religious (or, in the movements's own definition, *transreligious*) and ethical language of the movement continues to presuppose a singular, continuous subject whose salvation is at stake. The mindfile thus suspends the question it claims to resolve: what underwrites the unity of the self across successive instantiations? In the absence of a substantive account of personal identity (beyond the bare fact of information storage) the promise of techno–resurrection risks reducing to the promise that some information–pattern, bearing some relation to someone, might one day be reactivated. Whether that reactivated pattern would be the original subject, or merely a perfect simulacrum, remains philosophically undecided within Terasem's own framework.

Popular narratives about the future chances of uploading our own minds are quite common in online forums and technology enthusiasts blogs, and they often share some vividly spiritual lexicon. The careful selection and narration of significant life events may be assimilated, depending on the case and on the subjective preferences, to the Ignatian examination of conscience, the *examen spiritualis* developed in the *Spiritual Exercises*, or to a worldly and cosmopolitan *nirvāṇa*: aseptic as silicon and, optimistically, ecologically sustainable. Voice recordings consigned to future AI synthesis carry an uncanny phenomenological weight, inhabiting the ambiguous space between memorial trace (*Spur*) and eschatological promise. They are *proto–narrative*, as their meaning is deferred to a hypothetical moment of algorithmic reanimation. Although the debates surrounding Terasem often generate a climate of apprehensive and disproportionate alarm, it remains evident that the production of its discourse is a distinctly digital phenomenon, and it is within the very nodes of the network that its ethical and political implications are negotiated. We must therefore be mindful in

---

the system was originally designed to perform). Conceived by Martine Rothblatt and realized in collaboration with roboticist David Hanson of Hanson Robotics, Bina48 is an anthropomorphic android whose conversational software is trained on approximately one hundred hours of autobiographical interviews, emotional responses, and behavioral data extracted from Rothblatt'' wife, Bina Aspen Rothblatt.

distinguishing between the concrete enactments of transhumanist logics, largely conditioned by the objectively available technological affordances, and the discursive constructions that proliferate around them, whether popular or propagandistic, which are almost invariably inflected by an ideological charge.

The Church of Perpetual Life (CPL), founded by the Florida–based entrepreneur William Faloon, stages with unusual explicitness the convergence between Christian eschatological idioms and transhumanist teleology. Cryonic preservation at the moment of clinical death is framed as a biomedical counterpart to the scriptural promise that "the perishable shall put on the imperishable" (*Corinthians* 1, 15:42), and CPL' services blend scriptural exegesis with advocacy for life extension technologies through telomere rejuvenation, CRISPR–Cas9 genomic editing, and senolytic therapy(5).

The religious anthropology underlying COPL's philosophy is both bold and problematic. The movement's core assumption that saving the brain saves the self, while consistently grounding on a quite common materialist philosophy of mind, conceals an ancient and unsuspected kinship. Medieval theological debates on the nature of the resurrection of the body devoted sustained attention to the problem of biological preservation (Bynum 2017), examining in detail which bodily components might be retained at the moment of resurrection and which of these could still be said to constitute a defining feature of individual subjectivity. And these concerns were by no means unfounded, as they were grounding on Thomas Aquinas's insistence on the impossibility for a soul to subsist without a body to which it can be properly referred (Fitzpatrick 2017). This line of inquiry allows us, at the very least, to hypothesize an intellectual lineage that situates transhumanism within the more circumscribed teleological trajectory of European Christianity (Waters 2011). If, for a moment, we were to gather our intellectual energies within a Silicon Valley cenobium, we might find ourselves posing the *vexata quaestio*: can frozen neural matter, revived by technologies not yet developed, sustain the continuity of selfhood across an indeterminate suspension?

(5) Cryonic preservation through companies such as Alcor Life Extension Foundation and the Cryonics Institute typically costs between $28,000 and $200,000 for whole–body preservation. The economic barrier may show how technological immortality, if realized, will initially benefit those already advantaged by existing structures of wealth and privilege.

We may shed some light on the comparative dimension of these organizations by juxtaposing transhumanist soteriology against the eschatological traditions of other religious cultures. Jewish eschatology's vision of the *Olam Ha–Ba* grounds redemption in collective messianic restoration rather than individual enhancement, orienting salvation toward the repair of social and cosmic relations (Stern 2024). The Maimonidean tradition moreover counsels epistemic humility regarding the form of eschatological fulfilment, a pointed contrast to the detailed computational projections with which transhumanist foresee our posthuman horizon. Islamic theology may reinforce this contrast: the Qur'an's insistence on divine sovereignty over the giving and restoring of life (Khan and Ali 2016) frames any human engineering of immortality as a potential violation of *tawḥīd*, the principle of divine unity, and an overreaching of human prerogative into the domain of divine creation (Sachedina 2009).

Buddhist philosophy presents perhaps the most radical challenge with the doctrine of *anātman*, or the denial of any permanent self, undermining the very notion that a stable informational identity can be preserved across material transformations. If the self is a contingent aggregation of processes arising in mutual dependence, then the transhumanist effort to archive and perpetuate a fixed informational identity may constitute just an elaborate form of attachment to the illusion that Buddhist soteriological practice aims to dissolve (MacKenzie 2022). The Buddhist emphasis on impermanence and the Hindu pursuit of *moksha* (liberation from the cycle of rebirth) suggest that contemporary techno–soteriologies are the by–product of a specific cultural and theological genealogy rooted in Western conceptions of personal identity that cannot be assumed as the universal horizon of human aspiration.

Alongside these organized movements, more diffuse techno–soteriological practices have proliferated both online and offline. The emergence of what might be termed digital shamanism in which users consult large language models as oracular systems, investing AI–generated outputs with hermeneutic authority and some numinous significance, details how techno–soteriological consciousness extends beyond institutional structures into the texture of everyday digital engagement. The model's opacity — its inability to explain its own outputs in terms

accessible to human understanding — is experienced as a form of depth, an oracular inscrutability unmasking the laid bare human tendency to attribute transcendent significance to processes exceeding ordinary comprehension, or, more modestly, our ordinary competencies.

3. Embodiment, identity, and the critique of salvific technology

Among the various trajectories gathered under the sign of the posthuman, it is critical post–humanism (Braidotti 2018) that most sharply contests the presuppositions animating transhumanist discourse. Avoiding any efforts to extend the project of post–Enlightenment subjectivity into the incommensurable context of contemporary technological development, it rather turns back upon the conceptual scaffolding that allows such extension to remain intelligible in the first place. If transhumanism remains invested in the horizon of completion, imagining the human as an unfinished entity awaiting some kind of technical refinement (Badmington 2000), critical post–humanism subjects that very horizon to scrutiny, unsettling the ontological commitments it inherits. What comes into view, in this shift of perspective, are the residual coordinates of humanism (being them autonomy or self–identity), quietly re–inscribed within narratives of transcendence that claim to surpass them.

We are compelled to return to the now long-standing conception of the cyborg as theorized by Donna Haraway (1991). In what has by now become a technologically semi–prehistoric era, Haraway established the foundational gesture of this critical project by dismantling the binary logic separating organism from machine and nature from culture. Her cyborg was quite distant from the idealized human–machine convergence that transhumanism celebrates, an enhanced organism that has overcome its biological limitations through technical augmentation, but a liminal entity destabilizing identity politics by refusing the settled categories on which both traditional humanism and triumphalist posthumanism depend[6]. Resisting the *romanticization* of

(6) Today the cyborg is no longer a singular or strictly techno–scientific figure but a proliferation of lived, context–dependent conceptualizations (Benjamin 2026), including the

the cyborg as a liberation fantasy, Haraway was pointing at a subversive figure of ironic and strategic resistance that expresses its meaning as it refuses the comfort of any essentialist category. And this intention becomes further eloquent in the more recent *Staying with the Trouble* (2016), where the stance toward making kin (forms of solidarity and mutual care embracing our finitude) advanced a perspective on post–humanism premised on learning to inhabit the conditions of creaturely existence instead of seeking to transcend them.

In a related line of reflection, Katherine Hayles (1999) followed the sedimentation of certain liberal humanist assumptions about consciousness within the conceptual architectures of early cybernetics, pointing at the idea that consciousness may be treated as information detachable from the material conditions of its emergence. Such a view, however, appears to rest on a dualistic schema reintroducing under the old separation between mind and body in a technological nuance. But subjectivity resists any straightforward reduction to pattern. It unfolds instead as a situated process, inseparable from the sensorimotor engagements through which a body inhabits its environment. Once this is acknowledged, the gesture of isolating an informational structure from its material instantiation no longer presents itself as preservation. What is retained is not consciousness itself, but a functional surrogate that displaces the singularity of lived experience while claiming to secure it. And how could this warrant any real surprise? The rhetoric of disembodiment through which the marketing of our online lives is articulated amounts to little more than a social network *maquillage*, concealing a pervasive industry whose material footprint remains unmistakably evident, at least to those attentive to environmental sustainability.

The aspiration toward a disembodied rationality presupposes that cognition can be disentangled from the affective disturbances attributed to embodiment. Yet this presupposition falters when examined against the evidence of neurological pathology, as subjects deprived of emotional responsiveness do not approximate an ideal of pure reason, but become incapable of sustaining even minimal forms of practical judgment. In

---

mundane cyborg, the medical cyborg, the social cyborg, and the performative cyborg, each of which resists reduction to a unified definition and instead emerges from specific embodied, occupational, and political experiences.

Descartes' Error (2005), Damasio was stressing that deliberation, stripped of its affective modulation, ceases to function: cognition does not survive the subtraction of emotion because it is constituted through it. The transhumanist imaginary thus may rest on a misidentification of its own conditions of possibility. We are in the midst of the enactive paradigm (Gallagher 2023) that displaces the locus of mind from any internal substrate to the dynamic interface between organism and world. Cognition is not a process that occurs somewhere; it is the ongoing enactment of a relation so that consciousness is irreducibly distributed and emerging within the very activity through which a living system engages its environment.

Jan Linhart's articulation of the *hard problem* of consciousness poses an additional challenge to the computational theory of mind on which transhumanist uploading depends(7). Even if it were possible to replicate the functional organization of a brain in digital form — to create a system that processes information in exactly the same patterns as the original — it would remain entirely open whether such a system would have any subjective experience at all (Linhart 2026). The hard problem implies that functional equivalence does not guarantee experiential equivalence; the uploaded self might be, from the outside, behaviorally indistinguishable from the original while lacking any inner life whatsoever. And Braidotti post–human reflection pushes further the critical post–humanist argument to its political dimensions, challenging transhumanism's implicit assumption that its liberatory vision is universally applicable. Braidotti argues that the normative model of human perfection presupposed by transhumanist enhancement projects is culturally coded and socially specific: it targets the Western, male, neurotypical subject as the default human whose limitations are to be overcome, thereby pathologizing the forms those embodied difference as deafness, chronic illness, neurodivergence, ageing that constitute the actual variety of human experience (Braidotti 2019). Enhancement technologies developed on these normative frames deepen existing hierarchies by defining certain bodies and minds as deficient relative to an idealized standard that reflects the interests and aesthetics of the dominant.

(7) The hard problem of consciousness is the problem of explaining why any physical process should give rise to subjective experience, why there is something it is like to be a neural system processing information. This problem is distinct from the easy problems of explaining cognitive functions, which are in principle tractable through functional analysis.

Braidotti's alternative, conceptualized as the *affirmative ethics* of posthuman becoming, insists on interdependence and multiplicity as conditions for ethical life, reframing posthuman transformation as a process of *becoming–with* rather than *becoming–beyond*.

When our efforts to immunize our lives from external threat erase the relational bonds and constitutive vulnerabilities that make community possible, we are probably setting out along a *thanatopolitical* trajectory (Esposito 2015), and we may produce an impoverished relationality that is insulated from the encounters with difference and inter–dependency, that are the conditions of ethical life. These arguments converge on a quite simple argument: the most elevated aspirations of transhumanism, when directed toward the preservation and extension of life, often struggle to bring into sharp focus what is concretely meant by the very notion of sentient life. And the more accelerationist inflections of transhumanism risk overlooking what phenomenology, feminist theory, philosophy of religion, and critical theory have each, in their own ways, brought to light in this regard: the irreducibly embodied, temporally situated, relationally constituted subject that inhabits a world of finite significance.

4. The ethics of the computational human

The ethical analysis of techno–soteriological discourse yields some concerns whose weight must be measured against the sophisticated responses that transhumanist advocates have formulated. One line of concern turns on the question of agency, where the delegation of decision–making to algorithmic systems and the concentration of power in corporate infrastructures, may signal a gradual attenuation of human self–determination. No less pressing is the reconfiguration of finitude, as mortality and vulnerability come to be recast as pathological conditions or defects to be corrected. These risks call for some careful thematization, so given that transhumanist responses are articulated with a degree of coherence that resists common rejection.

Some challenges to agency arise from the institutional structures through which they are developed and deployed, as LLM models, to

name but one fashionable topic, reproduce and amplify the social biases of their training data and their designers, de–politicizing some of their common practices (Adib–Moghaddam 2023; Noble 2018)[8]. If the technologies proposed for consciousness preservation and posthuman transformation are developed within the same institutional contexts as current AI systems, they may produce posthuman subjects that encode existing inequalities in ontological form (Eubanks 2018), such as digital afterlives that privilege the already privileged while excluding those who cannot afford the infrastructure or whose identities are inadequately represented in training datasets. The digital self may become a datafied commodity, maintained by systems whose accountability structures are opaque, and whose continuity cannot be guaranteed against corporate failure or technological obsolescence.

The danger to finitude emerges from the systematic pathologization that transhumanist discourse imposes on mortality and vulnerability. Heidegger's account of *Sein–zum–Tode*, being–toward–death as a structural condition of authentic existence, suggests that mortality consciousness is a constitutive dimension of human temporality and moral seriousness (Heidegger 2005)[9] and that the weight of commitment and the capacity for genuine care for others are shaped by the horizon of finitude. Philip Hefner argued that vulnerability and dependence are constitutive of the relational ecology within which moral personhood develops (Hefner 2002); if we elect to leave these dimensions behind in the name of a techno–driven optimization, we must also be prepared to impose upon all — even the most recalcitrant — a new set of anthropological dogmas through which the textures of everyday experience are to be apprehended and managed. Otherwise, the subtle analogy between the transhumanist imperative to *cure* death (O'Connell 2018)

(8) As it is well known, Noble showed that seemingly neutral computational systems encode and amplify existing social biases, producing results that disadvantage black women and other marginalized groups. If preservation algorithms are trained on datasets that reflect the demographic biases of their developers, the same dynamics of algorithmic oppression could produce posthuman subjects that encode existing inequalities in ontological form.

(9) Heidegger's analysis of *Sein–zum–Tode* should be read alongside religious traditions of *memento mori* that similarly deploy mortality consciousness as a spiritual discipline. From the Stoic *melete thanatou* to the medieval *ars moriendi* to Buddhist contemplations of impermanence, different religious traditions have treated the cultivation of finitude–awareness as a resource for ethical and spiritual formation.

and earlier religious soteriologies risks appearing less as a postmodern rearticulation than as an ineffectual parody.

In fact, the ideological architecture of transhumanism is unmistakably individualist, as its axial principle of *morphological freedom*, understood as the right to unimpeded technological self–transformation (Sandberg 2013) is conceptualized almost exclusively as a negative liberty, a zone of non–interference within which the autonomous subject pursues self–determined enhancement. What recedes from view is the social ontology of such freedom, such as the material conditions of access, the collective infrastructures of distribution, the political frameworks that determine whose morphological aspirations are realized and whose remain speculative. As noted by Alexander Thomas:

> Such a notion is contingent upon a conceptualization of the Enlightenment liberal human employing their individual rationality, free from influence, to enable forms of self–determination. This typifies a transhumanist tendency for avoiding analysis of social context and relational entanglement. As transhumanism is often identified as a future state or possibility, the social dynamics at the time of its realization are undefined (Thomas 2024, p. 128).

Transhumanism thus inherits the classical liberal problematic of abstract agency of a subject posited as formally free while the concrete determinations of that freedom are left to the invisible hand of techno–economic development. Where traditional religious eschatologies embed redemption within communal frameworks (for example the peoplehood of Israel, the mystical body of Christ, the collective *ummah*), transhumanist immortality is configured as the indefinite preservation of individual consciousness, its social bonds reduced to informational traces scattered across a collectivity reduced to atomized dust. This abstract agency represents a rather evident inheritance from classical liberalism we have already encountered in the phenomenon Turkle calls the "loneliness of presence", a condition of communication without mutual exposure and responsiveness without genuine attentiveness to the other (Turkle 2011). If such tendencies characterize even the relatively attenuated mediation of contemporary digital platforms, then

the prospect of total technological mediation through consciousness uploading compels a more fundamental inquiry into whether the post-human subject remains capable of sustaining community and solidarity in any recognizably human sense.

These ethical concerns do not, however, license a blanket rejection of the transhumanist programme, and intellectual honesty requires that the movement's rejoinders be given proper weight. Bostrom's argument that the failure to pursue available means of reducing suffering and premature death constitutes a form of moral negligence has genuine philosophical force, particularly when applied to technologies that could eliminate endemic diseases, mitigate the disabilities of ageing, and extend the active years of human life (Savulescu and Bostrom 2010). The common ground of medicine — whose history is indeed the story of extending human capability through ongoing intervention in natural processes — is obviously not without merit:

> We believe Artificial Intelligence can save lives — if we let it. Medicine, among many other fields, is in the stone age compared to what we can achieve with joined human and machine intelligence working on new cures. There are scores of common causes of death that can be fixed with AI, from car crashes to pandemics to wartime friendly fire (Andreessen, 2023[10]).

Collective enhancement projects, including shared neural architectures and community–oriented preservation technologies, gesture toward forms of technological transcendence that are communal rather than individualistic and need not take the elitist forms that critics have most forcefully challenged. Well known transhumanist theorists have emphasized that the movement's long–term goal is not to privilege a technological elite but to make the benefits of enhancement universally available (More and Vita–More 2013) through the same patterns of technological democratization that have characterized the diffusion of other beneficial innovations. Certainly, the decision to place our trust in this philanthropic claim rests entirely with us.

(10) https://a16z.com/the-techno-optimist-manifesto/ (last access 14 March, 2026).

Maybe that the ethical challenge that confronts post–secular culture will engage the recovery of evaluative frameworks grounding on the nexus of our humanist traditions. In this case, this challenge will require neither the trivial romanticization of technological detox nor the uncritical embrace of some enhancement euphoria, but the difficult and ongoing work of discerning which forms of transformation could meet the conditions of human dignity (Hansell and Grassie 2010) and which, in the name of preservation, enact a deeper erasure. Inheriting our soteriological yearnings, transhumanism has to engage with the seriousness it deserves as genuine cultural responses to existential anxiety, and as the philosophical undertakings from which it has imperfectly freed itself. The preservation of what is human in humans, if that formulation will retain any now consolidated meaning in a future age of biotechnological enhancement, will require the cultivation of that practical wisdom (*phronēsis*) we need to navigate the distance between what we can make and what we should. That is, irreducibly, a human task.

Bibliographic references

Adib–Moghaddam a. (2023) *Is Artificial Intelligence Racist?*, Bloomsbury, London.

Andreessen M. (2023), *The Techno–Optimist Manifesto*, 16 October, https://a16z.com/the-techno-optimist-manifesto/ (last access 14 March, 2026).

Badmington N. (2000) *Posthumanism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Benjamin G. (2016) *The Cyborg Subject: Reality, Consciousness, Parallax*, Palgrave Macmillan, London.

Berger P. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York.

Bernstein A. (2019) *The Future of Immortality*, Princeton University Press, Princeton.

Boden M. (2006) *Mind as Machine: A History of Cognitive Science*, Vol. 1 & 2, Oxford University Press, Oxford.

Bostrom N. (2005) *A History of Transhumanist Thought*, "Journal of Evolution and Technology", 14(1): 1–25.

——. (2013) *Existential Risk as Global Priority*, "Global Policy", 4(1): 15–31.

——. (2014) *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford.

Braidotti R. (2018) "Posthuman Critical Theory", in R. Braidotti and M. Hlavajova (eds.), *Posthuman Glossary*, Bloomsbury, London, 339–342.

——. (2019) *Posthuman Knowledge*, Polity Press, Cambridge.

Bynum C.W. (2017) *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, Columbia University Press, New York [1995].

Casanova J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago.

Coenen C. (2021) "Transcending Natural Limitations: The Military–Industrial Complex and the Transhumanist Temptation", in W. Hofkirchner and H.J. Kreowski (eds.), *Transhumanism: The Proper Guide to a Posthuman Condition or a Dangerous Idea?*, Springer, Cham, 97–100.

Damasio A. (2005) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Penguin, New York [1994].

Esposito R. (2015) *Persons and Things: From the Body's Point of View*, Polity Press, Cambridge.

Eubanks V. (2018) *Automating Inequality*, Picador, New York.

Ferrando F. (2019) *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Academic, London.

Fitzpatrick A. (2017) *Thomas Aquinas on Bodily Identity*, Oxford University Press, Oxford.

Gallagher S. (2023) *Embodied and Enactive Approaches to Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Geraci R.M. (2010) *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*, Oxford University Press, New York.

Hansell G.R and W. Grassie (eds.) (2010) *Transhumanism and Its Critics*, Metanexus, Philadelphia.

Haraway D. (1991) "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist–Feminism in the Late Twentieth Century", in D. Haraway (ed.), *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 149–181.

——. (2016) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.

Hayles N.K. (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago.

Hefner P. (2002) *Technology and Human Becoming*, "Zygon", 37: 655–666.
Heidegger M. (2005) *Essere e tempo*, Longanesi, Milano [1927].
Khan S. and R. Ali (2016) *Conceptualisation of Death and Resurrection in the Holy Quran: A Cognitive–semantic Approach*, "Journal of Nusantara Studies", 1(2): 11–24.
Kurzweil R. (2005) *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking, New York.
Latzer M. (2025) *Digitalization, AI and the Rise of Techno–religion: Transhumanist Promises and the Challenge to Enlightenment*, "Telecommunications Policy", 50(2): 103–115.
Linhart J. (2026) *Science and the Other: An Inquiry into the Geopolitics of Knowledge, Potiguara Ontology and the Hard Problem of Modern Science*, Springer, Cham.
Lo Turco B. (2006) *Salvare il buddhismo dalla scienza. Osservazioni su una confusione di giochi linguistici*, "Religioni e Società", 56: 37–53.
MacKenzie M. (2022) *Buddhist Philosophy and the Embodied Mind: A Constructive Engagement*, Rowman & Littlefield, London.
More M. and N. Vita–More (eds.) (2013) *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley–Blackwell, Oxford.
Noble S.U. (2018) *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*, New York University Press, New York.
O'Connell M. (2018) *To Be a Machine: Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*, Granta Books, London.
Rothblatt M. (2014) *Virtually Human: The Promise — and the Peril — of Digital Immortality*, Picador, New York.
Sachedina A. (2009) *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, Oxford University Press, Oxford.
Sandberg A. (2013) "Morphological Freedom: Why We Not Just Want it, but Need It", in M. More and N. Vita–More (eds.), *The Transhumanist Reader*, Wiley–Blackwell, Chichester, 56–64.
Savulescu J. and N. Bostrom (eds.) (2010) *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford.
Stern J. (2024) *A Guide to the AfterDeath: Maimonides on olam ha–ba'*, "Religious Studies", 60(S1): 74–90.

Thomas A. (2024) *The Politics and Ethics of Transhumanism. Techno–Human Evolution and Advanced Capitalism*, Bristol University Press, Bristol.

Tirosh–Samuelson H. (2012) *Transhumanism as a Secularist Faith*, "Zygon℠", 47(4): 710–734.

Turkle S. (2011) *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New York.

Vita–More N. (2019) "History of Transhumanism", in N. Lee (ed.), *The Transhumanist Handbook*, Springer, Cham, 49–61.

Waters B. (2011) "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", in W.R. Cole–Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington, 163–175.

Weber M. (2013) *Economy and Society*, Vol. 1, Berkeley, University of California Press.

SEZIONE 5
MISCELLANEA

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909029
pp. 513-536 (novembre 2026)

INTERPRETARE LA LEGGE OLTRE LA LEGGE
IL RUOLO DI *LIFNIM MI–SHURAT HA–DIN* NELLA DINAMICA *HALAKHICA*

Georgiana Diana Apostica

Abstract: This study examines *halakhà* as a juridical–normative system characterized by a fundamental dialectical tension between revealed principle and hermeneutic process. The research unfolds through the analysis of three theoretical cores: the epistemological primacy of the Written Torah as the foundation of Jewish normative order; the institution of rabbinic authority as guarantor of the transmission and elaboration of the Oral Torah; the principle of *lifnim mi-shurat ha-din* as a paradigm for integrating normative rigor with ethical–contextual discernment. The methodological inquiry adopted aims to delineate the mechanisms through which Jewish law articulates the relationship between the immutability of divine precept and the necessity of historical–situational adaptation. The rabbinic concept *lifnim mi-shurat ha-din* ("beyond the line of the Law") emerges as an essential operative category for addressing the insufficiency of *halakhic* norms when confronted with the complexity of concrete situations, configuring itself as a pursuit of justice that exceeds mere normative data. The research concludes with the examination of a contemporary case related to the *halakhic* status of *mamzer* in the context of medically assisted reproductive techniques, highlighting the creative and flexible capacity of Jewish law without losing theological coherence or breaking the thread of its interpretive tradition, while maintaining the ability to analyze concrete situations. In this scenario, the principle *of lifnim mi-shurat ha-din* reveals itself as a fundamental resource: not only as a juridical instrument, but as an ethical key for keeping alive the human dimension of the Law, capable of listening to the complexity of real situations and offering responses that integrate justice and compassion.

Questo contributo esamina la *halakhà* come sistema giuridico-normativo caratterizzato da una tensione dialettica fondamentale tra principio rivelato e processo ermeneutico. La ricerca si sviluppa attraverso l'analisi di tre nuclei teorici: il primato epistemologico della Torah scritta come fondamento dell'ordine normativo ebraico; l'istituzione dell'autorità rabbinica come garante della trasmissione e

dell'elaborazione della Torah orale; il principio di *lifnim mi–shurat ha–din* come paradigma per integrare il rigore normativo con il discernimento etico–contestuale. L'approccio metodologico adottato mira a delineare i meccanismi attraverso i quali la legge ebraica articola il rapporto tra l'immutabilità del precetto divino e la necessità di un adattamento storico-situazionale. Il concetto rabbinico *lifnim mi–shurat ha–din* ("oltre la linea della Legge") emerge come categoria operativa essenziale per affrontare l'insufficienza delle norme *halakhiche* di fronte alla complessità delle situazioni concrete, configurandosi come una ricerca di giustizia che va oltre i semplici dati normativi. La ricerca si conclude con l'analisi di un caso contemporaneo relativo allo status *halakhico* del *mamzer* nel contesto delle tecniche di riproduzione medicalmente assistita, mettendo in luce la capacità creativa e flessibile della legge ebraica senza perdere la coerenza teologica né spezzare il filo della sua tradizione interpretativa, pur mantenendo la capacità di analizzare situazioni concrete. In questo scenario, il principio del *lifnim mi–shurat ha–din* si rivela una risorsa fondamentale: non solo come strumento giuridico, ma come chiave etica per mantenere viva la dimensione umana della Legge, capace di ascoltare la complessità delle situazioni reali e di offrire risposte che integrino giustizia e compassione.

Keywords: Philosophy of Halakhà, Jewish Law, Oral Torah, *Lifnim mi-shurat ha-din*, *Mamzer*

Parole chiave: Filosofia dell'Halakhà, Legge ebraica, Torah orale, *Lifnim mi–shurat ha–din*, *Mamzer*

1. Il primato della fede sulla legge: Legge come "sigillo della fede"

La Torah costituisce il fondamento normativo dell'ordinamento giuridico–religioso ebraico (*mishpat 'ivrî),* configurandosi come un corpus composito in cui convergono precetti (*mitzvot*), principi morali e valori etici. Nella prospettiva della tradizione rabbinica, essa non si esaurisce tuttavia in un codice legislativo, ma si struttura come dispositivo rivelativo attraverso cui la norma e la narrazione si articolano reciprocamente: la dimensione giuridica è inseparabile da quella teologica e storico–salvifica (Giuliani 2014, pp. 14–18).

Questa centralità della Torah si manifesta nella sua natura composita: essa si configura come un *corpus* normativo e assiologico nel quale convergono precetti (*mitzvot),* principi morali e valori etici. Come osserva Leibowitz (1992, pp. 3–12), la Torah non si esaurisce in un codice

legislativo, ma si struttura come dispositivo rivelativo in cui dimensione normativa e dimensione narrativa sono inscindibili: i precetti trovano la loro legittimazione all'interno di una storia della rivelazione che li precede e li giustifica teologicamente. In questa prospettiva, la progressione narrativa dal *Libro della Genesi* (*Bereshit*) all'*Esodo* (*Shemot*) non è meramente letteraria, ma riflette una logica teologico–giuridica precisa: la rivelazione sinaitica, con il suo *corpus* normativo compiuto, presuppone una pre–storia dell'obbligazione religiosa che coinvolge figure — Adamo, Noè, Abramo — già destinatarie di precetti divini, sebbene in forma individuale e non ancora collettiva.

Mosè, dunque, pur essendo la figura centrale della mediazione legislativa, non è né il primo né l'ultimo interlocutore della rivelazione divina; il suo ruolo è quello di codificare e trasmettere un'obbligazione che nella tradizione rabbinica si concepisce come strutturalmente anteriore alla sua stessa promulgazione formale (Urbach 1987, pp. 315–320). Dalla prospettiva normativa, dunque, la componente precettistica e morale della Torah esiste prima della comparsa di Mosè e del suo popolo. Nel *Talmud Bavli* (*Sanhedrin 56*) viene detto che Dio diede sette comandamenti universali all'umanità per i discendenti di Adamo e di Noè: nostri rabbini insegnarono: ai discendenti di Noach furono comandati sette precetti: "astenersi da: blasfemia, idolatrismo, adulterio, spargimento di sangue, rapina e carne da mangiare tagliata da un animale vivente".

In tale contesto, già nel libro della Genesi si intravede una tensione strutturale tra universalismo normativo e particolarismo dell'elezione. In *Genesi/Bereshit 26:5,* Dio afferma di aver vegliato su Isacco perché Abramo aveva osservato le Leggi della Torah — un'affermazione cronologicamente anteriore alla rivelazione sinaitica. Tale apparente anacronismo è oggetto di riflessione nella letteratura rabbinica classica: secondo il *Talmud Bavli* (*Yoma 28b),* Abramo non si limitò all'osservanza delle leggi noachidi, ma seguì precetti impartiti direttamente da Dio — tra cui la circoncisione — anticipando l'osservanza delle *mitzvot* prima della loro promulgazione collettiva. In *Genesi/Bereshit 14:13* egli è già designato come "l'Ebreo" (*ha-ivri*), marcatore identitario che la tradizione esegetica legge come indice di un'appartenenza normativa già costituita.

L'osservanza di Abramo non ha tuttavia un fondamento legalistico: essa è il risultato di un'adesione fiduciaria ai comandamenti divini, in cui la dimensione della fede precede strutturalmente quella della Legge. Come osserva Buber, la dottrina giudaica è innanzitutto pre–sinatica: "è l'anima che entrò nel Sinai e là ricevette quello che ricevette: è più vecchia di Mosè, è ancestrale, è un'anima abramitica". È a partire dal Sinai che si produce un cambio di paradigma: alla sfera della fede si aggiunge quella dell'osservanza, sicché "se Abramo è l'uomo di fede, Mosè è il primo legislatore" (Sherwin 1991, p. 43).

La Torah assume così una funzione di garanzia nella continuazione della fede, configurandosi come la formulazione teologicamente più pregnante del patto tra Dio e il Popolo d'Israele. Attraverso questo patto — sintetizzando nell'affermazione dello *Shema Israel* (Deuteronomio 6:4–9)[1] il popolo ebraico si impegna nell'adorazione e nella fedeltà a un unico Dio, plasmando la propria esistenza secondo un sistema onnicomprensivo di obblighi morali, religiosi e civili: le 613 *mitzvot*, distinte in precetti positivi (*mitzvot aseh)* e negativi (*mitzvot lo ta'aseh).*

Particolarmente rilevante per l'argomentazione del presente lavoro è la dimensione relazionale che fonda questo sistema normativo. Come osserva Giuliani, "mitzvah significa egualmente Legge e dovere. In tale termine acquista vita la relazione tra Ha-Shem e l'uomo. E la Legge è al tempo stesso dovere quanto il dovere è al tempo stesso Legge. Dio comanda all'uomo e l'uomo, con la sua libera volontà, prende su di sé il giogo delle Leggi" (Giuliani 2012, p. 269). La radice etimologica di *mitzvah* (הוצמ) è strettamente connessa al termine *tzavta* (אתווצ), "connessione": i comandamenti non vanno letti nell'ottica di una semplice osservanza formale, ma come opportunità di legame con il divino e di avvicinamento ai suoi attributi (cfr. Maimonide, *Mishneh Torah, Hilkhot Yesodei ha-Torah*). In questa prospettiva, le *mitzvot* non costituiscono un sistema di obbligazioni eteronome, ma l'espressione normativa di un rapporto covenantale in cui Dio e il popolo d'Israele sono reciprocamente vincolati (Barilan 2012, p. 2).

(1) "Sh'ma Yisrael, Adonai Eloheinu, Adonai Echad" — "Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno".

2. *Halakhà le-Moshè mi-Sinai*: il fondamento della novità e dell'evoluzione della Torah

L'essenza della normativa e dell'etica ebraica non si esaurisce nella sola Torah scritta, ossia nel Pentateuco. Pur costituendo il fondamento rivelato del pensiero religioso e giuridico ebraico, essa rappresenta solo il punto di partenza di un sistema normativo ben più ampio. La tradizione giuridica dell'*halakhà* e l'ortoprassi che ne deriva si sviluppano, infatti, attraverso una complessa stratificazione di fonti successive: dalla Mishnah al Talmud, che compongono la cosiddetta Tradizione Orale, fino alla codificazione sistematica nei grandi codici medievali, come lo *Shulchan Arukh.*

Queste fonti non si limitano a commentare i precetti della Torah Scritta, ma ne costituiscono una vera e propria estensione normativa e teologica, conferendo alla Legge ebraica una struttura intrinsecamente dinamica e contestuale. Secondo la Tradizione, Mosè sul Sinai non avrebbe ricevuto solo la Torah Scritta (*Torah She-B'-Ketav),* ma anche la Torah Orale (*Torah She-B'Al Peh),* ossia la raccolta di insegnamenti, tradizioni e interpretazioni che integrano e completano la Torah Scritta — tradizione che Mosè avrebbe trasmesso verbalmente a Youshua (Giosuè) e, attraverso di lui, alle generazioni successive[2]. Tale peculiarità interpretativa costituisce il nucleo della caratteristica contestuale e flessibile della Legge ebraica: "la fonte autoritativa non si risolve nell'iniziale e mera enunciazione scritta, bensì si riflette nelle speculazioni e nei commenti orali che i Maestri e i Saggi avrebbero fornito alle epoche successive" (Martinelli 2023, p. 27).

Le due *Torot* (plurale di Torah), ovverosia la Torah Scritta e la Torah Orale, non vanno intese come entità distinte, ma piuttosto come parti integranti di un unico processo rivelativo e normativo. Tra di esse si istituisce una dinamica di reciproca interazione e compartecipazione che risulta determinante per la definizione dell'*halakhà*. Per descrivere tale compartecipazione, il Talmud utilizza un'espressione presente sia nelle discussioni tannaitiche che amoraiche*: Halakhà Le-Moshe*

(2) Youshua trasmise la Tradizione agli Anziani, cioè ai Saggi della sua generazione; da questi passò ai Profeti e infine ai Saggi, momento in cui la profezia venne progressivamente sostituita da un'ispirazione di natura intellettuale concentrata sulla saggezza rabbinica.

mi-Sinai (La Legge data a Mosè sul Sinai). Un passaggio particolarmente evocativo si trova nel trattato *Menahot* (*29b*), dove il Talmud mette in scena Mosè che, salendo sul Sinai per ricevere la Torah, assiste con stupore all'insegnamento futuro di Rabbi Akivà[3]. Secondo il commento di Rashì[4], Mosè trovò il Signore intento ad intrecciare coroncine sulle lettere della Torah e gli domandò il motivo; Dio rispose che un uomo futuro, Akivà figlio di Yosef, avrebbe ricavato da quei segni cumuli di *halakhot*. Mosè chiese di vedere quest'uomo e fu condotto nell'accademia di Rabbi Akivà, dove si sedette in fondo tra gli studenti. Quando gli allievi domandarono ad Akivà l'origine di una determinata regola, egli rispose: "è una Legge che fu data a Mosè sul Sinai". Allora Mosè, rassicurato, tornò dal Santo Benedetto (*Khadosh Barukh*) e chiese: "Signore del mondo, tu hai un uomo simile e dai la Torah per mano mia?". "Taci, così ho deciso", rispose Dio.

Il passo del trattato *Menahot* è tra i più studiati e commentati della letteratura talmudica. Il consenso prevalente nella letteratura secondaria è che esso rappresenti in *nuce* il principio dell'evoluzione creativa della Torah attraverso la Tradizione Orale: "nella discussione tra Moshe e l'Eterno si configurano due orientamenti: da un lato Mosè che pretende una Torah da offrire agli ebrei già preconfezionata, dall'altro Dio che difende il principio della continua novità ed evoluzione della stessa Torah, attraverso commenti e deduzioni normative" (Piattelli 1997, pp. III–V). Una riflessione analoga emerge dall'analisi di Trachtman M. e Trachtman C., i quali evidenziano come l'espressione *halakhà le-Moshè mi-Sinai,* esemplificata attraverso le "coroncine della Torah", assuma un significato simbolico che segna una distanza rispetto alla figura di Mosè: tali "coroncine" vengono interpretate non come parte della rivelazione originaria, bensì come indicazione di norme sviluppate in epoche successive, rappresentative della creatività normativa post–mosaica (Trachtman M. e Trachtman C. s.d., ultimo accesso 4 giugno 2025). Nel *Talmud Yerushalmi* troviamo una versione differente ma altrettanto significativa, secondo cui i Saggi non derivarono nulla di

(3) Rabbi Akivà: tannaita della terza generazione (50–135 E.V.), il maestro più citato nella letteratura talmudica. Fu a capo dell'Accademia rabbinica di Bene Berak e partecipò alla rivolta di Bar Kokhbà nel 132 E.V.

(4) Rashì (Rabbi Shlomo Yizhaqi, 1040–1105): principale esegeta medievale del Talmud e della Bibbia, noto per l'attenzione alla grammatica e alla sintassi del testo.

completamente originale e "tutte le Leggi necessarie per tutte le situazioni che si presenteranno in futuro sono già state rivelate a Moshe al Sinai" — a sostegno dell'interpretazione dell'*halakhà le-Moshe mi-Sinai* come parte della Legge Orale e prova dell'evoluzione storica della Legge nelle mani dei rabbini.

È possibile dunque individuare una duplice dimensione della Torah: quella divina, ossia le Leggi date a Mosè e trasmesse di generazione in generazione e di maestro in maestro, e quella umana, che incorpora l'elemento creativo dell'interpretazione–esegesi, ragionamento analitico, potere legislativo rabbinico.

In questo quadro teorico emerge con chiarezza che la Torah scritta, pur riconosciuta come fonte primaria e fondativa dell'*halakhà*, non si configura come un codice legislativo esaustivo e autosufficiente. Essa rappresenta il nucleo originario e autorevole da cui promana l'intero sistema normativo, la cui piena intelligibilità risulta subordinata alla tradizione ermeneutica della Torah Orale. La trasmissione orale non si limita a commentare il testo scritto, ma ne costituisce parte integrante: è attraverso di essa che si articolano i dettagli delle *mitzvot*, spesso solo accennati o impliciti nel testo biblico. Entrambe le dimensioni costituiscono, nella formulazione classica, "due aspetti dell'unica rivelazione" che, pur provenendo dal Sinai, si sviluppa secondo un movimento dall'implicito all'esplicito in risposta ai bisogni di ogni epoca. Moshè Chaim Luzzatto, filosofo e mistico ebraico del XVIII secolo, ne offre una formulazione particolarmente limpida nel *Ma'amar ha-Vikuach* (cap. 10):

> Dio non voleva scrivere la Torah così chiaramente da non richiedere spiegazioni. Al contrario, vi scrisse molte questioni estremamente vaghe in modo che fosse impossibile per chiunque capire il loro vero significato se non fosse per una spiegazione divina tramandata dal Creatore di quegli insegnamenti. Facciamo un esempio: mitzvot come tefillin e mezuzah, che sono comandati nella Scrittura, non sono spiegati lì. Eppure, in verità, Dio nascose volutamente il vero significato delle Sue parole, per ragioni a Lui note. Tuttavia, tutto ciò che era nascosto nella Torah Scritta fu trasmesso a Moshe oralmente, e da lì la trasmissione continuò di generazione in generazione.

La complementarità strutturale tra dimensione scritta e orale della Torah configura dunque un peculiare modello epistemologico, nel quale la conoscenza religiosa si articola secondo un movimento dialettico tra dato rivelato e mediazione interpretativa. In questa architettura normativa, l'incompletezza apparente del testo scritto non rappresenta una lacuna da colmare, ma piuttosto la condizione stessa che rende possibile l'attualizzazione della Legge attraverso l'attività ermeneutica delle generazioni successive (cfr. Berkovits 1983, pp. 108–110).

3. L'*halakhà* non è più in cielo

Seguendo la traiettoria appena delineata, e penetrando progressivamente, secondo un movimento a cerchi concentrici nel sistema filosofico e gnoseologico dell'*halakhà*, si delinea con crescente chiarezza l'assunto secondo cui l'*halakhà*, nella sua configurazione legalistica, tende a traslare da una fonte di legittimazione trascendente e divinamente ispirata a una matrice eminentemente umana.

Risulta paradigmatico in questo contesto un noto detto rabbinico attribuito a Rabbi Yehoshua ben Levi, operante a cavallo tra il periodo tannaitico e quello amoraico: "l'halakhà non è più in cielo". L'episodio, trasmesso nel *Talmud Bavli* (*Bava Metzia 59b*), trae origine da una disputa tra due scuole di pensiero rabbiniche: una delle scuole invocò a sostegno della propria posizione una "voce celeste" (*bat kol*), alludendo alla prerogativa divina sulla questione. Rabbi Yehoshua respinse tuttavia l'argomento, affermando "non ci interessa una voce dal cielo, poiché la Torah è stata data a noi sulla Terra e dobbiamo interpretarla qui" (Novak, p. 124). Questo episodio ha fissato, nell'ambito del diritto ebraico, la concezione secondo cui l'autorità nell'interpretazione della Torah e nell'applicazione dell'*halakhà* è affidata agli uomini, ai Saggi, e non a interventi divini diretti.

Questa impostazione "immanentistica" della Legge ha caratterizzato per secoli la storia del diritto ebraico. Rav Soloveitchik, una delle voci più autorevoli della filosofia *halakhica* contemporanea, descrive l'uomo dell'halakhà ("*halakhic man*") non come un semplice ricettore della rivelazione sinaitica, ma come un creatore e associato di Dio nell'opera

della Creazione: è proprio attraverso l'attività interpretativa delle generazioni successive che il potenziale normativo della Torah si dispiega e si attualizza (Soloveitchik 1983, pp. 117–118). In questo sistema, tuttavia, l'intervento umano nella rivelazione non avviene in virtù di qualità profetiche: la profezia si fa interprete del messaggio divino, ma l'arte dell'interpretazione e dell'ermeneutica è una caratteristica non del profeta bensì "del *chaham*, il sapiente, o meglio del *talmid chaham*" (Giuliani 2021, p. 22). L'intervento umano nella rivelazione si esplica inoltre nel fatto che i Saggi, oltre a trasmettere la Legge orale, detengono il mandato divino di istituire nuove norme, come recita *Devarim 17:11*: "agirai in base alla Legge che ti avranno insegnato e alle sentenze che ti hanno indicato, senza deviare da quello che ti avranno esposto, né a destra, né a sinistra".

Il Talmud, in riferimento a questo versetto, osserva: "penseresti che qualcuno fosse destinato ad andare da un giudice che non viveva durante i suoi giorni? Certamente poteva solo andare da un giudice che viveva ai suoi tempi" (*Rosh Hashanah 25b*). I rabbini e i Saggi interpretano e applicano i codici della Legge ebraica in situazioni a loro contemporanee, potenzialmente portatrici di problematiche inedite. Di fronte a scenari di ordine nuovo, il diritto ebraico evita che i Saggi "governino dalla tomba", trasmettendo piuttosto l'autentica spiegazione della Torah attraverso l'applicazione del ragionamento talmudico e degli strumenti interpretativi. L'*halakhà* è decisione dell'uomo per mezzo del suo intelletto: essa è nelle mani e nella responsabilità dei Saggi. Significativamente, anche quando i Saggi sbagliano nell'interpretare le intenzioni della Torah, le loro decisioni valgono comunque come *halakhà* e rimangono vincolanti finché l'errore non venga riconosciuto — a riprova che l'autorità della Legge risiede nel processo interpretativo umano, non nella sua infallibilità.

In questo contesto, dunque il fatto che le Leggi "debbano riflettere la volontà di Dio" non significa che i Saggi non possono sbagliare, significa piuttosto che Dio vuole che l'uomo applichi il proprio intelletto e le regole di interpretazione per avvicinarsi il più possibile alla verità della Legge (cfr. Berkovits 1983, pp. 110–113). Poiché questa investitura e il compito dei Saggi è particolarmente rilevante, essi devono da un lato avere delle qualità specifiche e dall'altro avere una conoscenza

molto erudita delle regole di derivazione, il *derash* (metodo), e dei *divrei sofrim* (le Leggi che ne derivano). La qualità fondamentale è la saggezza, che proviene dall'ampia conoscenza della Torah e del Talmud. Secondo Rabbi Moshe Isserles (1520–1572), nella sua glossa allo *Shulchan Aruch* (*Yoreh Deah 243:2*), solo chi

> è considerato uno studioso della Torah (*talmid chacham)* secondo gli standard della sua generazione, che è in grado di discutere un soggetto della Torah, che capisce la maggior parte del Talmud e dei suoi commenti e le decisioni halakhiche che ne derivano, qualcuno la cui unica occupazione è lo studio della Torah ha lo status di un *talmid chacham*.

Attraverso la legittimazione dei rabbini e dei Saggi, Dio ha garantito che l'osservante avesse sempre una via per conoscere la sua volontà anche in situazioni nuove — ed è precisamente questo che la tradizione chiama *halakhà* (Berkovits 1983, pp. 36–40). In termini talmudici, questo principio trova la sua formulazione paradigmatica nell'affermazione: "la Torah non è più in Cielo" (Devarim 30:11).

L'*halakhà* rimanda etimologicamente a un significato in movimento e creativo, derivando dalla radice ebraica *halòkh* — camminare, procedere, andare avanti. I Saggi hanno affrontato nuove sfide sviluppando Leggi e principi *halakhici* in risposta a situazioni emergenti, dalle questioni etiche e morali alla bioetica e alle sfide della tecnologia moderna. L'obiettivo è adattare la Legge alle varie esigenze senza trasformarla né rinnegarla — espressione di quella tensione costitutiva tra fedeltà alla tradizione e risposta creativa al presente che attraversa l'intera storia del diritto ebraico (cfr. Barilan 2012).

4. "Fare ciò che è giusto agli occhi di Dio": i limiti dell'*halakhà* e il *lifnim mi-shurat ha-din*

Nella tradizione ebraica, l'*halakhà* riveste una funzione normativa e interpretativa di primaria importanza, configurandosi come il principale strumento regolativo della vita individuale e collettiva. In questo contesto, la posizione dell'etica all'interno del sistema giuridico ebraico

pone interrogativi complessi: quale spazio resta per una riflessione etica autonoma all'interno di un sistema normativo così pervasivo, e in che misura essa può orientare la lettura e l'applicazione dei testi giuridici? Sebbene queste questioni costituiscano un nodo teorico rilevante, ampiamente discusso sia nella letteratura rabbinica tradizionale che nel pensiero ebraico moderno e contemporaneo (cfr. Lichtenstein 1978; Borowitz 1990; Bleich 1985) non sarà oggetto del presente contributo una trattazione sistematica del rapporto tra legge ed etica. L'intento è piuttosto quello di analizzare il concetto di *lifnim mi-shurat ha-din* come forma di comportamento moralmente esemplare in contesti giuridici concreti, mettendo in luce come esso operi all'interno, ma anche ai margini, dell'apparato normativo halakhico.

La tensione tra questi due ambiti è stata oggetto di riflessione costante, con posizioni interpretative differenti. Alcuni studiosi ritengono che un'equazione tra *halakhà* e morale sia necessaria, in quanto entrambe fondano la loro autorità su una legittimazione di natura divina. Altri, invece, considerano tale identificazione inadeguata, sostenendo che la dimensione morale sia già implicita nel discorso normativo della legge ebraica, sebbene non del tutto sovrapponibile ad essa (Reifman 2017, pp. 44–75). Ciò su cui vi è un relativo consenso è che esistono ambiti nei quali lo strumento halakhico rivela i propri limiti nel regolamentare in maniera esaustiva il comportamento umano. A titolo esemplificativo si può citare il precetto relativo alla restituzione degli oggetti smarriti (*Esodo/Shemot 23:4*): i Maestri esonerano una persona anziana dall'obbligo di adempiere la *mitzvah* qualora l'adempimento comporti un danno alla sua dignità personale (*Talmud Babilonese, Bava Metzia 30a*). Tale caso evidenzia come la legge, pur ispirata a principi di giustizia, non costituisca sempre una garanzia assoluta di equità in senso morale.

È precisamente nella dialettica tra legge e morale, e nel riconoscimento dei limiti etici dell'*halakhà* nell'applicazione a casi concreti, che si inserisce un concetto cardine della tradizione rabbinica classica*: lifnim mi-shurat ha-din*. Questo principio, che letteralmente significa "al di là della linea della Legge", esprime l'idea che l'osservanza della norma legale possa e debba, in determinate circostanze, essere integrata da un comportamento ispirato a un ideale etico più elevato, non strettamente

vincolato dal dettato normativo. La letteratura rabbinica offre numerosi esempi di situazioni eticamente problematiche affrontate attraverso il principio dell'*imitatio dei.* Nel contesto delle relazioni interpersonali, episodi come la visita di Dio ad Abramo dopo la sua circoncisione — da cui si deduce il dovere di visitare i malati — o il conforto offerto da Dio a Isacco dopo la morte del padre — da cui si ricava il dovere di consolare i dolenti — o ancora la provvisione di abiti ad Adamo ed Eva — da cui deriva il dovere di soccorrere chi è nel bisogno — costituiscono il fondamento narrativo di un'etica comportamentale che precede e legittima il sistema normativo halakhico (Freundel 2004, p. 191). Nelle fonti talmudiche, infatti, l'uso del termine *lifnim mi-shurat ha-din* non è legato solo alla dialettica legale (*din*), ma è connesso alla sfera semantica della misericordia che Dio ha verso l'umanità — misericordia che l'umanità stessa deve incarnare in quanto creata "ad immagine di Dio" (Martinelli 2023, p. 64).

Mosè Maimonide, il Rambam, nel *Mishneh Torah* (*Hilkhot De'ot 1:5*) interpreta il *lifnim mi-shurat ha-din* come disposizione etica a fare il bene e a essere generosi, conferendo il titolo di *hasid* (santo, pio) a chi è in grado di compiere questo sforzo ulteriore rispetto alla norma. Secondo Maimonide, tali azioni non sono richieste dall'*halakhà*: le persone non hanno il dovere di diventare sante, e la restituzione dell'oggetto smarrito, ad esempio, non costituisce un obbligo legale né morale, ma piuttosto l'esito spontaneo di una condotta virtuosa. Per il Rambam, dunque, la distinzione fondamentale tra Legge e *lifnim mi-shurat ha-din* risiede nel fatto che la prima rappresenta lo standard di comportamento richiesto a tutti, mentre il secondo esprime il comportamento che solo alcune persone pie e devote manifestano volontariamente (Newman 1989, pp. 34–35; Barer 2016).

Esiste, tuttavia, un punto di vista radicalmente diverso, secondo il quale la questione non riguarda semplicemente se nelle decisioni halakhiche si possa fare riferimento a comportamenti ispirati alla carità e alla benevolenza, ma investe l'essenza stessa dell'*halakhà* e la sua capacità di essere inclusiva di una struttura morale. A questo proposito, il Talmud Babilonese afferma esplicitamente che la sola osservanza della Legge positiva è insufficiente, sostenendo addirittura che la distruzione di Gerusalemme fu causata da un'interpretazione eccessivamente rigida

e letterale della Torah (*Bava Metzia 30b*). Segue questa linea di pensiero Nachmanide, la cui concezione di *lifnim mi-shurat ha-din* è collegata alla correttezza morale dell'*imitatio dei*: "fai ciò che è giusto agli occhi di Dio" (*Deuteronomio/Devarim 6:18*).

L'intenzione di questo versetto è insegnare che, oltre alle Leggi positive dell'halakhà, vi è il dovere di seguire ciò che è buono e giusto agli occhi di Dio, ricercando l'ethos non al di fuori della Legge, ma al suo interno. Come osserva Korn, "lo stile della Torah è quello di riassumere l'enumerazione di specifiche *mitzvot* con un imperativo generale", sicché dietro il *corpus* di *dinim* specifici si articola "un'ampia agenda morale per il sistema della Legge divina", la cui piena realizzazione comporta a volte andare oltre i particolari imperativi legali che la Torah specifica" (Korn 2002, p. 7).

La prospettiva di Nachmanide segna una svolta radicale rispetto alla concezione maimonidea. Dove Maimonide vedeva nella condotta *lifnim mi-shurat ha-din* l'espressione di una santità volontaria e straordinaria, Nachmanide ribalta questa visione: chi agisce secondo questi principi non compie gesti eroici, ma semplicemente adempie a ciò che è già richiesto dalla Torah. Questa rivoluzione concettuale poggia su una premessa fondamentale: il *lifnim mi-shurat ha-din* non rappresenta un "extra" rispetto alla Legge, ma costituisce esso stesso una *mitzvah* che, in un certo senso, abbraccia e dà significato a tutte le 613 *mitzvot* (cfr. Newman 1989, pp. 35–36; Korn 2002, p. 7).

Tuttavia, questo approccio "inclusivo" genera un paradosso rilevante. Da un lato, Nachmanide riconosce esplicitamente i limiti della legge positiva e la necessità di un senso morale che sappia andare oltre il "diritto stretto". Dall'altro, subordina questo stesso impulso etico alla struttura normativa dell'*halakhà*, configurandolo come un "dovere imperfetto" che deriva la sua validità da uno "perfetto". Il risultato è una concezione dell'etica come dimensione complementare ma strutturalmente dipendente dalla Legge, che ne conferma, paradossalmente, l'autosufficienza sistematica.

È precisamente in questo nodo teorico che emerge tutta la complessità del concetto, come ha osservato il filosofo halakico David Bleich. La sfida interpretativa del *lifnim mi-shurat ha-din* risiede nella sua natura sfuggente: "il problema cruciale per quanto riguarda il contenuto

di questa etica, che va oltre la *halakhà* registrata, è che non può essere racchiusa in formule chiare e univoche [...] nella misura in cui è registrata negli *haggadot* piuttosto che nella *halakhà*" (Bleich 1985, pp. 55–62). Proprio in virtù della sua inafferrabilità normativa, tale etica tende a manifestarsi attraverso un linguaggio simbolico, iperbolico e metaforico, che ne preserva la forza evocativa ma ne rende complessa una sistematizzazione giuridica. È dunque in questo spazio intermedio e non codificabile che si inserisce il dibattito rabbinico sul rapporto tra norma e valore, tra obbligo e aspirazione morale.

5. *Lifnim mi-Shurat ha-Din* come risorsa della tradizione nella sfera contestualista: il caso *mamzer*

La tradizione ebraica elogia frequentemente coloro che vanno "al di sopra" e "al di là" della Legge: "nei casi di *lifnim mi-shurat ha-din chi* osserva fa più di quanto la legge gli richieda" (Newman 2003, pp. 113–114). Gli studiosi contemporanei concordano nel ritenere che il *lifnim mi-shurat ha-din* corrisponda a un tipo di comportamento eticamente lodevole — casi in cui una persona eccede il suo dovere legale, o casi in cui una persona rinuncia a un diritto o privilegio speciale ai sensi della legge (Barer 2016). In entrambi i casi, ciò che emerge non è tanto se la Legge, l'*halakhà*, sia o meno necessaria, ma se essa sia sufficiente.

Il problema dell'insufficienza della Legge trova una delle sue formulazioni più significative nel Talmud stesso, attraverso le parole di Rabbi Yohanan "Gerusalemme fu distrutta solo perché [gli ebrei] giudicavano secondo la legge (*din*) della Torah. [Ma] avrebbero dovuto giudicare secondo le leggi della tirannia? Piuttosto dire: "Hanno insistito sulla legge della Torah e non hanno agito al di sopra e al di là del rigoroso requisito della Legge (*lifnim mi-shurat ha-din*)" (*Bava Mezi'a 30b*). Questo passo talmudico indica che ciò che viene raccomandato non è solo seguire le leggi dell'*halakhà*, ma agire secondo l'*imitatio dei*, cercando di "fare il giusto agli occhi di Dio" (*Deuteronomio/Devarim 6:18*). Dietro il *corpus* di *dinim* specifici si articola, come ha osservato Korn, un'ampia agenda morale la cui piena realizzazione comporta a volte andare oltre i particolari imperativi legali che la Torah specifica (Korn 2002, p.

7). Nella prospettiva ebraica, dunque, "la giustizia si rivela essere un valore—quadro, un valore che garantisce altri valori e che giudica e permette l'applicazione delle stesse leggi e norme" (Giuliani 2020, p. 75).

A partire dal contributo seminale di Aharon Lichtenstein, che nel 1978 pubblicò il saggio *Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halacha?* si è sviluppato un ampio dibattito contemporaneo sull'esistenza e sulla natura di un'etica autonoma rispetto all'*halakhà* (cfr. Lichtenstein 1978; Borowitz 1984; Bleich 1985). Questa problematizzazione ha aperto nuove prospettive di ricerca nell'ambito degli studi ebraici, interrogando il rapporto tra normatività religiosa e riflessione etica. In questa prospettiva, il *lifnim mi-shurat ha-din* si configura come categoria operativa capace di rendere conto dell'esercizio di una discrezionalità etica in situazioni in cui la normativa halakhica non offre risposte pienamente adeguate alla complessità del reale, delineando uno spazio di moralità contestuale in tensione con la logica formalista e prescrittiva del diritto religioso ebraico.

La logica formalista si fonda sull'applicazione rigorosa di principi e regole predefiniti a casi altrettanto ben circoscritti; il paradigma contestualista, invece, implica un "momento etico" che eccede il dato normativo pur rimanendo ancorato ad esso, richiedendo l'incorporazione dei principi e dei valori sottesi all'*halakhà* nei processi decisionali. In questo contesto, entra in gioco un giudizio discrezionale che attinge non tanto al *mishpat* (diritto) quanto alla *tzedeqqà* (giustizia), intesa come istanza che precede, anima e giustifica il diritto stesso. La tensione strutturale racchiusa nell'"endìadi biblica" *mishpat u–tzedeqqà* "già tiene in tensione il diritto come misura legale e la giustizia come un quid che anima e che deve risiedere nel diritto ma che, in qualche modo, gli va oltre o gli sta prima come suo presupposto o fondamento, ispirazione e raison d'être" (Giuliani 2020, p. 77). Proprio nelle situazioni in cui il dato normativo si mostra insufficiente o incompleto, l'attivazione dell'"oltre" della Legge non solo si configura come legittima, ma si rivela necessaria. Non si tratta, dunque, di relativizzare l'*halakhà*, bensì di portarla a compimento, onorandone lo spirito più profondo: la promozione della *tzedaqah* quale principio fondativo della Legge divina.

Quando la Torah fu data sul Monte Sinai, non c'erano democrazie, computer, strumenti tecnologici o internet. In che modo la Torah

si riferisce a un mondo che cambia dinamicamente? La modernità ha esercitato una notevole pressione sul pensiero halakhico e sul discorso *meta–halakhico*. La Torah Orale consiste in un sistema di principi per applicare la Torah a nuove situazioni man mano che si presentano, e il decisore moderno è chiamato a partecipare attivamente al processo di trasformazione della società. Ci sono casi in cui il presente costituisce un chiaro miglioramento rispetto al passato, e il *posek* in quei casi deve reagire positivamente al cambiamento e interpretare l'*halakhà* in accordo con le nuove circostanze (Lau s.d., p. 7). È precisamente in questo contesto che la nozione rabbinica di *lifnim mi-shurat ha-din* rivela la sua portata strutturale. Questa non è un'esortazione alla pietà individuale o all'eccezione compassionevole: è un principio del pensiero giuridico ebraico che riconosce come la giustizia non si esaurisca nel rispetto della norma, ma esiga una capacità di discernimento che precede, accompagna e talvolta corregge l'applicazione del diritto. È il riconoscimento che l'*ordo iuris* non basta a garantire l'*ordo iustitiae*.

La complessità interpretativa dei principi halakhici si manifesta con particolare intensità di fronte alle sfide poste dalle innovazioni tecnologiche contemporanee. Tra queste, le tecniche di procreazione medicalmente assistita (*Assisted Reproductive Technologies, ART*) — che comprendono procedure come l'inseminazione artificiale e la fecondazione in vitro (FIVET) — sollevano interrogativi profondi sulla configurazione dei legami familiari e sulla determinazione dello status giuridico della prole (Martinelli 2023, pp. 60–70). È in questo orizzonte di incertezza normativa e sensibilità etica che il principio di *lifnim mi-shurat ha-din* assume una rilevanza particolare, offrendo uno spazio interpretativo che consente di articolare risposte più inclusive. Il dibattito sulla condizione del *mamzer*[5] nell'*halakhà* contemporanea ne rappresenta una delle applicazioni più significative e controverse.

La condizione del *mamzer* nell'ordinamento halakhico sarà analizzata con particolare riferimento ai casi in cui tale status sia attribuito alla prole derivante da inseminazione artificiale eterologa — una procedura

(5) Il termine *mamzer* (pl. *mamzerim*) indica, nel diritto *halakhico*, la prole nata da una relazione sessuale proibita dalla Torah, in particolare da adulterio o incesto. Lo status di *mamzer* comporta gravi restrizioni matrimoniali: il *mamzer* non può sposare un ebreo di piena discendenza, ma solo un altro *mamzer* o un proselito. Tale condizione è ereditaria e si trasmette alla discendenza per via matrilineare.

in cui i gameti sono forniti da un terzo donatore in assenza di unione carnale tra donatore e ricevente. Nella prospettiva halakhica, tale pratica, pur offrendo la possibilità di avere un figlio a una coppia infertile, pone serie problematiche in relazione a divieti biblici stringenti (Martinelli 2023, pp. 65–67).

L'intervento di un terzo soggetto nella dinamica procreativa introduce immediatamente la questione dell'adulterio: il *mamzer* è precisamente la prole nata da una relazione sessuale illecita, come quella adulterina proibita dal Levitico 18:20, "e con la moglie del tuo prossimo non devi giacere carnalmente, contaminandoti con essa". Secondo le interpretazioni più stringenti, "il divieto della relazione adulterina comprenderebbe, così, oltre al rapporto sessuale consumato, la cessione del seme a una donna diversa dalla moglie in assenza di ogni incontro carnale: ipotesi, quest'ultima, considerata grave violazione del divieto biblico" (Martinelli 2023, p. 67). Il nodo ermeneutico fondamentale risiede dunque nella definizione stessa di adulterio nel diritto halakhico: se esso si configuri esclusivamente attraverso l'atto sessuale fisico, oppure si estenda anche alla trasmissione del materiale biologico in assenza di contatto carnale.

Nel 1968 Rabbi Moshe Feinstein fu interpellato riguardo a un caso riguardante una donna sposata che, con il marito, stava cercando di avere un figlio tramite inseminazione artificiale *(Igrot Moshe, Even HaEzer 1:71 e 4:32*). Feinstein trattò l'argomento ricorrendo alle posizioni di un *responsum* di Rabbi Perez of Corbeil in *Haggahot Semak*, in relazione a una donna rimasta incinta durante il suo periodo mestruale dopo essersi sdraiata sulle lenzuola sulle quali il marito aveva eiaculato:

> Una donna può sdraiarsi sulle lenzuola di suo marito, ma dovrebbe stare attenta a non sdraiarsi su lenzuola su cui ha dormito un altro uomo per non rimanere incinta del suo sperma. Perché non abbiamo paura che rimanga incinta dallo sperma di suo marito e che il bambino venga concepito da una donna mestruata [*niddah*]? La risposta è che [non siamo preoccupati che il bambino sia la progenie di una donna mestruata] poiché non ci sono rapporti sessuali proibiti, [e quindi] il bambino è completamente legittimo [kasher] anche dallo sperma di un altro, proprio come Ben Sira era legittimo. Tuttavia, siamo preoccupati per lo sperma di un altro uomo perché il bambino potrebbe alla fine sposare la sua sorellastra (Lasker 1988, p.5).

Il bambino nato da questo rapporto sarebbe dunque totalmente libero dalla macchia di *mamzerut*, proprio perché non c'è stato alcun tipo di rapporto sessuale. L'unica ragione per vietare alla donna sposata di sdraiarsi sulle lenzuola di un altro uomo è la preoccupazione per un possibile incesto futuro. Come osserva Sinclair:

> La sentenza di Perez secondo cui una donna sposata non deve giacere sul lenzuolo di un altro uomo sembra basarsi esclusivamente sulla paura di un possibile incesto. Non vi è alcuna indicazione che, in assenza di rapporti sessuali, il concepimento dallo sperma di un estraneo costituisca ulteriore problema. Infatti, in assenza di tale indicazione, si può presumere che il solo rapporto sessuale, e non l'impregnazione, costituisca l'elemento fisico che definisce il rapporto fisico nel reato di adulterio nella legge ebraica (Sinclair 2003, p. 79).

Feinstein nega la sussistenza dell'adulterio in assenza di un atto sessuale, nel contesto della fecondazione artificiale eterologa, al fine di supportare una coppia che cercava disperatamente di avere figli. In particolare, egli conclude che non vi è alcun rischio di adulterio riguardo allo sperma del donatore e autorizza la coppia a sottoporsi a trattamenti presso una clinica locale specializzata nella fertilità. L'unica preoccupazione espressa da Feinstein in relazione alla riproduzione assistita eterologa concerne la possibilità che il figlio nato dall'unione tra lo sperma del donatore e l'ovulo della madre richiedente possa, in futuro, contrarre matrimonio con la propria sorella — una problematica già evidenziata da Rav Perez. Tuttavia, Feinstein esclude che l'inseminazione artificiale possa configurare un atto di adulterio e che il bambino così concepito possa essere considerato *mamzer*. Tale posizione riflette il punto di vista prevalente tra i decisori, che negano la presenza di adulterio in assenza di un atto sessuale.

Di fronte a questo scenario, molti *poskim* contemporanei hanno scelto di esercitare una forma di giudizio discrezionale improntata al principio di *lifnim mi-shurat ha-din*, adottando soluzioni che evitano l'attribuzione dello status di *mamzer* anche nei casi in cui il dato normativo letterale potrebbe suggerirlo. Tale approccio si fonda su una serie di argomentazioni convergenti: la non equiparabilità tra l'inseminazione

eterologa e il rapporto sessuale vietato, essendo assente l'atto fisico; la mancata intenzionalità trasgressiva da parte della madre; l'assenza di *kiddushin* (vincolo matrimoniale) tra la donna e il donatore; e, soprattutto, l'imperativo morale di non penalizzare il nato per azioni altrui, coerentemente con il principio talmudico per cui "i figli non devono essere puniti per i peccati dei padri" (*Deuteronomio 24:16*). Questa posizione, che privilegia una lettura morale e contestualizzata della norma, implica un atteggiamento di umiltà e consapevolezza storica nei confronti della complessità dello status di *mamzer* e delle riflessioni che le generazioni rabbiniche hanno dedicato a tale questione. Come osserva Spitz:

> Scegliere di non attuare il *mamzerut* richiede umiltà, sia in deferenza alla Torah che alle generazioni di rabbini che hanno lottato con le implicazioni morali del *mamzerut*. Eppure, *mamzerut* ci sfida a parlare con coraggio e chiarezza su come si sviluppa l'ebraismo e su come cambiano le leggi. Mamzerut è un'opportunità per rendere esplicito ciò che era fino ad ora implicito, che la moralità è al centro del processo halakhico" (Spitz 2002, p. 676).

Il caso del *mamzer* in relazione alle tecnologie di procreazione medicalmente assistita rappresenta un paradigma significativo di come l'innovazione tecnologica generi sfide inedite per il sistema giuridico–religioso ebraico, richiedendo una risposta halakhica che trascenda l'applicazione meccanica della norma tradizionale. L'emergere dell'inseminazione artificiale eterologa ha posto i decisori halakhici di fronte a una questione senza precedenti: come classificare giuridicamente una situazione che, pur presentando analogie formali con i casi tradizionali di adulterio, se ne differenzia sostanzialmente per l'assenza dell'atto fisico sessuale. La risposta di Rabbi Moshe Feinstein, che esclude la configurazione di *mamzerut* in assenza di rapporto sessuale illecito, mostra come la creatività halakhica si manifesti non attraverso l'abolizione della norma, ma attraverso la sua reinterpretazione alla luce delle nuove circostanze tecnologiche (cfr. Martinelli 2023, pp. 67–70; Dorff 1998, pp. 60–65). È precisamente in questi contesti di innovazione che il principio di *lifnim mi-shurat ha-din* trova la sua espressione più

pregnante: i *poskim* contemporanei non si limitano a una meccanica applicazione del dato normativo letterale, ma esercitano un giudizio discrezionale che tiene conto delle implicazioni morali e sociali delle loro decisioni. La scelta di evitare l'attribuzione dello status di *mamzer* costituisce un'applicazione paradigmatica di questo principio, in cui la compassione e la giustizia sostanziale prevalgono sul rigore formale.

La sfida del *mamzerut* nell'era della riproduzione assistita rivela così una verità più profonda: l'*halakhà* non è un sistema statico di regole immutabili, ma un organismo vivente capace di adattarsi creativamente alle nuove realtà, mantenendo fedeltà ai propri principi fondamentali pur rispondendo alle esigenze etiche emergenti. In questo processo, la moralità non rappresenta un elemento esterno al sistema *halakhico*, ma ne costituisce il nucleo vitale, guidando l'interpretazione e l'applicazione della legge verso soluzioni che onorino tanto la tradizione quanto la dignità umana. L'innovazione tecnologica, lungi dal rappresentare una minaccia per il sistema *halakhico*, si configura dunque come un'opportunità per esplicitare e rafforzare quella dimensione etica che da sempre permea il processo decisionale rabbinico, dimostrando come la vera fedeltà alla Torah si manifesti non nell'immobilismo interpretativo, ma nella capacità di far dialogare creativamente tradizione e contemporaneità.

6. Conclusione

La presente indagine ha messo in luce un paradosso fondamentale che attraversa l'intero edificio del diritto ebraico: proprio nella sua pretesa di completezza normativa, *l'halakhà* rivela la propria costitutiva incompletezza e necessità di adattamento ai casi concreti. Il principio di *lifnim mi-shurat ha-din* non rappresenta un'appendice etica al *corpus halakhico*, né un'eccezione pietistica alla sua rigorosità normativa. Esso costituisce piuttosto il cuore pulsante di un sistema giuridico che ha saputo riconoscere, fin dalle sue origini talmudiche, che la giustizia autentica non può mai essere completamente catturata dalla rete delle norme, per quanto fitta e articolata essa sia. La distruzione di Gerusalemme, attribuita nel Talmud proprio all'eccesso di legalismo, diventa così un monito perenne:

il diritto che si chiude nella propria autosufficienza si condanna all'inefficacia etica. Un compito molto importante e imponente, dunque, gravita sull'uomo. Quando il Talmud afferma che "la Torah non è più in cielo", non sta proclamando un'emancipazione dall'autorità divina, ma rivendicando la dignità dell'interpretazione umana come momento costitutivo dell'esperienza religiosa. Il caso del *mamzer* nelle tecniche di procreazione assistita, analizzato nella parte conclusiva di questo studio, offre un esempio paradigmatico di come, di fronte a scenari inediti, che il legislatore antico non poteva prevedere, i *poskim* sono chiamati a un esercizio di discernimento che eccede la mera applicazione algoritmica delle norme. Il ricorso al principio di *lifnim mi-shurat ha-din* in questi contesti non configura un'attenuazione del rigore *halakhico*, ma rappresenta la sua più alta espressione: quella capacità di andare oltre la lettera della legge per realizzarne pienamente lo spirito.

Riferimenti bibliografici

Adler R. (1999) *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*, Beacon Press, Boston, MA.

Albo J. (1929) *Sefer ha-Ikkarim (Book of Principles)*, trad. I. Husik, Jewish Publication Society, Philadelphia, PA, vol. III.

Bar-Ilan M. (2000) *The Attitude toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity*, "Jewish History", 14(2).

Barilan Y.M. (2012) *Jewish Bioethics: Rabbinic Law and Theology in Their Social and Historical Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge.

Barer A.D. (2016) *A Judge With No Courtroom: Law, Ethics and the Rabbinic Idea of Lifnim Mi-Shurat Ha-Din*, PhD diss., University of Virginia, https://libraetd.lib.virginia.edu/public_view/g158bh310 (ultimo accesso 4 giugno 2025).

——. (2018) *Law, Ethics and Hermeneutics: A Literary Approach to Lifnim Mi-Shurat ha-Din*, "Journal of Textual Reasoning", 10(1): 9–30.

Berkovits E. (1983) *Not in Heaven: The Nature and Function of Halacha*, Ktav Publishing House, New York, NY.

Bleich J.D. (1985) דיילב דוד. "הכלהו רסומ – 'וידה תרושמ מינפל' / C'e' un'etica oltre la Halakhah?", *Atti del Congresso Mondiale di Studi Ebraici* / ירבד

תודהיה יעדמל ימלועה סרגנוקה, vol. IX, pp. 55–62 (JSTOR, http://www.jstor.org/stable/23529214).

——. (1997–2019) *Contemporary Halakhic Problems*, Ktav Publishing House, New York, NY, 8 voll.

——. (2015) "Where Halakhà and Philosophy Meet", in H. Tirosh-Samuelson e A.W. Hughes (a cura di), Brill, Leiden–Boston.

Borowitz E.B. (1984) *The Autonomous Self and the Commanding Community*, "Theological Studies", 45.

Dorff E.N. (1998) *Matters of Life and Death: A Jewish Approach to Modern Medical Ethics*, Jewish Publication Society, Philadelphia, PA.

——. (2002) *To Do the Right and The Good: A Jewish Approach to Modern Social Ethics*, Jewish Publication Society, Philadelphia, PA.

——. (2003) *Love Your Neighbor and Yourself: A Jewish Approach to Modern Personal Ethics*, Jewish Publication Society, Philadelphia, PA.

——. e J.K. Crane (a cura di) (2015) *The Oxford Handbook of Ethics and Morality*, Oxford University Press, New York, NY.

Freundel B. (2004) *Contemporary Orthodox Judaism's Response to Modernity*, Ktav Publishing House, New York, NY.

Giuliani M. (2012) *Il Bastone di Mosè. Profezia e potere nel monoteismo ebraico*, Il Margine, Trento.

——. (2014) *Teologia ebraica*, Morcelliana-Scholè, Brescia.

——. (2020) *La giustizia seguirai. Etica e halakhà nel pensiero rabbinico*, Giuntina, Firenze.

——. (2021) *Le corone della Torah*, Giuntina, Firenze.

Halperin M. (1993) "Fertility and Infertility: An Overview", in F. Rosner (a cura di), *Medicine and Jewish Law*, vol. II, Jason Aronson Inc., Northvale, NJ.

Hershey H.F. (2021) "The Talmudic Principle of Going Beyond the Requirements of The Law: The Cornerstone of Ethics", disponibile online: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3885793 (ultimo accesso 4 giugno 2025).

Korn E. (2002) *Legal Floors and Moral Ceilings: A Jewish Understanding of Law and Ethics*, "The Edah Journal", 2(2): 1–18, disponibile online: https://library.yctorah.org/files/2016/09/Legal-Floors-and-Moral-Ceilings-A-Jewish-Understanding-Of-Law-and-Ethics.pdf (ultimo accesso 4 giugno 2025).

Lasker D.J. (1988) *Kabbalah, Halakhah, and Modern Medicine: The Case of Artificial Insemination*, "Modern Judaism", 8(1): 1–14. DOI: 10.1093/mj/8.1.1.

Lau B. (s.d.) *The Challenge of Halakhic Innovation*, "TorahLibrary", https://library.yctorah.org/files/2016/07/04-The-Challenge-of-Halakhic-Innovation-II-FINAL.pdf (ultimo accesso 4 giugno 2025).

Leibowitz Y. (1992) *Judaism, Human Values and the Jewish State*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Levi A.J. (1963) *Il futuro del diritto ebraico in Israele*, "La Rassegna Mensile di Israel", 29(5).

Lichtenstein A. (1978) "Does Jewish Tradition Recognize an Ethics Independent of Halakhà?", in M.M. Kellner (a cura di), *Contemporary Jewish Ethics*, Hebrew Publishing, New York, NY.

Lucrezi F. (2020) *Appunti di Diritto Ebraico*, Giappichelli, Torino.

Martinelli E. (2023) *Procreazione e biotecnologie nel pensiero ebraico e nel sistema giuridico israeliano*, Giappichelli, Torino.

——. (a cura di) (2019) *Questioni bioetiche e diritto ebraico*, Giuntina, Firenze.

Newman E.L. (1989) *Law, Virtue and Supererogation in the Halakhà: The Problem of "Lifnim Mishurat haDin" Reconsidered*, "The Journal of Jewish Studies", 40(1).

——. (1998) *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*, State University Press of New York, New York, NY.

——. (2003) *An Introduction to Jewish Ethics*, 1ª ed., Routledge, New York, NY.

Novak D. (s.d.) *Halakhà in a Theological Dimension*, Scholar Press, Chico, CA.

——. (1983) *The Image of Non-Jew in Judaism: A Historical and Constructive Study of The Noahide Laws*, Edwin Mellen Press, Lampeter, UK.

——. (2020) "Can Halakhà Be Both Authoritative and Changing?", "Halakhà in a Theological Perspective", Brown Judaic Studies, disponibile: https://unglueit-files.s3.amazonaws.com/ebf/4f9bec21927e4b1a918-69f179ac66900.pdf (ultimo accesso 4 giugno 2025).

Piattelli A.A. (1997) *Devar Torà, Mosè e Rabbi Akivà*, "La Rassegna Mensile di Israel", terza serie, 63(3): III–V.

Rabello A.M. (2002) *Introduzione al diritto ebraico. Fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Giappichelli, Torino.

——. (2009) *Ebraismo e Diritto. Studi sul Diritto Ebraico e gli Ebrei nell'Impero Romano*, Rubettino, Catanzaro.

Reifman D. (2017) *Reconceptualizing the Role of Morality in Halakhà Based on the Lichtenstein–Borowitz Debate*, "Modern Judaism", 37(1): 44–75.

Resnicoff S.H. (2008) *Autonomy in Jewish Law: In Theory and in Practice*, "Journal of Law and Religion", 24(8).

Sack J. (1998) *Rabbi Soloveitchik's Early Epistemology: A Review of The Halakhic Mind*, "Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought", 23(3): 75–87.

Sherwin B. (1991) *Problems in Contemporary Jewish Theology*, Edwin Mellen Press, Lewiston, NY.

Shilo S. (1978) *On One Aspect of Law and Morals in Jewish Law: Lifnim mi-Shurat ha-Din*, "Israel Law Review", 13(3).

Sinclair D.B. (s.d.) *Assisted Reproduction in Jewish Law*, "Fordham Urban Law Journal Archive", 30(1), 2002, https://ir.lawnet.fordham.edu/ulj/vol30/iss1/5/ (ultimo accesso 31 agosto 2026).

Soloveitchik J.B. (1983) *Halakhic Man*, trad. L. Kaplan, Jewish Publication Society, Philadelphia, PA.

Spitz E.K. (2002) "Marriage and Fertility", in *Responsa of the CJLS 1991–2000*, 676.

Steinberg A. (2003) "Fertility and Infertility", in *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics: A Compilation of Jewish Medical Law on All Topics of Medical Interest*, Feldheim Publisher, New York, NY.

Trachtman M. e C. Trachtman (s.d.) "Halakhà Le-Moshè Mi-Sinai: A Historical Analysis", disponibile online: https://library.yctorah.org/files/2016/09/Halakhah-LMoshe-MSinai-A-Historical-Analysis.pdf (ultimo accesso 4 giugno 2025).

Urbach E. (1987) *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Washofsky M. (2006) *Halakhà, Haggadah, and Reform Jewish Bioethics*, "CCAR Journal: A Reform Jewish Quarterly", 53: 81–106.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909030
pp. 537-599 (novembre 2026)

TEOFANIE E VISUALIZZAZIONI DEL *SACER VULTUS* DIVINO
PROBLEMATICHE RAPPRESENTATIVE E QUESTIONI SEMIOTICHE ESPRESSE DALLA CULTURA MATERIALE CRISTIANA DEI SECOLI XI–XV E LORO PRECIPUE IMPLICAZIONI NEL CONTEMPORANEO

Antonio Pio Di Cosmo

Abstract: This contribution investigates the problem of the representability of the face of God in light of the Old Testament interdiction of images and the aniconic imperatives reaffirmed within the Qur'ānic milieu, only to be subsequently overridden in Christian thought through the theology of the Incarnation. Adopting a combined semiotic and theological approach, the study examines the strategies elaborated within Christianity to circumvent the prohibition of figuration, thereby establishing the legitimacy not only of representing Christ and his saints, but even of depicting the Eternal Father. From this perspective, the visualizations of the divine face may be understood as liminal dispositifs that attempt to fill the "apophatic void," articulated through graphic and chromatic solutions capable of negotiating the tension between anthropomorphism and transcendence. The analysis further demonstrates how every representation of the divine constitutes a complex semiotic node in which theological claims, cognitive demands of recognizability, and culturally embedded strategies for regulating the visible are intricately interwoven.

Il contributo indaga il problema della rappresentabilità del volto di Dio alla luce dell'interdizione veterotestamentaria dell'immagine e delle istanze aniconiche riaffermate in ambito coranico, successivamente superate, in ambito cristiano, dalla teologia dell'Incarnazione. Attraverso un approccio insieme semiotico e teologico, lo studio analizza le strategie elaborate dal cristianesimo per aggirare il divieto di figurazione, fondando così la legittimità della rappresentazione non solo di Cristo e dei santi, ma perfino dell'Eterno Padre. In tale prospettiva, i dispositivi di visualizzazione del volto divino si configurano come soglie liminali, destinate a colmare il "vuoto apofatico" mediante soluzioni grafiche e cromatiche capaci di coniugare antropomorfismo e trascendenza. L'indagine mostra inoltre come ogni raffigurazione del divino costituisca un nodo semiotico complesso, nel quale si intrecciano istanze teologiche, esigenze cognitive di riconoscibilità e strategie culturali di regolazione del visibile.

Keywords: Eternal God, Representability of the divine, Incarnation, Semiotics of the face, Theology of the image

Parole chiave: Eterno Iddio, Rappresentabilità del divino, Incarnazione, Semiotica del volto, Teologia dell'immagine

Il presente contributo propone un'analisi semiotica dei tentativi di visualizzazione del *sacer vultus* divino, che vengono proposti tra i secc. XI–XV nella cultura materiale cristiana, dei quali si vaglia non solo la performatività delle strategie di costruzione figurativa, relative alla strutturazione di una grammatica morfologica riservata a rendere *per imaginem* il viso dell'Eterno, ma soprattutto si approfondiscono le implicazioni cognitive, teologiche e sociologiche connesse a questi esperimenti di rappresentabilità. L'indagine disquisisce della significatività delle differenti formule di visualizzazione proposte ai fedeli, quali il Padre cristomorfo, il Trono di Grazia (*Gnadenstuhl*), il tricefalo, l'Antico dei giorni ecc. Simili prodotti, in costante tensione con l'eredità veterotestamentaria e con le istanze aniconiche condivise — in forme diverse — dalla tradizione coranica, si volgono a superare le problematiche sottese alla raffigurabilità del divino anche attraverso una loro martellante ed incisiva diffusione. E se nelle prefate religioni abramitiche l'interdizione dell'immagine si configura quale presidio contro ogni tentazione idolatrica, che fa dell'irrappresentabilità divina non un limite tecnico, bensì un dato ontologico e teologico — quale sottoprodotto dell'assoluta trascendenza divina —, il cristianesimo si orienta diversamente. Nonostante il costante riemergere di precipue perplessità, fonda — seppur abbastanza tardi — la legittimità della rappresentazione grafica sull'Incarnazione (Joannes Damascenus, *Oratio apologetica prior adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*, 1, 36; 2, 15, PG 44). Durante la controversia iconoclasta, difatti, i padri iconoduli ne chiariscono i presupposti ed elaborano una strategia teologica, dal valore semiotico, di straordinaria finezza, che indugia sulla rappresentazione del teantropo, insistendo su quanto divenuto diffusamente visibile in ragione dell'ipostasi del *Logos*, la quale rende — alla luce del mistero cristologico — possibile l'oltrepassamento del divieto veterotestamentario.

Procedendo da questa prospettiva, particolare rilievo è attribuito ai tratti fisionomici adoperati nel descrivere il *sacer vultus* divino che, a partire dalla soluzione utilizzata per il Cristo — quale formula–base —, si evolvono per differenziazione, investendo prima di tutto la resa dell'acconciatura e della barba, nonché la relativa cromia, per passare solo successivamente ai tratti somatici ed avvicinarli alla *facesphere* di un "terribile vecchio"(1). I tentativi di aggiornamento della fisionomia di Cristo, realizzati in una geografia in espansione, paiono strutturarsi entro quello che potremmo definire un laboratorio policentrico e diffuso. Ne derivano prodotti performanti, che non si limitano — alle differenti latitudini — a rispondere ad esigenze rappresentative ed estetiche localizzate, ma risultano capaci di attivare attraverso una somatica attentamente calibrata specifici regimi di interazione dello sguardo e a medio delle gestualità sagacemente concertate economie affettive, devozionali e cognitive. Siffatti prodotti visuali devono apparire perciò adeguati ad istituire entro le prassi di culto un regime di visibilità, che rende credibile la raffigurazione dell'infigurabile, senza pretendere di esaurirlo alla mera fenomenicità sensibile.

Il presente studio, orbene, si volge così a indagare la micro–semiotica del volto, al fine di mostrare come il ripensamento e la ricalibrazione del modulo fisionomico di base, che interessa — tra i molti caratteri — l'intensità dello sguardo, la resa della linea del naso e/o le fattezze della bocca, in uno alla foggia della chioma e della barba, possa fornire alla rappresentazione un variegato vigore espressivo, tale da suscitare nei fruitori multiple esperienze emotive, favorendo così la trasmissione di messaggi preordinati. Orbene, simili variazioni non si limitano ad incidere le mere strategie di visualizzazione, ma paiono operare attivamente entro il più ampio contesto devozionale, modellando non solo i comportamenti liturgici in pubblico, ma anche le pratiche private, favorendo una rimodulazione della temporalità di quei pii costumi, che coinvolgono la sensorialità, investendo *in primis* lo sguardo e poi la prossimità tattile. La strategia di strutturazione della somatica divina non può essere perciò liquidata come un mero esperimento di antropomorfizzazione dell'ineffabile, ma deve risultare

(1) Le novecentesche visioni di madre Eugenia Ravasi vedono protagonista Dio Padre, il quale ingiunge alla mistica: "Non crediate che Io sia quel terribile vecchio che gli uomini rappresentano nelle loro immagini e nei loro libri! No, no, Io non sono né più giovane, né più vecchio di mio Figlio e del mio Santo Spirito", cit. in Ravasio (2010).

in grado di restituire attraverso l'uso del disegno e della cromia un'esperienza di trascendente alterità, suscitando altresì nei fruitori pietà ed empatia entro il tempo tutto concluso delle liturgie, spalmate lungo il calendario ecclesiastico. Tale funzionalità, che è confermata dagli studi di David Freedberg (1989) concernenti la più generale forza emotiva veicolata dalle immagini, deve rivelarsi maggiormente incisiva nel caso delle effigi religiose, in ragione del loro peculiare ambito di operabilità. Le problematicità legate all'interattività, pertanto, devono essere ripensate alla luce degli studi contemporanei sulla *facesphere*. Al fine di potenziare tale linea di indagine, il contributo non si avvale delle sole teorizzazioni della fisiognomica premoderna, ma porta a profitto le più recenti acquisizioni in tema di semiotica del volto — e dunque di riconoscibilità e visibilità —, con particolare riferimento agli apporti della scuola torinese guidata da Massimo Leone, il cui progetto FACETS ha aperto nuove prospettive nell'analisi della costruzione, della funzione e della circolazione dei volti nel tempo (Leone e Levy 2026; Leone 2021, pp. 270–278).

Più segnatamente, attraverso il ricorso alle metodologie proprie della semiotica visiva e delle scienze legate alla faccialità, questo studio indugia non solo sulla nozione di *facesphere*, ma attinge alle riflessioni sull'"ocularcentrismo", secondo la prospettiva delineata da Martin Jay (1993), al fine di meglio illustrare la dimensione performativa dell'immagine sacra. Seguendo l'intuizione di Gillian Rose (2007, pp. 1–4) circa l'intenzionalità delle immagini e in dialogo con l'enfasi posta da Gil Bartholeyns (2011, pp. 247–275) sulla relativa dimensione poietica, si assume che la configurazione di ogni volto iconico ed a maggior ragione del *sacer vultus* costituisca un vero e proprio "atto di creazione", destinato a rendere visualizzabile una verità che è tanto teologica, quanto funzionale ad operare nell'ambito della sociologia della religione.

Consideriamo poi come dal punto di vista squisitamente grafico, al fine di accrescere l'efficacia semiotica e funzionale di questa tipologia di prodotto, si selezionino alcune caratteristiche somatiche come l'alta simmetricità e l'equilibrio delle proporzioni delle singole componenti facciali, portandole così al parossismo. Simili peculiarità morfologiche vengono unite — in una sinfonia di stimoli sensoriali — all'enfatizzazione dell'espressività, per articolarsi entro una gerarchia

estetico–formale, che deve rendere la rappresentazione culturalmente credibile, emotivamente coinvolgente e cognitivamente intelligibile.

Eppure, i prodotti di questo complesso processo di evoluzione non possono essere intesi come meri accidenti stilistici o velleità d'espressionismo formale, ma si volgono a ricalibrare piuttosto la distanza emotiva, il grado di accessibilità e la postura etica attribuita all'Eterno, per rispondere a pubblici variegati, inserendosi entro una pastorale adeguata alle esigenze delle differenti comunità. In tal senso, le rappresentazioni del *sacer vultus* possono essere intese come prodotti di una vera e propria tecnologia devozionale, capace di mediare tra canone e assemblea dedita al culto.

Il *corpus* di immagini selezionato comprende rappresentazioni prodotte entro un'ampia geografia, la cui analisi sarà disciplinata da un protocollo metodologico capace di ottimizzare, attraverso una sinergia integrata, il ricorso agli strumenti cognitivi delle scienze visuali, della Storia dell'Arte e della Semiotica, al fine di esaminare il piano plastico–figurativo (tratti fisionomici, sfumature cromatiche ecc.), il piano attenzionale–narrativo (relazione Padre–Figlio–Santo Spirito ed interrelazione delle prossemiche), il piano enunciativo (posizionamento del soggetto sacro rispetto al fruitore). L'obiettivo è dunque mostrare come micro–variazioni formali producano macro–effetti di senso e come la *facesphere* delineata dai tentativi di visualizzazione del *sacer vultus*, lungi dall'essere un residuo di una strategia di affabulazione riservata a fedeli poco avvezzi alle sottigliezze della teologia, continui a plasmare l'esperienza del sacro anche nel presente.

In conclusione, questa specifica analisi delle traduzioni somatiche d'Iddio appare indispensabile per una migliore comprensione dei meccanismi connessi al *work in progress* relativo alla visualizzazione dell'assolutamente trascendente, allorché vaglia le potenzialità della figurazione grafica e le possibilità della significazione materiale, configurando altresì un banco di prova per la semiotica visiva contemporanea. Vuol cogliere poi la performatività delle immagini sacre — con il loro ruolo attivo nel modellare credenze, suscitare emozioni e stimolare risposte comportamentali —, le quali attraverso una grammatica aperta ed *in fieri* devono sovvenire in modo creativo e strategico alle esigenze di un pubblico variegato ed in espansione.

1. Anatomia divina, vuoto apofatico, tendenze aniconiche e teologia dell'irrappresentabilità

Innanzitutto, nell'affrontare le questioni aperte dalla diffusa tendenza alla visualizzazione del sacro e da una pratica rivelatasi sostanzialmente trasversale alle società del Vicino Oriente antico — nelle quali l'immagine viene normalmente impiegata come dispositivo atto a favorire l'interlocuzione tra il fedele e la sfera divina —, appare opportuno prendere le mosse dall'idiosincrasia che la cultura israelitica sembra manifestare precocemente nei confronti delle rappresentazioni materiali. Tale atteggiamento, come è noto, viene deliberatamente accentuato e spinto fino a esiti quasi parossistici dall'elaborazione redazionale della *Tōrāh*, che ne fa uno dei tratti distintivi dell'identità religiosa d'Israele.

E se recenti studi hanno portato l'attenzione dei ricercatori finanche sulla fisicità di *Yahweh*, al fine di superare quell'assunto che offre ragionevolezza al divieto di irrappresentabilità del Dio del Vecchio Testamento a causa della sua natura assolutamente trascendente, irriducibile al legno, alla pietra o ai metalli, i risultati raggiunti dai differenti percorsi di ricerca appaiono tuttavia dicotomici. Robert D. Miller II in *Yahweh: Origin of a Desert God* (2021), oltre a rivendicare la provenienza madianita del Dio israelitico, riconduce la vaghezza delle sue caratteristiche fisiche al *background* desertico da cui proviene. Differentemente Francesca Stavrakopoulou in *God: An Anatomy* (2021, p. XIII) ha indugiato sui passi biblici che ne caratterizzano la pervasiva corporeità, non limitandosi a porre l'accento sulla sola sfolgorante bellezza, ma addirittura sulla somatica divina e sul di Lui corpo, enorme e muscoloso, ricordando poi come i testi sacri non manchino di fare riferimento anche ai celesti genitali.

Eppure, al di là delle problematiche sollevate nella letteratura religiosa da ogni "svergognato voyeurismo" rivolto a quanto contenuto nella Tenda del Signore (*Nm* 1, 51; 18, 7), quale indiscreta velleità visiva che è fortemente deprecata in più *loci* veterotestamentari e prontamente censurata da un non troppo precoce boicottaggio e tabuizzazione del corpo di *Yahweh*, quel che più conta ai fini del presente studio è constatare l'affermarsi di una cogente teologia dell'irrapresentabilità. Come sottolinea la prefata Stavrakopoulou, una simile elaborazione si fonda

sul potere afferito alla casta sacerdotale ed al personale del Tempio di rendere attingibile *per oculum* la divinità, concedendone (centellinando piuttosto) l'accesso, fin tanto da consolidare inesorabilmente il proprio prestigio e autorità. Raffrontiamo, orbene, una volontà di regolazione visiva ed esclusivizzazione, che appare inequivocabile in *Esodo* 20, 4 oltre ogni più stringente teologia, laddove interviene Iddio stesso a decretare: "Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra"; si impone così un divieto radicale di rappresentazione estendibile a tutto il reale (Berardi 2007, p. 5).

Eppure, quel veto viene infranto dalla stessa divinità, la quale apre alla possibilità di rappresentare i cherubini, che contrassegnano il *sancta sanctorum*, il luogo per antonomasia della presenza divina(2). Per Mahmoud Zibawi (1993, p. 20) lo spazio interposto tra i due spiriti adoranti, costituisce un'"espressione apofatica di una presenza ancora invisibile", che attende — almeno nell'ottica della Grande Chiesa — l'Incarnazione. Raffrontiamo uno spazio "vacuo", che è dominato dal cosiddetto vuoto teoptico generato dall'inconoscibilità del *sacer vultus* di Dio, poiché interdetto agli esseri umani. Per chi scrive, nondimeno, appare più ragionevole stigmatizzare l'indispensabilità dei due artefatti, dal punto di vista sia semiotico che visuale, prescindendo da ogni artificiosa spiegazione teologica, poiché le effigi circoscrivono uno spazio in espansione e permettono la fissazione di punti di interesse per il *visus*, evitando l'*èkphrasis* incontrollata dell'occhio ed il suo spaesamento entro un vacuo indefinito.

Iddio poi per *Esodo* 33, 20 suole presentarsi esclusivamente di spalle e dice: "nessun uomo può vedermi e restare vivo". Tuttavia, il testo della *Tōrāh* non ci permette di comprendere bene chi o cosa Mosè abbia visto. Né il suo autore ha interesse a spiegarlo, proprio per evitare che

(2) "Farai il coperchio, o propiziatorio, d'oro puro; avrà due cubiti e mezzo di lunghezza e un cubito e mezzo di larghezza. Farai due cherubini d'oro: li farai lavorati a martello sulle due estremità del coperchio. Fai un cherubino ad una estremità e un cherubino all'altra estremità. Farete i cherubini tutti di un pezzo con il coperchio alle sue due estremità. I cherubini avranno le due ali stese di sopra, proteggendo con le ali il coperchio; saranno rivolti l'uno verso l'altro e le facce dei cherubini saranno rivolte verso il coperchio. Porrai il coperchio sulla parte superiore dell'arca e collocherai nell'arca la Testimonianza che io ti darò. Io ti darò convegno appunto in quel luogo: parlerò con te da sopra il propiziatorio, in mezzo ai due cherubini che saranno sull'arca della Testimonianza, ti darò i miei ordini riguardo agli Israeliti", cfr. *Es* 25, 17–22.

venisse prodotta una qualsivoglia rappresentazione atta a divenire idolo. La soluzione narrativa permette piuttosto ad ogni ascoltatore di produrre solamente un'immagine mentale, frutto del proprio percorso di fede interiore e quindi valida esclusivamente per il soggetto che la rappresenta a sé stesso e, pertanto, difficile da imporre per la sua soggettività alla comunità. Il "vuoto apofatico" lasciato da quest'assenza di visualizzazione spinge il redattore del testo biblico ad inserire l'accorata preghiera: "Mostrami il tuo volto [...] fammi vedere la tua gloria" (*Es.* 33, 18–23). Nondimeno ed a precipuo corollario, ne discende l'inconoscibilità del volto divino, tanto che per la Cabala il Dio d'Israele si dimostra quale divinità ascondita, conoscibile solo attraverso la *gematrìa* (escludendo perciò l'esperienza sensoria).

E se per i cristiani i cherubini divengono rappresentabili solo perché appartenenti alla realtà celeste e quindi non soggetti al peccato originale che separa da Dio, diversamente gli uomini caduti nel peccato e vincolati in una sorta di solidarietà mistica[3] con la creazione tutta — davvero molto lontana dalla maledizione di matrice agostiniana—[4], vedono interdetta loro ogni possibilità di riprodurre i prodotti dell'azione del Creatore. Se ne deduce che costoro non possono più costruire una qualsivoglia immagine (a maggior ragione sacra), poiché sono in grado solo di esprimere "una realtà falsa — che— diviene idolo" (Sendler 1985, p. 3). Per chi scrive, tuttavia, pare poco convincente la giustificazione offerta in ambito cristiano circa la rappresentazione degli spiriti celesti, allorché si invoca l'alea di operabilità del peccato originale, il quale non può (e non deve) estendersi agli angeli, poiché quel concetto è del tutto estraneo alla cultura ebraica, ma notoriamente un'invenzione paolina (1 Cor 15, 22; Rm 5,1 2–21), costituendo perciò una spiegazione di comodo.

Eppure, nella tradizione ebraica tale problema di conoscibilità sensoria viene parzialmente aggirato, poiché il Dio che non rivela il proprio volto, offre però il di Lui nome, ipostatizzato nel "tetragramma sacro": יהוה, il quale — paradossalmente e per salvaguardarne l'assoluta trascendenza rispetto ai sensi — diviene impronunciabile e viene

(3) Basilius Magnus, *In hexaemeron homiliae, hom. II*, 4, 9, PG 29; Basilius Magnus, *Homilia. Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 344 ss.

(4) Aurelius Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* 14, 10, PL 42, 207–518; Aurelius Augustinus, *Contra Iulianum* I, 5, 20, PL 44, 653 ss.

sostituito dall'appellativo *Ădōnāy*. La tradizione orale ricorda l'esistenza di un ulteriore nome di Dio, segreto e considerato il nome magico *par excellence*, di cui Gesù nella tradizione rabbinica pare abusare per mantenersi in vita, ovvero resuscitare (R. Simeon Ben Laqish, cit. in Smith 2005). Quest'appellativo ascondito ricorre pure negli *Actus Silvestri*, laddove è ritenuto portatore di morte ed adoperato per uccidere il toro nella fantasiosa contesa tra il mago ebreo Zambri(5) e il papa(6), il quale gli contrappone — non a caso — il vivificante nome di Cristo (Tessa Canella 2006).

Eppure, nonostante le correnti di "adorazione aniconica" e i plurimi e reiterati tentativi di "occultamento del corpo" divino (Stavrakopoulou 2021, p. XIII), la prolungata convivenza degli ebrei con i popoli iconoduli a seguito della diaspora lascia che si attenui quel divieto assoluto. Nelle sinagoghe compariranno allora rappresentazioni bibliche, come a Dura–Europos, e Dio potrà persino manifestarsi con una sembiante antropomorfa, come accade in *Isaia* (6, 1–13), *Daniele* (7), sebbene non ritenuto un testo canonico dall'ebraismo, e soprattutto in *Ezechiele*, laddove si scorge "una figura in sembianze d'uomo" (1, 26), quale *locus* capace di dare origine alla soluzione visuale dell'Antico dei giorni.

Il sincretismo culturale ellenistico ha permesso persino che, fra II e III secolo d.C., in magia si faccia largo la possibilità di descrivere *Yahweh* attraverso la formula grafica dell'uomo dalla testa di asino. Tale soluzione può essere addirittura sostituita dal simbolo che sta per esso, ovvero

(5) Il nome pare evocare *Esodo* 7, 10–12 e la lotta tra Mosè ed i maghi del faraone, gli *hartummin*, definiti anche *Iannes* o *Iambres*, quale lemma che conosce le varianti: *Zambri* e *Zamri*.

(6) *Actus Silvestri* II. La disputa si colloca nel 315 e propone un'incongruenza con quanto afferito circa la *conversio Constantini*, che è successiva al 324. Ciò fa supporre, che il testo sia il frutto di giustapposizioni di sezioni indipendenti in origine. Per quel che riguarda la pronuncia del nome divino, deve puntualizzarsi che la rivelazione dei nomi segreti di Dio o degli angeli è comune nella prassi magica, come testimonia un testo magico del sec. IV, quale *L'Ottavo libro di Mosè* (cfr. PG XIII) e il medievale *Sepher Ha–Razim*. La magia, che ricorre al *nomen barbarum* di Dio, si ritrova anche nel manuale magico intitolato *Spada di Mosè*. Si evince un preciso riferimento agli aneddoti riguardanti Mosè, che utilizza questa prassi magica per uccidere un sorvegliante (cfr. *Semot*. R. I, 2, a Ex. 2, 12; *Esodo Raschi* 2, 14; *Targum Ps. Ion. Gen*. 32, 24– 32) e secondo un passo di Artapano trasmesso da Clemente Alessandrino è utile a stordire persino il faraone, cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata*, 1, 23, ed. L. Früchtel, Akademie Verlag, Berlin 1960; vedi anche Eusebio di Cesarea, *Preparazione Evangelica* 9, 27, 24–25, ed. F. Migliore, Città Nuova, Roma 2012.

l'onagro, il quale spesso compare iscritto insieme a delle formule magiche sulle pietre adoperate come amuleti. Questo avviene perché *Yahweh* viene associato dagli egizi al reprobo Seth, il dio degli stranieri, che ha un ruolo importante in magia, mentre gli ebrei sono considerati maghi abilissimi[7]. Nondimeno, si deve ricordare come nella lingua copta il lemma ⲓⲱ o ⲉⲓⲱ sia adoperato per indicare l'asino, risultando sul piano fonico molto simile al nome divino *Iao*, utilizzato nella magia ellenistica per identificare il Dio degli ebrei. Ciò ha probabilmente favorito la consolidazione di quella determinata traduzione per immagini.

Nondimeno, si considera come l'Islam, dal canto suo, aborrisca l'idolatria (*'ibādat al–aṣnām/al–awthān*), perché l'uomo a dire del Profeta è per natura monoteista e l'idolatria, oltre a costituire un atto di corruzione, configura un vero e proprio attentato al monoteismo (*tawḥīd*). Nondimeno, in *Corano* 5, 90 si censura il ricorso a idoli e/o strumenti magici: "O voi che credete! In verità […], le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono sozzure, opere di Satana; evitatele […][8]. Constatiamo, nondimeno, come nel Corano il lemma "*sūra*", che sta per forma o immagine, compaia una sola volta nella sura 82, 6–8 per descrivere la creazione dell'uomo: "O uomo! Che cosa mai ti sedusse ad abbandonare il tuo generoso Signore? Il quale ti ha creato, plasmato armoniosamente formato e nella forma (*sūra*) che ha voluto ti ha assemblato (*rakkabaka*)". Il verbo assemblare o creare (nella doppia variante *yakhluqu*/*khalaqaka*) invece viene usato otto volte[9] e si riferisce esclusivamente all'atto di creazione operato da Dio, il quale fornisce agli esseri viventi, siano essi umani, sia animali, il *Rūḥ*: l'alito vitale.

Ne evinciamo che il *Corano* condanna la sola idolatria, ma non prescrive alcun divieto circa le raffigurazioni. Tuttavia, esso compare nella

(7) Giuseppe Flavio, *Contro Apione*, 2, 80, ed. F. Calabi, Marinetti, Torino, 2007; Tacito, *Historiae* 5, 3, ed. D. S. Levene, Oxford University Press, Oxford, 1999; Epifanio di Salamina, *Panarion*, *Eresia*, 26, 10, ed, A. Mirto e A. Mele, Città Nuova, Roma, 2017; Smith (2005, pp. 92, 102, nota 82).

(8) Si veda anche *Corano* 53, 19–23 "Cosa ne dite di al–Lât e al–Uzzâ, e di Manât, la terza? Avrete voi il maschio e Lui la femmina? Che ingiusta spartizione! Non sono altro che nomi menzionati da voi e dai vostri antenati, a proposito dei quali Allah non fece scendere nessuna autorità. Essi si abbandonano alle congetture e a quello che affascina gli animi loro, nonostante sia giunta loro una guida del loro Signore". È noto che in epoca pre–islamica ogni famiglia venerava col tocco pietre sacre (*anṣāb*) poste in verticale a cui sacrificava animali.

(9) Si veda *khāliqun* in *Corano* 15, 28, 6, mentre *yakhluqu* e le sue declinazioni compaiono in *Corano* 7, 191, 4; 16, 17, 5; 16, 20, 7; 17, 99, 12; 22, 73, 14; 25, 3, 6.

Sunna e soprattutto nel *Ḥadīth* 89, 2 del Profeta, laddove si sostiene: "Nel giorno della Risurrezione gli uomini che riceveranno da Dio i castighi più terribili saranno i pittori (*muṣawwir*)" e gli verrà detto: "Dona la vita alle tue creazioni". La *ratio* di questo *ḥadīth* sta nella volontà di censurare la condotta degli artisti, i quali nel produrre immagini si pongono in un ruolo assimilabile a quello demiurgico di *Allah*. L'atto creativo di questi ultimi allora viene percepito sia dalla tradizione sunnita, sia da quella sciita come una sfida al Creatore (*Al–Muṣawwir*) e liquidato come peccato di presunzione e ribellione al Dio che crea col suo soffio (Sale 2012, pp. 133–146).

Negli*'aḥādīth* si afferma pure l'equiparazione fra immagine ed idoli: "noi (angeli) non entriamo nelle case dove c'è un'immagine o un cane" (*Ḥadīth* 87). Ne discende la loro obbligatoria eliminazione sia dalla casa, sia dal luogo di preghiera, poiché fonte di contaminazione, che rende la prece irrituale[10]. Un altro *ḥadīth* svela il senso pratico di tale precetto: evitare che il fedele durante la preghiera possa incorrere in distrazioni, preservando così la purezza dell'intenzione (*niyya*) nell'orazione. Altresì, l'*Ḥadīth* 130 ricorda come Aisha, la moglie del Profeta, abbia confezionato delle tende con immagini di animali, che per ordine di Muhammad vengono rifunzionalizzate e divengono federe per cuscini. Certa dottrina deduce che il divieto non è assoluto, ma il discrimine fra liceità/illiceità e purità/impurità delle immagini è determinato dalla loro rilevanza sul piano visuale e dalla subordinazione/sottomissione all'uomo. Eppure, dall'*ḥadīth* non si evince chiaramente se la presenza degli animali venga conservata. Piuttosto, l'*Ḥadīth* 136 si limita a riferire che le tende sono distrutte dal Profeta adirato. L'*Ḥadīth* 177 invece vede l'alterco fra Muhammad e la moglie, "rea" di aver comprato dei cuscini con delle immagini animali, che si conclude con la sfida profferta dal Profeta ad animare quelle rappresentazioni. Il *locus* ritorna nel *Ḥadīth* 40, laddove Al–Qāsim, figlio del Profeta, produce ancora una volta una tenda con animali; anche questa è ridotta a cuscini (Al–buhari 2009) e rimane nella casa di Muhammad. Forse tale *lectio* è più consona all'episodio, che vede protagonista l'estro artistico dell'amato figlio.

(10) L'episodio ben si ricollega con l'azione di estromissione e distruzione dei 360 idoli in legno e pietra contenuti nella *Ka'ba* ordinata da Muhammad prima di compiere la preghiera nel santuario, in seguito alla conquista della Mecca nel 630.

Per Al–Ghazālī (1058–1111) il divieto di fabbricare immagini è invece connesso all'ideale di modestia e frugalità che deve animare il musulmano, tanto che vengono associate al lusso estremo[11].

Diversamente, il cristianesimo delle origini, specie quello di matrice giudaica, conserva un certo timore verso l'uso dell'immagine, poiché anch'esso teme l'irrompere dell'idolatria all'interno della Chiesa. Paolo ammonisce la sua *audience* durante il discorso tenuto all'Areopago circa l'irriducibilità di Dio ad un'effigie materiale, poiché "non dobbiamo credere che la divinità sia somigliante a oro o argento o pietra" (*At* 17, 29). Origene invece condanna — senza appello — gli idoli "senza occhi e senza orecchie" a cui oppone l'anima dei cristiani "adornata dalla bellezza divina" (Origene, *Perì Archôn* 4, 4, 10). Ippolito, per di più, ricorda agli scultori e ai pittori divenuti cristiani, che nell'esercitare la loro arte per produrre idoli vanno incontro all'espulsione dalla comunità (Ippolito, *La Tradizione apostolica*, 17).

Eusebio di Cesarea invece condanna come fin troppo paganeggiante il culto prestato ad una statua di Cristo, che la tradizione vuole fatta erigere dall'emorroissa come *ex voto* per la grazia ricevuta[12]. Il medesimo vescovo sequestra poi alla principessa Costantina le effigi di Cristo e di Paolo in suo possesso, che sono ritenute *verae imagines* (Eusebio di Cesarea, *Storia della Chie*sa 7, 18, 4), nonché la redarguisce affermando: "Non so che cosa ti ha indotto a ordinare di fare un'immagine del nostro Salvatore" (Thümmel 1992, pp. 282–284; Breckenridge 1978, pp. 363–464).

Non meno ben disposto al loro uso appare Epifanio di Salamina, il quale strappa una tenda con un'effige sacra presente nella piccola chiesa del villaggio di Anablatha, nei pressi di Gerusalemme. Il vescovo

(11) "[al credente] è vietato accettare un invito se il cibo è sospetto, il luogo e i tappeti non leciti, o se vi si trovano cose riprovevoli, in particolare broccati, stoviglie d'argento o immagini di un animale sul soffitto o sul muro", cfr. Al–Ghazālī, cit. in Sale (2012, p. 139).

(12) Per l'episodio evangelico, cfr. Mt 9, 20; Lc 8, 40–56; Mc 5, 21–34. Una tradizione accolta da Eusebio di Cesarea vuole che l'emorroissa faccia dedicare una statua di Cristo mentre è ancora in vita, che viene venerata a dire del vescovo con modalità pagane, cfr. Eusebio Di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 7, 18, a cura di Migliore e Lo Castro (2001, pp. 108–109). Il testo è riportato anche da Joannes Damascenus, *Oratio apologetica prior adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*, 3, 69, PG 44; vedi anche Gharib (1993, pp. 2–30). Quella che viene identificata con la statua rappresentante Cristo, in verità, è liquidabile con un'effige di Asclepio, le cui fattezze pare abbiano confuso i padri.

viene prontamente redarguito dai custodi del tempio, i quali ingiungono: "sarebbe giusto che desse un velo in cambio". Epifanio, dal canto suo, non solo non soddisfa adeguatamente tale pretesa, ma in una lettera rivolta all'ordinario locale Giovanni, lo stimola ad "ordinare che veli di questo tipo, che sembrano contrari alla nostra religione, non vengano appesi in una chiesa di Cristo" (Epifanio di Salamina, *Lettera a Giovanni di Gerusalemme 8*).

E se tale diffidenza viene accolta nel canone 36 del concilio di Elvira (300–303), che sentenzia "nelle chiese non ci devono essere pitture", constatiamo come a dispetto di tali statuizioni si affermi progressivamente l'uso delle immagini a fine didattico. Queste devono costituire la cosiddetta *Biblia pauperum*, la quale è considerata utilissima da Basilio di Cesarea, poiché l'opera dei pittori — a suo dire — è ben più efficace nel descrivere i fatti significanti della storia della salvezza, di quanto riesca a fare lui nei propri sermoni[13]. Gregorio di Nissa, a contrappunto, sostiene che simili rappresentazioni costituiscono un "libro che avesse lingua" (Gregorius Nyssenus, *Oratio in Theodorum martyrem*, 757, PG 46). Le esigenze di catechizzazione dei fedeli derogano alla teologia dell'irrapresentabilità ed aprono così all'uso lecito dell'immagine. E se in accordo con Stavrakopoulou (2021, p. XIII) si ritiene che il potere della casta sacerdotale ebraica trovi fondamento nella capacità di centellinare l'accesso alla divinità, il clero cristiano, al contrario, può offrire ai propri fedeli un Dio di "prossimità", che arriva addirittura a farsi "carne" e, dunque, diviene immediatamente conoscibile attraverso delle esperienze prettamente sensorie. Tuttavia, ciò non impedisce agli stessi ecclesiastici di assurgere a mediatori e gestori di tali possibilità conoscitive che coinvolgono, non solo l'udito attraverso la proclamazione della Parola, ma soprattutto la vista con la predisposizione di un *bildprogramm* volto alla catechizzazione, il gusto con le sacre specie eucaristiche prodotte con

(13) "Venite in mio aiuto, voi, pittori famosi delle imprese eroiche. Completate con la vostra arte l'immagine imperfetta di questo condottiero. Illustrate con i colori della pittura il Martire vittorioso che io ho descritto con poco splendore [...] Mostrateci una brillante immagine del lottatore, mostrateci i demoni urlanti perché oggi, grazie a voi, essi sono abbattuti dalle vittorie dei martiri [...]. E rappresentate anche col vostro quadro colui che presiede al combattimento e dona vittoria: il Cristo", cfr. Basilius Magnus, *Homilia in Barlaam martyrem*, PG 31, 488–89; Zibawi (1990, p. 24).

alimenti raffinati e, infine, il tatto a medio della venerazione *ex contactu* delle sante icone.

Un siffatto monopolio percettivo, permette anche di sostenere, oltre ogni teologia aniconica, la volontà fortemente sentita dai cattolici *in primis* di trovare una formula grafica adeguata per visualizzare, quando occorre, il Padre di Gesù, da ipostatizzare in prodotti dalla forte carica estetica ed emozionale, finalizzati ad un uso squisitamente pastorale, nonché cultuale sia pubblico che privato.

2. I tentativi di visualizzazione dell'Eterno, tra archetipi formali, adeguamenti geolocalizzati e preferenze estetiche del fruitore

Si procede così a delineare in maniera tanto esaustiva, quanto sintetica, sul piano sincronico e diacronico, la parabola di evoluzione delle produzioni visuali raffiguranti l'Eterno, isolando le formule grafiche di maggior successo e quelle che hanno avuto un'ampia diffusione presso il pubblico, poiché sono parse adeguate a spiegare nel lungo periodo i differenti *steps*, connessi ad un complesso quadro di elaborazioni teologiche pertinenti il tema, che si presenta *in fieri* e sempre aperto a correttivi volti a migliorare la forza di impatto del prodotto visivo in contesti precisi, perché geolocalizzati.

Innanzitutto, occorre premettere che uno dei precoci tentativi di visualizzazione dell'Eterno, in quanto persona della Trinità, si rinviene nella formula che potremmo definire archetipica dei tre angeli protagonisti dell'episodio della visita ad Abramo presso le querce di Mamre (*Gn* 18, 1–16). Il successo visuale del *locus* biblico è confermato non solo dalla sua iscrizione in un antico affresco presso l'ipogeo di via Latina, datato al IV sec. e nella conseguente riproposizione a mosaico all'interno del complesso programma musivo iscritto sulla navata centrale di S. Maria Maggiore a Roma (prima metà sec. V), nonché nel mosaico ravennate inserito nel *bildprogramm* catechetico dal sapore squisitamente eucaristico riservato all'abside di San Vitale, realizzato tra il 525 ed il 548, ma anche dall'esegesi dei padri, di cui fra i molti si cita Aurelio Agostino (*Contra Maximinum Arianum* 2, 7, PL 42, 809). Il vescovo interpreta la visione dei tre angeli come una prefigurazione

della Trinità: "*Tres vidit et unum adoravit*"(14). Come noto, il *topos* veterotestamentario ha ottenuto una sistemazione grafica eccellente solo molto tardi e ad opera di Andrej Rublëv nel corso del sec. XV, attraverso il *focus* esclusivizzante sulle tre persone angelicate e l'eliminazione di ogni altro elemento narrativo non funzionale alla concentrazione del *visus* dei fruitori sui protagonisti, compresi anche i personaggi essenziali alla narrazione come lo stesso patriarca e sua moglie Sara (fig. 1).

Deve poi osservarsi come sin da epoca altrettanto precoce gli artisti guidati dagli ecclesiastici per visualizzare l'Eterno selezionino, in alternativa, fra i molti temi messi a loro disposizione dalle Scritture, il *locus* pertinente alla mano destra di Dio che si leva potente. L'attecchimento della formula è poi favorito dai retori come Eusebio di Cesarea, il quale offre alla soluzione grafica una vera e propria cittadinanza nell'immaginario cristiano, allorché afferma: "conosciamo il braccio eccelso e la destra celeste del nostro benevolissimo Dio, sommo Re" (Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica* 10, 4, 6). Non stupisce allora che per tradurre per immagini una simile elaborazione, si vada a ripescare una formula tanto "neutra", quanto antica, come quella introdotta dal faraone Akhenaton. Costui, nel fallito tentativo di imporre il dio Aton sopra tutto il *pantheon* egizio e soprattutto di soggiogare i potenti sacerdoti di Menfi, sceglie di rappresentarlo prevalentemente come una deità operante in favore dell'umanità. La divinità assume allora la forma di un disco irradiante raggi terminanti in mani, che si posano a benedire, come dimostra il rilievo degli offerenti proveniente dal Palazzo Reale di Tell El–Amarna.

Se ne deduce che è proprio la neutralità semiotica e concettuale di quella formula grafica, unita alla difficoltà di ricondurla a chi specificamente appartenga, a renderla adeguata a presentificare un ampio novero di deità, nonché a permettere l'iscrizione del *locus* visivo della mano celeste all'interno della rappresentazione ornante la medaglia di Costanzo II. Il conio, emesso nel 330 dalla zecca di Costantinopoli, è ora conservato al *Münzkabinett* del *Kunsthistorisches Museum* di Vienna. Il retto rappresenta l'imperatore Costantino in dimensioni gerarchiche, ritto in piedi ed in armi, su cui scende dall'alto una mano che porta un

(14) Dello stesso sentore è Caesarius Arelatensis, *In sermo CLXXXIII, De tribus viris*, 103, 342, PL 150.

diadema e lo incorona, mentre le allegorie della Virtù e della Vittoria offrono serti di alloro ai suoi due figli, Costanzo e Costante; a contorno compare la dicitura: "GAUDIUM ROMANORUM MCONS". In tal modo si introduce in maniera ufficiale nell'immaginario cristiano il *topos* del *theosteptos* o incoronato da Dio (MacCormack 1995, fig. 50; Torno Ginnasi 2014, p. 34).

Osserviamo come lo stesso sentore semiotico di neutralità emerga con altrettanta chiarezza nella moneta emessa dopo il 337 per la *consecratio* di Costantino (Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* 4, 73). L'imperatore trapassato viene così effigiato *capite velato*, mentre sale al cielo per raggiungere la mano di una non specificata divinità e compiere la *dextrarum iunctio*, quale contraltare visuale di quanto contenuto nel panegirico del 310 che evoca la dipartita del padre Costanzo (*Panegirici Latini* 7, 7, 3).

Deve pure apprezzarsi come il *locus* visuale della *Manus Dei* sul finire del sec. IV e sotto la dinastia teodosiana venga recuperato con finalità legittimanti, permettendogli di rivivere una seconda giovinezza. Difatti, registriamo una sua apparizione nei conii di Arcadio, laddove impone la corona all'imperatore, come attestato nelle emissioni della zecca di Costantinopoli, Nicomedia, Cizico, Eraclea, Antiochia, Alessandria ed, infine, Tessalonica fra il 383–386 d.C.[15]. La riapparizione della mano divina nell'ambito visuale civile e dunque laico, non può comunque tabuizzare dal punto di vista semiotico i chiari significati religiosi evocati dalla sua iscrizione sul conio. Anzi, alla luce dell'editto di Tessalonica, il loro significato appare inequivoco ed il messaggio veicolato a suo tramite si dimostra altamente ambizioso. Teodosio I ha reso il cristianesimo unica religione della *Respublica* dei romani ed in ragione della volontà del capostipite, la di lui dinastia può inequivocabilmente autorappresentarsi come la famiglia eletta dal Dio cristiano all'Impero.

Constatiamo come — di seguito — la medesima soluzione grafica ricompaia in Occidente nelle monete emesse prima da Onorio e poi da Valentiniano III, laddove si fonde in un unico espediente rappresentativo con il *topos* del sovrano sauroctono. La formula, non certo nuova, che recupera circa un secolo dopo un *locus* formale già adoperato da Costantino, il quale si fa ritrarre nel mentre sottomette il drago

(15) Kent (1994, nn. 10–15, 28, p. 241 e nn. 32–32a, p. 243).

(Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* 3, 3), si dimostra polisemica sul versante semiotico. Orbene, attraverso l'evocazione della *calcatio colli* ed a tramite del "dominio imposto al serpente", il conio non si limita a rimandare alla capacità cosmocratrice dell'imperatore ed a rendere attuale la di lui attitudine ad ottenere la vittoria. E se il drago costantiniano può essere oggetto di molteplici interpretazioni, sia apertamente religiose, sia squisitamente laiche, diversamente il serpente sottomesso dal calcagno dei discendenti di Teodosio, che sovente presenta una testa umana, difficilmente può fornire lo stesso *plateau* di significanti, ma offre una decodificazione univoca, in quanto viene letto esclusivamente come un'allegoria dei barbari invasori. Non sorprende allora che, in quello stesso periodo ed a contrappunto di un'immagine così impattante e dal sentore tutto laico, si diffonda la rappresentazione del Cristo "dominatore di mostri", rivestito di una preziosa armatura, il quale al posto della lancia brandisce una croce gemmata (la stessa presente nella scena pastorale del mausoleo di Galla Placidia), intento a schiacciare sotto i propri piedi una serpe ed un leone, simbolo del male e dell'eresia (Bovini 1964, pp. 30–34; Rizzardi 1989, p. 371). Tra le molte evidenze afferibili, si ricorda l'effige monumentale iscritta sul vestibolo nella cappella arcivescovile di Ravenna (fig. 2). Si puntualizza che la creazione di più varianti della formula–base, le quali vengono appositamente pensate per parlare a pubblici differenti e perciò si arricchiscono di dettagli narrativi atti ad aumentare la forza persuasiva della soluzione e la sua efficacia semiotica nel trasmettere molteplici significanti, deve rendere funzionale l'espediente grafico ad una più incisiva propaganda e, dunque, alla diffusione di messaggi prestabiliti ad un pubblico predeterminato come quello elitario destinatario dei solidi aurei o che ha accesso al palazzo episcopale.

Al contempo, consideriamo come il diretto legame tra imperatore e Dio, reso visualizzabile dall'imposizione della corona, possa essere percepito dai sottoposti — in particolare dall'aristocrazia e dal clero — come fin troppo incisivo ed esplicito, tanto da eccedere ogni umana aspirazione. Ciò non causa tuttavia la censura della formula, ma induce gli intellettuali a servizio della corte a ripensare l'alea di significatività della sua applicazione e, dunque, a prospettarne nuovi ambiti di funzionalità. La *Manus Dei* compare allora nelle rappresentazioni delle donne

della *domus imperialis* con più ampie finalità legittimanti. Se ne deduce che l'espediente grafico — con buona probabilità — deve consacrare la capacità generativa delle *mulieres* della casata, quale raffinatissimo strumento di propaganda in favore dell'erede, affermando così con la continuità del lignaggio, anche il pacifico diritto di successione *ius sanguinis*. La mano celeste può allora comparire nei solidi aurei emessi dalla zecca di Costantinopoli ed in una siliqua d'argento a nome di Elia Eudossia, moglie di Arcadio[16]. Le di lei emissioni bronzee affiancano altresì alla formula consueta per i metalli pregiati, costante nel profilo muliebre coronato dall'arto celeste iscritto nel dritto, una rappresentazione a figura intera dell'imperatrice accompagnata dalla *Manus Dei* a segnarne il rovescio, volgarizzando e rendendo patrimonio diffuso un tema oggetto di penetrante propaganda[17].

Il *locus* viene riproposto pure nei solidi di Elia Eudocia[18], sposa di Teodosio II e di Pulcheria[19], sorella di Teodosio II e coniugata con Marciano. In Occidente appare sulle monete di Galla Placidia, sorellastra di Onorio, figlia di Teodosio I e sposa di Costanzo III e sulle emissioni di Licinia Eudossia, figlia di Teodosio II e moglie di Valentiniano III; nondimeno compare nei conii di Onoria, la sorella di Valentiniano III. Le evidenze visuali dimostrano l'efficacia funzionale del *topos* propagandistico che, in ragione della sua performatività, viene esteso alle componenti muliebri della famiglia imperiale allargata in chiave di legittimazione dinastica, al fine di ben disporre i sottoposti ad accogliere le future successioni.

Orbene, si significa come quella soluzione strettamente legata alle donne di famiglia possa assumere ancor più senso con la *domus* di Leone I. È proprio la sua applicazione a Verina[20] a legittimare — sul piano epistemico almeno — l'usurpazione del fratello Basilisco, mentre

(16) Kent (1994, nn. 10–15, 28, p. 241; nn. 32–32a, p. 243).

(17) Per la zecca di Costantinopoli, cfr. Kent (1994, nn. 77–79; per Nicomedia n. 80; per Cizico n. 81; per Antiochia nn. 82–83; per Alessandria n. 84, pp. 247–248).

(18) Kent (1994, nn. 228–229, p. 257; nn. 256, 262, p. 259; per la zecca di Costantinopoli nn. 289, 296, 304 p. 262).

(19) Kent (1994, per la zecca di Costantinopoli nn. 205–206, p. 254; n. 220, p. 256; nn. 226–231, p. 257; nn. 255, 261, p. 259; nn. 288, 295, 303, p. 262; nn. 316, 322a, p. 263; nn. 326–327, p. 264; n. 512, p. 279).

(20) Kent (1994, nn. 606–607, p. 285; per la zecca di Costantinopoli, nn. 631–633, p. 288).

la figlia Ariadne fornisce ai due mariti, Zenone ed Anastasio, il diritto al *locus Augusti* nel marco di un'imperturbabile continuità dopo la morte del figlio Leone II. Pertanto, se ne deduce che la formula viene ora oberata del nuovo compito di visualizzare l'effettiva ratifica offerta dal consenso divino ad un rituale d'ascesa agevolato dalle donne e atto a seguire la via tutta umana dei legami intrafamiliari. Tuttavia, occorre notare che la soluzione inizia progressivamente a venire meno nelle produzioni numismatiche, forse perché già dal regno di Giustino I, si propone un ripensamento del corredo visuale riservato alla propaganda delle Auguste.

La mano divina riappare solo molto più tardi e nei solidi emessi sotto Giovanni I Zimisce dalla zecca di Costantinopoli, che seguono la vittoria sui Rus' nel 971. Il conio aureo vede la Vergine porre la corona sulla testa del *basileus*, mentre dal cielo scende un piccolo arto a benedire l'azione e potenziare in senso ovviamente propagandistico l'incisività del *locus* della cosiddetta "incoronazione mistica" in favore di un autocrate, che ha raggiunto il trono tramite l'omicidio del predecessore e parente, quale soluzione spiegabile entro un disperato tentativo di persuasione dell'*élite* destinataria del conio[21]. Si osserva, a corollario della riflessione sui *topoi* grafici, il valore squisitamente semiotico della soluzione, poiché risponde precipuamente alle problematiche aperte dalla sua forzosa successione, che prendono prepotente forma letteraria nell'*Apocalisse di Anastasia*. La monaca protagonista, che viaggia nei mondi ultraterreni guidata da un angelo, vede all'inferno Giovanni sostare dietro ad un soglio imperiale vuoto, mentre viene accusato di spergiuro dallo stesso Niceforo, a cui risponde con incomprensibili mugugni (Patlagean 2002, pp. 119–128).

Dopo questa repentina apparizione la formula è destinata a scomparire di nuovo, salvo qualche comparsa sporadica e assai frettolosa.

Nondimeno, si deve significare come il *locus* operi in modo concorrente in ambito ecclesiastico, laddove si struttura come portatore di significanti assolutamente religiosi, assurgendo a primitiva ed efficace soluzione volta alla visualizzazione dell'Eterno in ambito cultuale. Lo

(21) Per la rappresentazione del rito di trionfo apprestato in occasione della vittoria sui Rus', laddove sul carro trionfale è posta un'icona dell'Odigitria, si veda Giovanni Scilitze, *Synopsis historiarum*, Cod. vitr. 26–2, f. 172v, XII sec., Biblioteca Nacional, Madrid.

dimostra l'apparizione a metà del sec. VI della mano divina nell'abside della chiesa di Sant'Apollinare in Classe. L'inequivoca identificazione in senso cristiano è ulteriormente suffragata dall'inserimento del *locus* nel bassorilievo in avorio rappresentante l'ascensione, ora al *Bayerisches Nationalmuseum* di Monaco, che vede il Cristo salire su una montagna — molto simile a quella scalata dagli eroi nella loro ascesa — e compiere la *dextrarum iunctio* col Padre, la cui mano fuoriesce dal cielo aperto. Siamo di fronte ad una soluzione di successo che sopravvive nel lungo periodo e la ritroviamo riproposta al f. 71v del Sacramentario di Drogo, MS lat. 9428, presso la *Bibliothèque Nationale* di Parigi. A ulteriore conferma della fortuna del *locus,* ritroviamo la *Manus Dei* sull'apice della cosiddetta Croce di Lotario (sec. X), mentre discende dal cielo ed impone la corona al crocefisso (Dal Bello 2021, p. 39). Nondimeno, la soluzione ricompare prepotentemente nel secc. XIX con i *revival* medievalistici ed in epoca più recente conosce grande diffusione a seguito del recupero da parte della Cattolicità del patrimonio visuale della Grande Chiesa, precedente il 1054, ciò sulla scorta dell'anelito di unità fra i cristiani.

Occorre altresì constatare che sin da epoca precoce — ed in pratica per tutto il primo millennio cristiano — non si sente l'esigenza di rappresentare con una formula specifica il Padre di Gesù, e non può essere altrimenti. Il continuo affiorare delle teologie dell'irrapresentabilità, che hanno fornito basi ideologiche alle istanze pragmatiche degli imperatori iconoclasti avverso lo stra–potere dei monasteri produttori di icone, nonché le tendenze aniconiche, nuovamente unite a velleità politiche riscontrabili negli assunti dei capitolari carolingi, devono rendere assai problematica l'affermazione di una preliminare versione del volto dell'Eterno. Ciò non suscita meraviglia, se consideriamo il lungo *iter* di costruzione di una soluzione ritenuta adeguata a descrivere il viso di Cristo. Il Tardoantico, non a caso, conosce molteplici tipologie di rappresentazione cristica: il mago, l'Orfeo ecc. (Smith 2005; Di Cosmo 2019, pp. 421–426), tra cui spicca quella dell'androgino imberbe, la cui corporeità è caratterizzata da fianchi larghi e piccoli seni (Matthews 1995, p. 69). A seguito della fine dell'iconoclastia e sulla soglia del primo millennio, oltre le sporadiche apparizioni di un Cristo "anziano" legato alle visualizzazioni di *Apocalisse* 1, 16, sopravvivono

sostanzialmente due tipologie di raffigurazione. Una si identifica con la cosiddetta formula semitica, laddove Gesù presenta un naso taglientissimo, la fronte amplissima, gli occhi esageratamente ieratici ed i capelli corti e ricci, che ritroviamo effigiata in un'icona ad encausto del Sinai datata al secolo VI e nei conii aurei di Giustiniano II. Con questa concorre la tipologia del Cristo *jovius*, riconducibile all'altrettanto famosa icona del sec. VI, con la sua folta barba e i lunghi capelli, che scendono divisi in due ampie ciocche lungo il volto. Tuttavia, per molto tempo tale rappresentazione deve risultare inadeguata, tanto che Giovanni Damasceno racconta l'aneddoto del pittore la cui mano si è "seccata" nel porre in essere quella tipologia descrittiva (Herrin 2008, p. 136). Eppure, con Basilio I è proprio l'ultima formula grafica ad imporsi nel panorama visuale cristiano, come dimostrato dai suoi conii. Tanto premesso ed in assenza di una soluzione univoca per il Figlio, si comprendono bene le precoci difficoltà formali, prima che teologiche nel configurare il volto paterno. Pertanto, placita la raffigurabilità come corollario dell'Incarnazione ed una volta fissata la formula di corretta visualizzazione del Cristo, non sorprende che le strategie di rappresentazione dell'Eterno si siano arenate su un rassicurante espediente che viene dedotto da *Giovanni* 12, 44, allorché Gesù proferisce: "Chi ha visto me, ha visto il Padre". Sicché la di Lui visione pare assorbire ogni altra velleità del *visus*, risolvendo temporaneamente la questione. Tale espediente è pure favorito dalla vaghezza delle descrizioni della figura divina nella letteratura mistica e nell'agiografia, le quali difficilmente registrano interazioni dirette col Creatore. Solo un'anima davvero eletta come *ex paucis* quella di Brigida Birgersdotter[22], ha il privilegio di colloquiare col Padre in poche visioni, come quella di Monte Sant'Angelo[23] o in Gerusalemme, laddove Iddio stesso le indica i luo-

(22) Sulla figura agiografica di Brigida: Cecchetti (1963, coll. 439–533); Morris (1999, p. 32); Joergensen (1991); Klockars (1973).

(23) *Vidit domina Birgitta multitudinem angelorum psallenciumin monte Gargano et dicencium: "Benedictus sis tu, Deus noster, qui es eteris et fuisti sine principio et sine fine! Tu creasti nos spiritus in ministerium tuum et eciam ad consolacionem hominum et custodiam, qui ita mittimur ad profectum hominum, quod nunquam priuamur dulcedine et consolacione et visione tua. Sed quia quasi incogniti videbamur hominibus, voluisti in loco isto ostendere benediccionem tuam et nostram dignitatem a te nobis datam, ut homo addisceret diligere te et eciam auxilium nostrum desiderare. Nunc autem longo tempore locus iste in dignitate habitus a multis contemptus est, et habitatores terre plus appropinquant spiritibus immundis quam nobis, quia suggestiones eorum ardencius*

ghi da visitare in Terrasanta, istruendola sui frutti di virtù che si potranno ottenere con una devota visita, affinché: "*habebit videre et gustare, quam dulcis et suauis sum ego Deus*" (Brigida di Svezia, *Revelationes* 5, 13; Di Cosmo, 2025).

Orbene, per quel che riguarda la semiotica facciale, si osserva come questa primitiva formula di visualizzazione, che ora possiamo definire del cristomorfo[24], declinata secondo la tipologia affermatasi nei conii degli imperatori macedoni e nella lunetta del vestibolo di Santa Sophia raffigurante la *proskỳnesis* di Leone VI, preveda un fenotipo con tratti somatici simmetrici, volto allungato, zigomi alti, naso sottile, barba e capelli lunghi. Al contrario, le orecchie e la bocca diventano piccole, mentre gli occhi si fanno grandi, lasciando spazio tanto alle istanze della pittura popolare siriana, quanto al *background* formale espressionista evinto dalle cosiddette icone del Fayyum[25]. Nonostante le difficoltà nell'affermazione, deve puntualizzarsi che una soluzione grafica assimilabile si ritrova — forse per la prima volta — nel cosiddetto sarcofago dogmatico (sec. VI), laddove al Dio Padre barbato ed intronizzato corrisponde la figura di un Cristo altrettanto barbuto, il quale opera come demiurgo e plasma Eva a dimostrazione della perfetta consustanzialità delle due persone trinitarie stabilita a Nicea I (Melloni *et al.* 2005a; Melloni *et al.* 2005b).

Le possibilità aperte dalla teologia dell'Incarnazione danno necessariamente adito allo sviluppo di rappresentazioni quali quella del *Pantokrator* che, raffigurando il Salvatore come Signore del cielo e della terra, evoca sommessamente il volto del Padre, contenendolo *in nuce*

sequuntur". Respondit domina: "O, Domine meus, creator meus et redemptor meus, da eis auxilium desistere de peccatis et desiderare te corde toto!" Cui Deus: "Assueti", inquit, "sunt sordibus et nisi verberibus non erudientur. Et utinam in disciplina se cognoscant et resipiscant!", cfr. Brigida di Svezia, *Revelationes, extravagantes* IV, 31. Vedi anche: Lozzi Gallo (2011, pp. 39–73 in particolare pp. 68–70); Bartolomei Romagnoli (2009, pp. 485–515); Bartolomei Romagnoli (2018, pp. 196–197); Di Cosmo (2021, pp. 263–292); Andersson (1973).

(24) La bibliografia afferente alla produzione visuale concernente la rappresentazione di Cristo è immensa e per meglio sintetizzare il tema, *ex multis*, si citano: Leclerq (1927, coll. 2393); Bacci (2009, pp. 9–24); Belting (2001, pp. 255–277); Pfeiffer (1986); Gharib (1993, pp. 11–13, 17–20); Gero (1982, pp. 460–470); Büchsel (2003, pp. 100–101); Brenk (1997, pp. 103–160); Spieser (2007, pp. 57–76).

(25) Circa l'impatto dell'arte romano orientale presso il suo pubblico, tra le molte opere relative al tema, si ricordino: Mango (1972); Cutler e Nesbitt (1986); Drewer (1996, pp. 1–65); Evans e Wixom (1997); Freeman e Betancourt (2024).

ed entro i limiti visualizzanti dell'ipostasi. È proprio a partire da questa diffusissima soluzione iconografica — la quale in Oriente occupa la cupola centrale delle chiese e in Occidente il catino absidale, secondo una consuetudine introdotta nell'architettura normanna — che si consolida il *locus* visuale di un Dio cristomorfo, destinato a comparire, tra XI e XII sec., anche nei cicli figurativi della Creazione.

E se nella cupola detta della Genesi di San Marco in Venezia (1215–1225) il Creatore è rappresentato come un giovane imberbe, dal volto tornito e gli occhi assai ieratici, che rimanda al fenotipo afferito normalmente all'Emmanuele e fa rivivere nella laguna le suggestioni somatiche ravennati del sec. VI, diversamente nel ciclo della creazione iscritto lungo le pareti del duomo di Monreale (1174 circa) l'Eterno assume la sembiante del Cristo barbato (fig. 3). La soluzione fa da contrappunto al mega–Cristo *Pantokrator*, che a stento viene contenuto dall'abside della stessa chiesa, evocando con forza icastica l'immanenza del Padre. Per realizzare la di lui somatica, si sceglie di ricorrere al fenotipo dai lineamenti nettamente simmetrici e geometricamente squadrati, che si riconducono ad una *facesphere* ormai consolidata nel panorama bizantino della visualizzazione cristica, la quale col suo naso tagliente, la bocca piccola e gli occhi grandi non dimentica la matrice fisionomica medio–orientale, carica di un espressionismo mediterraneo. Altrettanto cristomorfo appare il Dio architetto rappresentato nella miniatura francese della Bibbia moralizzata (1220) custodita alla *Österreichische Nationalbibliothek* di Vienna, laddove il Creatore adopera un compasso per delineare l'universo, evocando *Proverbi* 8, 27–29 (fig. 4). Osserviamo, in tale caso, come il fenotipo noto sia oggetto di alcuni correttivi, che stemperano i caratteri somatici di derivazione orientale per assumere, a partire dall'incarnato pallido e dal naso dalla linea delicata, una fisionomia assai prossima e compatibile con la somatica preferibilmente adoperata nel contesto visuale d'Oltralpe, tentando così di ridurre la distanza tra l'archetipo alloctono e la *facesphere* affermatasi come avvenente nell'area di produzione, al fine di soddisfare in modo totalizzante le aspettative dei destinatari dell'opera ad ostentare un prodotto scicchissimo e costosissimo, espressione del gusto estetico consolidatosi *in loco*.

A dimostrazione del successo della formula grafica del cristomorfo si considera la rappresentazione su tavola di pugno di Giotto

(1303–1305), che corona il giudizio universale della cappella patavina degli Scrovegni, laddove il giovane Dio in abiti candidi, non solo conserva tutti i tratti fisionomici resi tipici nella strutturazione del volto del Figliolo, ma recupera persino l'incarnato colore del grano tradizionalmente afferito a Cristo e a sua Madre (Joannes Damascenus, *De sanctis et venerandis imaginibus*, 3) in uno alla somatica tipica della *facesphere* mediorientale. Con lo stesso sentore teologico niceano, sempre a Padova, Giusto de' Menabuoi nel 1375 dipinge una mega–rappresentazione del Cristo *Pantokrator*, il quale — concluso nell'iride — domina con la sua magniloquente possanza la raffigurazione del Paradiso, tradotto come assemblea di santi intronizzati, che si estende su tutta la cupola del battistero (fig. 5). In quell'effige del Salvatore, caratterizzata dagli occhi sbarrati, dallo sguardo trascendente e dai tratti simmetrici, si riscontra la persuasiva evocazione di una *facesphere* semioticamente significante e percepita come somaticamente adeguata — in ragione della meditata strutturazione delle diverse componenti del volto — a rendere attuale la presenza del Padre. Tale idea viene confermata dalla raffigurazione dell'episodio del battesimo a decoro del medesimo corpo di fabbrica, che vede una teofania trinitaria dipinta dallo stesso pittore, la quale è dominata da un Eterno connotato dalle medesime sembianze del Figlio. Questi è mostrato come davvero consustanziale, giacché non solo si orna del nimbo crociato, ma condivide con lui il viso dai lineamenti simmetrici, con i suoi tratti fin troppo delicati ed il capello dai riflessi rossicci, che derogano alla netta geometrizzazione del *topos* bizantino e alle cromie oscure tipiche della chioma dei mediorientali, per venire così incontro alle tendenze del gotico internazionale[26], le quali incidono profondamente l'estetica dei personaggi sacri, generando implicazioni molto profonde, riverberatesi necessariamente sulla resa fisionomica. Come Lui è poi vestito convenzionalmente con tunica rossa e manto azzurro, mentre invia lo Spirito al Figlio immerso nel Giordano. Si considera pure una rappresentazione della creazione del succitato Giusto, laddove l'Eterno cristomorfo, divenuto addirittura biondo, a riprova del progressivo adeguamento della *facesphere* divina

(26) Per quel che riguarda l'arte gotica, tra i molti, si considerano i seguenti testi fondamentali: Charles e Carl (2016); Gunderson (2009); Espagne (2016); Cherry (1967); Pope–Hennessy (1996); Robinson (2008); Rudolph e Conrad (2006); Gnudi (1982); Pirani (1966); Martindale (1990); Castelfranchi Vegas e Conti (1993); Henderson (1967).

alle più *chic* fra le soluzioni del gotico, siede fra i serafini e i cherubini, benedicendo la rappresentazione del mondo. La formula descrittiva, che rispecchia il cosmo così com'è percepito dall'uomo medievale, mostra la terra al centro e i sette cieli attorno ad essa, conclusi dallo zodiaco (Lo Sardo 2007).

La soluzione compare ancora al f. 31v del *Breviari d'Amor*, manoscritto RBME S–I–3 (fine sec. XIII – inizi sec. XIV), ora conservato al El Escorial di Madrid. Ivi, troviamo un Padre cristomorfo benedicente, che si mostra lieto, giovane e bello, tra il Figlio che ostenta le piaghe della passione e la Vergine rogante. Osserviamo così un completo ripensamento della dimensione facciale dell'Eterno, la quale ormai nulla conserva dei tratti del prototipo cristico mediorientale, mentre rappresenta un prodotto che ha già completato dal punto di vista della semiotica facciale il processo di ridefinizione della propria somatica, per proporre una *facesphere* aggiornata e riconducibile ai modelli estetici propri della produzione visiva d'Oltralpe e parigina in particolare, ormai radicatisi nell'immaginario collettivo.

Urge constatare come il successo della prefata soluzione, che si estende nel lungo periodo, insistendo su un'ampia geografia, possa essere giustificato — in tutto o in parte — nella cogente necessità di attualizzare il documento visuale, declinandone le forme al fine di assecondare le velleità di un'estetica assai sofisticata ed in forte espansione: il gotico. Simili prodotti sono difatti il frutto della metabolizzazione di una tecnica di resa somatica che affonda direttamente nella soluzione adoperata nel *Beau Dieu* della cattedrale di Amiens (1220), il quale ha già rotto tutti gli schemi preesistenti risultando chicchissimo, ed ovviamente rimanda alle sue evoluzioni (Erlande–Brandenburg 1982). Il prodotto si dimostra innanzitutto gradito ad un pubblico notoriamente raffinato ed informato alle tendenze dello stile "nuovo" proveniente dalla Francia, — che non può essere però qualificato come elitario, come si vedrà più innanzi —, le cui soluzioni per descrivere Dio vengono preferite alle altre due opzioni allora circolanti, quali la ieraticissima formula bizantina, ormai fuori moda, a cui si aggiunge quella patetica di matrice francescana e parzialmente domenicana, adoperata in chiave anti–albigese.

Orbene, occorre soffermarsi sulla rivoluzione estetica operata in questi documenti visuali, la quale si nutre dei risultati degli esperimenti formali

espressi nel *Île–de–France*, con cui si portano ad uno stadio evolutivo successivo le asettiche soluzioni descrittive romano orientali, allorché non ci si limita a contaminarle con un gusto chicchissimo e fino ad allora imprevedibile, ma addirittura si vanno a violare in modo sistematico gli schemi formali pregressi che le sostengono. Tuttavia, il *case study* di nostro interesse esige di concentrare l'attenzione sulla resa fisionomica del volto cristico, che progressivamente abbandona le fattezze mediorientali per assumere una fisionomia inaspettata, divenendo così "moderno". Tale risultato costituisce non solo il punto di partenza per la futura configurazione del viso dell'Eterno, ma funge da catalizzatore per il rinnovamento della resa dei volti della Madonna e dei santi. E se è possibile postulare un collegamento tra la configurazione di una nuova estetica femminile nelle canzoni trobadoriche e il ripensamento in senso tutto umano delle fattezze della Vergine, chi scrive crede che la revisione delle formule concernenti la Madre di Dio non possa essere liquidata quale oggetto di un semplicistico processo di "umanizzazione", come notoriamente sostenuto in dottrina. Diversamente, come già postulato altrove da questo autore (Di Cosmo 2026), Ella è protagonista di una "cortesizzazione" della sua sembiante, che si adegua nella *mise*, sia facciale, sia vestiaria, allo *chic* della moda francese del sec. XII. Raffrontiamo un'operazione non certo nuova, ma che si limita ad aggiornare i prodotti della cosiddetta "mistica imperiale" (Matthews 2005, 5–18), tanto che la Vergine passa dall'essere rappresentata come una *basilissa* ad assumere nelle traduzioni visuali gli stessi vezzi di una regina di Francia. Nondimeno, la postulata influenza dalla mera letteratura d'intrattenimento cortese, come ad esempio la *chanson de geste*, non pare sufficiente a giustificare l'adeguamento dell'estetica maschile, dato che essa presenta una costante sul piano diacronico: la *formositas*. Una simile *qualitas*, che è da intendersi preferibilmente con la stazza pregevole e, dunque, con una considerevole muscolatura, si consolida in una forma rappresentativa che spiega sia l'utilizzo dell'aggettivo *hermoso* nella lingua castigliana, sia il ricorso al *handsome* inglese, quale condizione tipizzata che uniforma la definizione di uomo attraente. Più raro è il ricorso al lemma *venustas*, che accompagna solitamente le descrizioni del *rex juvenes* ed in particolare caratterizza lo sfolgorante aspetto fisico di Guglielmo II, la cui bellezza appare banalmente funzionale al suo perfetto regnare (Cantarella 2009, 29–44). Per meglio intendere i

plausibili modelli di riferimento, bisogna allora rivolgersi alle descrizioni dei sovrani o comunque dei nobili di alto lignaggio presenti nelle cronache più o meno coeve, laddove sovente si insiste sulla loro impattante prestanza fisica. E se la *Vita Aedwardi Regis* (ed. Barlow 1962, p. 12) può connotare un re santo come Edoardo il Confessore con una statura eccezionale e un corpo dall'*appeal* regale, il monarca più "amato dagli inglesi", Riccardo I, per Gerald di Wales (*The History and Topography of Ireland*, ed. Wright 1905, p. 161) deve necessariamente apparire di statura al di sopra della media e dall'aspetto imponente. Una siffatta descrizione viene confermata da Goffredo di Monmouth (*Historia Regum Britanniae*, cit. in Nicholson 2019; Gillingham 1999, p. 266), il quale ne sottolinea le doti fisiche, in particolare l'altezza e l'eleganza delle membra. Raffrontiamo una caratteristica di famiglia dopotutto, che pare condividere con il nonno paterno Goffredo *le Bel,* conte di Anjou, a cui aggiunge le notorie qualità che gli meritano il prosastico appellativo di "Cuor di leone". A tale paradigma di prorompente possanza può derogare solo il re santo per eccellenza del Medioevo occidentale, Luigi IX. Quest'ultimo, in quanto uomo tutto dedito allo spirituale e già riconosciuto come santo in vita, può presentarsi negli scritti di Salimbene de Adam (*Cronica* cit. in Le Goff 1996, pp. 142–143) come snello, delicato ed emaciato, sebbene alto, caratterizzato ovviamente da un'espressione angelica, mentre i capelli e la sua barba precocemente imbiancati preannunciano la sua maturità interiore. Pertanto, avendo in mente il modello di bellezza condiviso al tempo, non si può certo negare che il ripensamento e la rimodellazione della somatica cristica non sia stata orientata meramente da *loci* letterari, ma piuttosto si sia conformata ad un ideale di bellezza diffuso, incarnato immancabilmente dai sovrani del periodo — con la loro statura imponente, le membra vigorose, i volti piacenti, i capelli fulvi — e solo successivamente venga registrato come tale nelle fonti di diverso genere.

A riprova di ciò, si considera la fortuna del *locus* nel contesto fiammingo, come attestato dalla presenza del Padre cristomorfo ed in abiti pontificali color porpora, che troneggia nella *Deesis* effigiata nel polittico dell'Agnello mistico opera di Jan van Eyck (1426–1432) presso la cattedrale di San Bavone di Gand (fig. 6). La divinità in tale traduzione visuale assume i tratti tipici di un uomo delle Fiandre, poiché mostra un derma chiarissimo, gli occhi piccoli, che derogano non solo al

formulario tradizionale in Oriente, ma persino all'antichissimo espediente grafico volto a favorire attraverso l'approccio oculare un silente colloquio con gli avventori (Herrin 2008, pp. 142–158), nonché le orecchie fin troppo pronunciate, segnando la cesura definitiva nella tradizione visuale occidentale con la *facesphere* mediorientale. Le medesime istanze di geolocalizzazione fisionomica le ritroviamo nella più tarda rappresentazione del Padre, che presiede il cosiddetto Trono di Grazia (1510) iscritto nel Trittico del Rosario di Hans Süss von Kulmbach.

Se ne deduce, che la somatica cristallizzatasi nella tradizione viene così sostituita con una nuova gamma di soluzioni facciali, che sono il frutto della negoziazione tra le aspettative estetiche geograficamente localizzate entro il contesto umano in cui il prodotto viene proposto e le necessità pastorali espresse dalle parrocchie locali. Le soluzioni grafiche derivanti devono pure metabolizzare quell'afflato proveniente dalle forme di devozione dei colti committenti, poiché gli espedienti visuali per la maggiore vengono sviluppati nei centri urbani più grandi e riservati *in primis* ad un pubblico prettamente cittadino; solo successivamente si diffondono, allontanandosi dal centro di produzione, attecchendo nelle realtà demiche di periferia, laddove sovente sono tradotti in modo assai espressionista (come meglio si vedrà). Ne evinciamo che la produzione risultante da un adattamento ad esigenze geolocalizzate, costituisce un ulteriore *step* nella lunga parabola di strutturazione e reinvenzione delle strategie di visualizzazione del volto di Cristo. Nell'intento di instaurare un più intenso rapporto col fedele, fondato sul senso di prossimità, si cerca di configurare una formula maggiormente accessibile alla devozione dei locali, rendendola più intellegibile ed empaticamente performante.

Non meraviglia poi che una formula di successo come quella dell'Eterno cristomorfo venga necessariamente rifunzionalizzata nella rappresentazione trinitaria. Per tradurre il mistero delle tre distinte persone che condividono la stessa natura, si ricorre sovente e forse fin troppo semplicisticamente all'espediente del volto isomorfo ostentato dalla sacra triade che, al contempo, indossa l'uguale veste per rendere visualizzabile l'identica sostanza di cui partecipano nella singolarità, come accade *ex multis* nella più tarda miniatura al f. 13r del *Livre d'Heures d'Étienne Chevalier*, Ms 71 (1452 – 1460). Qui Jean Fouquet rappresenta le tre persone della Trinità connotate dall'identico viso,

altrettanto geolocalizzato, i cui lineamenti delicati, il naso dalla linea raffinata, nonché barba e capelli fulvi, non si limitano a metabolizzare le esperienze pregresse, ma realizzano una vera e propria "cosmesi parigina", inequivocabilmente vincente, che trancia di netto, anche in aria gallica, ogni continuità con gli archetipi bizantini da cui le possibilità figurative poste in essere discendono, costituendone un'alternativa altrettanto valida (fig. 7). I divini personaggi stanno assisi su un trono rinascimentale, mentre ostentano l'insegna del globo. La figura identificabile col Cristo procede poi ad incoronare la madre, inginocchiata innanzi al triplice scranno (Reynaud 2006; Avril 2003; Sterling e Schaefer 1971). Eppure, la soluzione risultante, sebbene "moderna" per la potente eleganza del disegno, non deve apparire certamente nuova dal punto di vista formale, poiché affonda le radici in una tradizione visuale più antica, come attestato dall'affresco della Trinità cristomorfa venerato nel santuario di Vallepietra, datato al sec. XII.

Orbene, bisogna constatare l'esistenza di ulteriori e precoci tentativi di antropomorfizzazione della Terza Persona della Trinità, come comprovato dalla miniatura rappresentante la sinassi di Gabriele, iscritta al fol. 113v del Ms *Vaticanus Graecus* 1162, datato al 1140, contenente le *Homiliae in sanctam Deiparam* del monaco Giacomo del monastero di Kokkinobaphos in Bitinia. La raffinata, seppur essenziale, scena è dominata da una Trinità dal volto isomorfo ed imberbe assisa su un triplice trono, la cui resa facciale corrisponde appieno alla fisionomia mediorientale, tipica dei moduli descrittivi della tradizione bizantina, in conformità alle aspettative di una committente estrapolata dall'*élite* costantinopolitana. Colpisce poi la resa della chioma delle divinità, la quale nulla ha a che fare con il modello cristico, ma riprende stranamente la raffinata acconciatura degli angeli, volendo forse alludere alla matrice terrena di tale consuetudine visuale, poiché la propaganda dell'autocrazia è riuscita a vedere negli eunuchi di corte il contraltare terreno degli spiriti celesti, caricandoli così di un sentore di trascendenza (Corippo, *In laudem Iustini* II, 3, 179–213; Carile 2002, p. 22, n. 13). Non meraviglia allora che la Trinità, visualizzata prima dell'ipostasi, possa essere tradotta visivamente con una formula così radicata nell'inconscio collettivo della Capitale imperiale e — come tale — resa immediatamente comprensibile per la colta ricevente.

La scelta di estendere anche allo Spirito una tale isomorfia non è senza conseguenze e suscita perciò una serie di problematiche, che — al di là degli oziosi dibattiti tra teologi — rendono la formula via via residuale. Nonostante le perplessità e le rimostranze degli addetti ai lavori, non mancano sue tarde riproposizioni, come ravvisabile nella miniatura a corredo del *Miroir d'humilité* di Jean de Gerson (1462), laddove viene rappresentato il Trono di Grazia, mentre il corpo dolente del Cristo è retto dal Padre e dallo Spirito Santo in forma umana. Quest'ultimo conserva come l'Eterno un volto cristomorfo ed il nimbo crucigero, tuttavia si differenzia da questi poiché ostenta quale attributo un paio di grosse ali ed una stola diaconale.

Diversamente, nella miniatura per il Canto XXVII del *Paradiso* di Dante (1438–1444), Giovanni di Paolo sceglie di raffigurare le differenti persone della Trinità con un aspetto diversificato. E se Cristo viene descritto come da consuetudine barbato, la di Lui fisionomia, salvo l'incarnato candido che sostituisce la pelle "color del grano" della tradizione, poco si differenzia dalla formula–base. Al Padre invece si riserva l'aspetto dell'Antico dei giorni, tanto da essere contraddistinto da un'ampia chioma e da una barba canuta. Differentemente, lo Spirito assume la sembiante di un giovanotto, che si colloca tra gli altri due soggetti divini. La miniatura rende così visualizzabile il mistero delle tre persone mediante l'espediente che ne evidenzia la singolarità in ragione dell'aspetto esteriore, mentre la condivisione della stessa sostanza è resa attraverso il medesimo abbigliamento color oro. Osserviamo come, a medio della costruzione del fenotipo riservato a questa singolare rappresentazione dello Spirito, si voglia recuperare l'antica formula del Cristo imberbe. Si ricorre così ad una fisionomia consueta, costante nel naso sottile, nel volto simmetrico, negli zigomi alti e nell'ovale tornito, riconducibile perciò a quell'archetipo di prossimità rinvenibile nelle effigi cristiche della Ravenna del sec. VI, che viene prontamente aggiornato nelle forme al gusto corrente, nonostante non sia scevro di durezza nel disegno.

La formula del cristomorfo è soggetta ad ulteriori e complicate evoluzioni, come dimostra la soluzione del *vultus triformis*[27] che ritroviamo nell'affresco di Antonio Martini presso il duomo di Atri (1410), in

(27) Sul tema si veda Panofsky (1930, pp. 1–35); Hoogewerff (1942–1943, p. 205); Pettazzoni (1946, pp. 135–151, in particolare p. 151, fig. 16b).

cui l'unità della divinità è tradotta da un solo corpo, mentre le tre persone sono rappresentate a mezzo di tre teste isomorfe (fig. 8). Colpisce il volto sereno del Dio, che presenta gli occhi piccoli, il naso sottile e la bocca carnosa, mentre lo caratterizza un'ampia chioma dorata e la barba a doppia punta. Si deve notare come questa elegantissima effige della Trinità costituisca una "prova provata" della funzionalità non solo pastorale delle immagini impiegate in chiesa, il cui utilizzo punta ambiziosamente — ancor prima delle direttive statuite al Concilio di Trento — ad un'uniformazione culturale, tra chi detiene il potere (laico o religioso), il quale vanta un gusto estetico sopraffino nonché attento alle mode, ed il popolo, il cui inconscio viene colonizzato progressivamente dai medesimi valori di bellezza attraverso i prodotti di grido inseriti nel contesto cultuale[28]. In tal modo, la formula fisionomica non può essere più intesa solo come una citazione colta dei modelli del Gotico internazionale, ma in ragione di quel radicamento nella cultura estetica — condivisa tanto dal nobile signore, quanto dall'artigiano — deve suscitare un gradimento diffuso a riprova dell'inequivoco attecchimento anche nel cuore dell'Italia di un esemplare della *facesphere* che è il risultato dell'accumularsi e dello stratificarsi di tutte le fatiche d'innovazione formale iniziate ad Amiens.

La soluzione del Tricefalo ha una larga diffusione, tuttavia nelle sue molteplici riproposizioni perde gran parte di quella cifra estetica assai ricercata, che qualifica l'esemplare urbano atriano, per adeguarsi alle aspettative proprie dei pubblici — differentemente geolocalizzati — a cui si rivolge, come dimostra l'affresco del 1420 a Rocca di Vignola, presso la Cappella Contrari o quello più tardo del 1478 nella chiesa di San Nicola a Giornico nel Canton Ticino o, ancora, quella effigiata con gusto *naïf* nel sec. XV su una colonna della chiesa parrocchiale di Armeno (fig. 9), sopravvissuta solo perché ricoperta di calce dopo la destinazione dell'aula a lazzaretto (Mattioli Carcano 2012; Chierici e Citi 1978; Verdina 1956). Ivi, un affrescatore dal gusto per l'estemporaneo e dal tratto espressionista propone nel contesto rurale un prodotto

(28) A riguardo del problema di una forma d'arte popolare nelle aree di persistenza cattolica e di un'uniformazione culturale nel segno dell'immagine, si ricorda la dotta disquisizione di Philippe Daverio, riferendosi a quanto sostenuto nella conferenza *Incontri Popolari. Raccontare l'arte come patrimonio popolare*, tenutasi in Cremona il 09 ottobre 2015, consultabile su https://www.youtube.com/watch?v=wIofLSh1_Co, (ultimo accesso il 04 maggio 2026).

non troppo colto, quasi grottesco dal punto di vista visivo, ma che offre prova di quell'uniformità culturale ed estetica favorita dalla diffusione del prodotto visuale. Osserviamo che l'affresco, nonostante la volgarizzazione della formula dal punto di vista formale, possa comunque spiegare non solo la costante connessione fra l'arte alta e i prodotti esteticamente rilevanti della quotidianità (anche quelli espressi fuori dal contesto urbico), ma riesca a dimostrare come — sin da tempi precoci — nelle aree di diretta influenza cattolica non sia possibile la creazione di un'arte popolare *tout court*. Il documento testimonia piuttosto la pervasiva diffusione del *locus* dalle aree di produzione centrale alle periferie, che non può realizzarsi senza pagare uno scotto estetico e formale, divenendo perciò meno bello, ma mai *pop* (potremmo dire in termini moderni) in ossequio alla prefata unitarietà (Daverio 2015).

Nondimeno, osserviamo come l'espediente grafico goda di gran fortuna anche a Firenze, tanto che compare nel cenacolo di Andrea del Sarto presso il monastero di San Salvi (1510) e viene mutuato con profitto pure da Bronzino, il quale lo iscrive nella cappella di Eleonora di Toledo a Palazzo Vecchio in Firenze (1540–1541). Tale consuetudine visuale attira però le critiche del vescovo della città coevo, Antonino Pierozzi, che nella sua *Summa theologica* definisce la formula: "*Reprehensibiles etiam sunt cum pingunt ea, que sunt contra fidem: cum faciunt trinitatis imaginem unam personam cum tribus capitibus, quod est monstrum in rerum naturam*"[29]. La soluzione non viene nemmeno apprezzata dal cardinale Roberto Bellarmino, che nel 1558 così si esprime a riguardo: "una sorte di mostri che offendono con la loro deformità piuttosto che aiutare con la loro somiglianza"[30].

Raffrontiamo quello che i protestanti definiscono il "cerbero cattolico", che attira tanto le ironie, quanto le feroci critiche da parte dei riformati e prende forma nell'abominevole tricefalo di Matthias Grünewald, da intendersi quale caricatura della Trinità (Bœspflug 2008, p. 278) e non come una "satanica anti–Trinità". Ciò non meraviglia, fin dagli inizi della riforma si erge una corrente chiamata unitarismo, che nega la Trinità ed ha il suo manifesto ideologico nel trattato di Antal Pirnát,

(29) *Divi Antonini Archiepiscopi Florentini Summa theologica*, Veronae 1740, 3, 8, 4, 11.

(30) *Roberti Bellarmini S.R.E. Cardinalis Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis haereticos, de imaginibus*, Sartorius, Ingolstadt 1587, tom. 2, col. 8.

Ferenc Dávid e Laelius Socinus, intitolato *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione* (1568). L'opera è accompagnata da illustrazioni inquadrabili negli *horrenda*, allo scopo di persuadere ad aborrire il dogma trinitario (Christin 2003, p. 124).

Tuttavia, la reazione pontificia non tarda ad arrivare. Nel 1628 Urbano VIII ne proibisce la produzione e ordina la distruzione di tali documenti visuali. Il provvedimento viene poi confermato nel 1745 da papa Benedetto XIV nella lettera apostolica *Sollicitudini Nostrae*[31].

Non ottiene maggior fortuna una sua ulteriore variante, che sintetizza il *locus* delle tre teste isomorfe in un'unica entità dall'ampia fronte, dotata di quattro occhi, tre nasi e tre bocche, la quale viene convenzionalmente chiamata *trifrons*. Anche questa soluzione dopo la condanna papale è censurata e le effigi che la rappresentano sono spesso ridipinte con il volto unico del Cristo.

Occorre poi segnalare come l'espediente grafico del "cerbero" conosca una curiosa variante diffusa nel sec. XIV nell'area del nord della Puglia, che vede rappresentato un unico corpo da cui emergono il volto dell'Antico dei giorni, quello di un Cristo barbato ed una piccola testa di colomba. Questa si ravvisa sia in un contesto sicuramente urbano come quello della cripta della chiesa di Santa Croce ai Lagnoni in Andria, sia in ambito quasi rurale, come ravvisabile nei più tardi affreschi del battistero di San Giovanni Rotondo (Spagnoletti 1892; Corsi e Carella 2000). Il motivo ibrido, alquanto singolare nella sua trovata formale e circoscritto ad una geografia non troppo ampia, costituisce il prodotto di una riflessione che fa salve le acquisizioni sul piano visuale concernenti le singole persone divine, poiché mostra, per il Cristo almeno, una resa somatica molto vicina agli archetipi bizantini, che vengono rielaborati dalle maestranze locali, le quali sono state assuefatte al gusto gotico e propongono al proprio pubblico un prodotto estremamente "moderno", sebbene di compromesso, frutto della negoziazione estetica dei diversi formulari descrittivi in loro conoscenza. Ne deduciamo che entrambi gli affreschi, sebbene eseguiti da mani diverse e diversamente felici nei loro esiti tecnici, costituiscono i prodotti del

(31) "Mediante queste figurazioni di maestri eruditi della pittura si possono moltiplicare delle falsità, delle scorrettezze, delle incongruenze, delle sconvenienze e, per dirla in breve, ogni cosa possibile e impossibile", cfr. *Sollicitudini Nostrae*, 22.

radicamento di un linguaggio espressivo nuovo, scaturito da un esperimento realizzatosi alla fine del Duecento nel Salento. In esso si sommano e stratificano i lemmi formali propri di Bisanzio, che vengono declinati in uno squisito accento francese, con intercalazioni estetiche parigine, i quali come tutti i prodotti a larga diffusione — partendo dal centro di produzione — progressivamente si volgarizzano, perdendo parte della grazia originaria.

Al contempo, non meraviglia che questi tentativi di visualizzazione si dimostrino assai efficaci dal punto di vista semiotico, perché in ragione di quella stessa propagazione dei formulari visivi, dovuta alla postulata unitarietà culturale, risultano altamente comprensibili per tutti i fedeli (anche quelli provenienti da ambienti non marcatamente urbani), poiché capaci di dire tutto quello che devono riferire, sebbene solgono farlo — causa l'allontanarsi — con uno spiccato impeto espressionista.

Infine, si considera la soluzione dell'Antico dei giorni. Nonostante le perplessità sollevate dal card. Gabriele Paleotti sull'opportunità pastorale e catechetica di rappresentare un ritratto antropomorfo di Dio e sebbene la discussione sia stata portata avanti sino al sinodo di Pistoia del 1786, il Sant'Uffizio e la Congregazione dei Riti permettono il ricorso a questo tipo di opzione grafica. La formula dell'Antico dei giorni, impiegata per la visualizzazione del Padre e costruita sul fenotipo di un Cristo volutamente reso *âgé* — che conserva il consueto volto dai tratti simmetrici, l'ovale allungato e gli zigomi alti, ma è caratterizzato dalle canizie e da una lunga barba bianca —, viene canonizzata sin da epoca precoce entro lo schema iconografico del Trono di Grazia (*Gnadenstuhl*), o Trono di Misericordia (Iacobone 1997, p. 200). La soluzione compare per la prima volta nei messali inglesi del sec. XI a decoro delle iniziali che aprono la preghiera del Canone eucaristico: "*Te igitur, clementissime Pater*" (Del Bello 2021, p. 37). Tra le molte, si ricorda la rappresentazione iscritta nel messale di Cambrai della Cattedrale di Notre Dame, codice BM 234 datato al 1120. La formula grafica, certamente pensata per permettere di visualizzare quanto espresso da Giovanni 3, 16: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito", deve comunicare al celebrante il vero senso del mistero eucaristico. Lo Spirito, ivi rappresentato in forma di colomba, viene spesso raffigurato ad ali spiegate,

le quali uniscono le due bocche al fine di tradurre in modo icastico il *Filioque*, ovvero il dogma tutto cattolico concernente la processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio, nonché vogliono evocare il mistero della comunione delle persone divine.

Raffrontiamo allora una soluzione di successo, che compare nella ieratica tavola del Maestro di Westfalia (1250 circa), laddove viene dipinto a colori brillanti un Eterno che mostra, oltre l'incarnato dorato della tradizione, uno sguardo assai profondo, gli zigomi alti e simmetrici, una folta barba bianca e i capelli riccioluti, resi in maniera assai stilizzata, i cui raffinati arzigogoli devono evocare il gusto per un gotico floreale *antelitteram*. La divinità veste un ampio manto di porpora e mostra un Cristo *patiens*, sormontato da una piccola colomba che emerge da un globo d'oro. La scena viene osservata da Maria e Giovanni in *Deesis*.

Orbene, consideriamo come il prototipo formale medievale venga interpretato alla luce dell'estetica fiorentina in modalità magniloquenti da Masaccio, che lo ripropone in un affresco datato fra il 1425 ed il 1428. Qui compare un Padre austero e solenne, il cui volto simmetrico — segnato da occhi spalancati, zigomi pronunciati e da una pesante acconciatura che ne accresce la forza espressiva — sorregge la croce sulla quale riposa il Figlio. Quest'ultimo, sebbene ritratto con una muscolatura davvero imponente, presenta a contrappunto un viso dai tratti assai delicati e una chioma castano chiaro, che esprime un tentativo colto e tutto urbano di ristrutturazione degli archetipi formali ereditati dalla tradizione, i quali sono ripensati alla luce di quel gusto raffinato per la resa delle anatomie proprio del rinascimento. La scena, completata dalla presenza di una piccola colomba e dei due dolenti, si staglia su di un sepolcro e si colloca entro uno sfondo illusionista, che ben conosce le tecniche e le elaborazioni dell'Alberti. Consideriamo poi che l'apparato concettuale, il quale sorregge la composizione, pare rifarsi ad *Isaia* 16, 5 ed alla paolina *Lettera agli ebrei* 4, 16. Osserviamo come le suggestioni bibliche legate al *background* concettuale potrebbero ragionevolmente essere suggerite dagli scritti di Fra' Alessio Strozzi, un religioso domenicano ed umanista, residente in Santa Maria Novella a Firenze e morto nel 1383 (Berti 1981, pp. 14– 21).

Nondimeno, si puntualizza che la soluzione ha grande successo nel Nord Europa, ove la scena si arricchisce di un patetismo tutto tedesco,

davvero estraneo alle effigi mediterranee d'Iddio[32]. In queste rappresentazioni geograficamente connotate, il Padre è rivestito di abiti pontificali e regge il corpo esangue del Figlio, mentre la colomba si appollaia tra i due. Osserviamo poi come l'Eterno venga raffigurato quale vecchio compassionevole, il cui volto è rugoso, mentre il naso sottile, gli occhi incavati e gli zigomi appena accennati dimenticano ogni velleità descrittiva teologicamente significante finora riscontrata nelle traduzioni somatiche pregresse. Ne deduciamo che artisti e committenti d'aria nordica e mitteleuropea preferiscono investire non tanto sulla proposizione di un tentativo efficace di visualizzazione dei sottili concetti dogmatici, ma prediligono un prodotto di grande impatto emozionale, capace perciò di stimolare attraverso l'immagine del sincero affetto paterno la parte più suggestionabile degli avventori. E se l'equazione eternità–giovinezza perde ormai ogni sentore e valore simbolico, i documenti visuali in nostro possesso dimostrano il consolidamento di uno schema che scientemente sceglie di non indugiare su una resa estetica finalizzata a transumanare i celesti volti, come dimostrato dalla tavola di Vrancke van der Stockt, dipinta tra il 1485 e il 1495 e conservata al Museo di Caltagirone o la raffigurazione del 1430 di Robert Campin al *Kunsthistorisches Museum* di Vienna. Qui il corpo del Cristo, ormai lasso, si curva su sé stesso, intanto il Padre assai anziano, tutto umanizzato, privo di ogni afflato di eternità, e dall'espressione dolente si limita ad assecondare il suo movimento nel sorreggerlo.

Diversamente, l'Ortodossia, dal canto suo, lascia poco spazio alla soluzione del Padre rappresentato come Antico dei giorni, poiché il *topos* descrittivo è riservato — in ossequio alla tradizione — prevalentemente a Cristo, come dimostra il moderno affresco nel nartece della cattedrale di Costanza (Romania). Né pare conoscere la formula del *Gnadenstuhl*. Ciò non meraviglia, poiché il *locus* è frutto di un sentimento squisitamente cattolico, che si ripiega su sé stesso, portando fino al parossismo le riflessioni sulla Passione, Diversamente, l'obbedienza greca, nel suo ancestrale ottimismo, suole piuttosto enfatizzare il momento della resurrezione e le sue conseguenze in termini soteriologici (Stăniloae

(32) Per il patetismo, specie per le rappresentazioni della passione, cfr. Passarelli (1998); Belting (1986); per approfondire il fenomeno si veda anche Lunghi (2000). Per il problema della compassione da parte di Dio, cfr. Bœspflug (2008, pp. 260–262).

1991, pp. 15–27). Alla luce di tale differenza sostanziale, si comprende bene come il dogma della Trinità possa essere reso in un affresco del sec. XIV presso la Panagia Koumbelidiki di Kastoria, con la magniloquente rappresentazione di un Padre dal volto cristico, pienamente conforme ai modelli tradizionali della cultura visuale romano orientale, col suo naso tagliente, gli occhi ieratici e la bocca appena accennata, ma appositamente invecchiato per rispondere alle esigenze di differenziazione. Questi tiene in grembo un Cristo barbuto, ritratto in dimensioni gerarchiche, il quale a sua volta sostiene un globo, entro cui riposa la colomba evocante lo Spirito. A questa traduzione visiva si affianca la famosa icona della paternità, prodotta dalla scuola di Novgorod nel sec. XV, laddove l'Eterno è rappresentato in vesti candide, che fanno da contrappunto alla chioma ed alla barba fluente entrambe canute. Ancora una volta, l'archetipo cristico romano orientale è pienamente rispettato, sebbene declinato rispetto alla sensibilità estetica e alla resa formale tipica dei Rus'. Il grembo divino viene qui occupato dal Cristo Emanuele, che si presenta in vesti dorate e ostenta il globo, occupato dalla candida colomba (fig. 10).

Occorre puntualizzare come l'Antico dei giorni venga inserito in un'altra soluzione grafica che permette di visualizzare la potenza escatologica del Cristo, il quale siede alla destra del Padre secondo quanto riportato in *Matteo* 26, 57, 63–65 ed *Atti* 7, 55–57. La soluzione grafica, che deve dimostrare al fruitore la *aequalis gloria* del Salvatore, vede le due persone della Trinità benedicenti, collocate in modo speculare, l'una di lato all'altra, entro una struttura compositiva potente ed evocativa, coronata dalla colomba rappresentante il Santo Spirito. Il *locus* descrittivo, che origina lungo il corso del sec. XII, si affianca al Trono di grazia e progressivamente lo sostituisce, incidendo così non solo l'immaginario dell'Occidente, ma anche quello dell'Oriente greco, come dimostrano alcuni prodotti visuali della scuola veneto–cretese, prima fra tutte l'icona attribuita a Elias Moskos. L'effige vede le due persone divine intronizzate e tradotte con un volto isomorfo, pienamente aderente alla consuetudine formale romano orientale, salvo l'ovvia caratterizzazione tipologica della capigliatura canuta riservata al Padre. Lo Spirito, sotto forma della consueta colomba resa in maniera stilizzata, si pone tra i due, collocandosi entro una figura geometrica ad otto punte,

che interpreta l'*Ogdoad* e vuol evocare per gli assuefatti al linguaggio visuale bizantino un simbolo cogente della medesima Trinità (fig. 11).

Ritroviamo poi una rappresentazione del triplice Dio cristiano, che in parte si conforma agli *standards* descrittivi della cattolicità, al centro della tavola rappresentante la Divina liturgia che la dottrina nel sec. XX ha ricondotto al pennello di Michele Damasceno (Fleisch 1981, pp. 297–303; Di Cosmo 2024, pp. 71–120 *contra* Borboudakis 1993, pp. 541–542). Il complesso programma visuale, che trasla su legno un motivo solitamente riservato all'area absidale, vede le rappresentazioni dei nove cori angelici, caratterizzati in maniera ibrida, rispetto alla tradizione visiva romano orientale, e collocati in una *processio* circolare, mentre recano con sè gli strumenti liturgici del rito greco. Entrambe le divinità, in ossequio alla tradizione ortodossa, stanno assise sui Troni, rappresentati — come da consuetudine — a tramite di un cerchio rosso fornito di molti occhi e varie ali. Il Cristo, i cui tratti si dimostrano ovviamente conformi alla somatica archetipica della bizantinità, indossa gli abiti pontificali: il *polystàvrion* del metropolita e l'*omophorion*, presentandosi come Sommo Sacerdote. L'introduzione del *locus* vestiario, pur configurandosi come una reale novità per la cultura visuale cattolica — nell'ambito della quale Michele ha completato la propria formazione—, risponde evidentemente alle aspettative di committenti e di un pubblico di squisita obbedienza greca. In effetti, in quel contesto cronologico, la cattolicità non contempla ancora questa specifica tipologia rappresentativa, il Cristo sacerdote verrà infatti introdotto solo molto più tardi, in concomitanza con il rafforzamento del culto eucaristico[33]. Altrettanto innovativa è l'introduzione della figura dell'Eterno, il quale fino ad ora non è mai comparso in quel tipo di scena. L'innesto probabilmente viene mutuato da un'altra iconografia circolante nell'Italia centro settentrionale e in ambito francese in particolare, quella dell'Intercessione, laddove si vede il Cristo rivolgersi al Padre per offrire la propria preghiera. L'Altissimo, vestito di un *chitòn* bianco con clavi d'oro ed un *himàtion* candido, è descritto secondo il *typus* dell'Antico dei giorni. Egli appare caratterizzato da una fisiosomatica che, seppur risente delle tipologie descrittive bizantine, si allontana dal

(33) Si conoscono tuttavia formule di traduzione visiva alternative, che vedono Cristo presiedere alla liturgia col normale *outfit* costante nel *chitòn* rosso e nell'*himàtion* azzurro.

modello cristico–base, poiché presuppone una rielaborazione dell'archetipo apocalittico, allorché indugia sulla resa della lunga chioma e della barba folta e brizzolata.

Infine, consideriamo, come questo bizzarro tentativo di visualizzazione, dal punto di vista della strutturazione grafica proponga un eccentrico esperimento di ibridazione delle due tradizioni visive, tipico delle esperienze veneto–cretesi, laddove si mira a soddisfare le aspettative estetiche di un pubblico variegato ed in espansione, mentre si fa del dettaglio stravagante un medio per aumentare la forza d'impatto del prodotto visivo.

3. Dalle tendenze aniconiche della Riforma al vuoto apofatico hollywoodiano: il *sacer vultus* e il peculiare caso del *trickster* di *Joan of Arcadia*

Infine, si considera come gli esponenti della Riforma per i primi dieci anni non si siano opposti alla traduzione antropomorfa di Dio, come dimostra la xilografia del 1556–1558 di Jacob Lucius, rappresentante la teofania del battesimo a cui assistono Lutero ed altri maggiorenti tedeschi. Tuttavia, la situazione è destinata ad evolversi repentinamente, poiché le elaborazioni delle diverse correnti, in particolare quella calvinista, si arenano sulle istanze aniconiche in materia di rappresentazione religiosa, giustificando tale opzione con il rischio fortemente percepito di cadere nell'idolatria a tramite di un fin troppo generoso ricorso — sul modello romano — all'immagine. Raffrontiamo così il paventato timore di un'indebita oggettivazione e materializzazione di quanto è ritenuto assolutamente trascendente. La volontà di preservare questa sorta di purismo nell'approccio tanto oculare, quanto tattile al sacro ha spinto in epoca moderna i fedeli riformati a perpetrare inequivoci atti di iconoclastia, come accaduto alla cattedrale cattolica di Ginevra a medio della distruzione sistematica del corredo di rappresentazioni iconiche, lasciando salve le sole vetrate dell'aula a causa dell'ingente costo del loro rifacimento.

Osserviamo allora come la scarsa fiducia verso i tentativi posti in essere dagli artisti di riempire il vuoto apofatico di matrice

veterotestamentaria sia foriera nel mondo protestante di fin troppe implicazioni, come lapalissianamente testimoniato dall'incisione del 1576 di Tobias Stimmer con la creazione di Eva. La rappresentazione è frutto delle peculiari elaborazioni del pensiero calvinista, che dal 1550 elimina la forma antropomorfa di Dio per optare, a seguito dei contatti con le scuole rabbiniche, prima con l'iscrizione del tetragramma sacro, sostituito — in un secondo momento — dalla rappresentazione dell'Eterno a guisa di un sole splendente o di una mandorla di luce vuota (Bœspflug 2008, pp. 274–275, fig. 23). La formula grafica — si puntualizza — costituisce, sul piano semiotico almeno, una soluzione atta ad incidere il versante squisitamente apofatico. Sebbene si strutturi quale arcano "sostituto di presenza", deve piuttosto considerarsi come la succitata figura geometrica a medio dei suoi contorni delinei il contraltare dei cherubini di biblica memoria, segnando i limiti di un *vacuum* posto all'attenzione del *visus*, che deve essere riempito attraverso l'*èkphrasis* controllata dell'occhio.

Tali istanze riescono a perdurare sino in epoca contemporanea. Non meraviglia allora che un simile *background* possa confluire in un prodotto cinematografico, appositamente dedicato al fruitore medio americano (indicato preferibilmente con quello estratto dal ceppo germanico), che risulta poco avvezzo alla rappresentazione del divino, qual è *Ben Hur* del 1959. Ivi, viene addirittura esclusa la visualizzazione del volto di Cristo, poiché l'attore che lo interpreta è ripreso di spalle o non viene mai inquadrato in viso (specie nella scena della crocifissione) al fine di rimarcare con la natura divina, anche l'impossibilità di una sua rappresentazione adeguata (evocando immancabili suggestioni monofisite). Consideriamo poi come quella precisa scelta sottenda presupposti adeguati a generare un *locus* formale che viene riproposto con profitto persino nei *Simpson*, laddove Dio, sebbene rappresentato ironicamente in accappatoio, non viene mai mostrato in volto.

Simili istanze non hanno però impedito ad Hollywood di rendere visualizzabile il *sacer vultus* in *Una settimana da Dio* (2003) e nel suo *spin–off*: *Un'impresa da Dio* (2007), laddove la divinità è interpretata da Morgan Freeman. Non sono mancati altresì tentativi irriverenti di visualizzazione del medesimo volto, come accade in *Dogma*, laddove Dio è interpretato da Alanis Morissette. Eppure, la vera questione teologica

non risiede tanto nel fatto che Iddio sia rappresentato come una donna e manifesti caratteristiche di un *trickster*, in quanto trasformista, ma piuttosto si configura allorché si sostiene l'impossibilità di udire la sua voce da parte di qualsivoglia creatura, compresi gli angeli, senza morire, mettendo così in forse, seppur *ioci causa*, tutta la rivelazione.

Consideriamo poi come le caratteristiche del *trickster*, vengano riproposte nella Serie TV *Joan of Arcadia*, che vede la protagonista, la *teenager* Joan Girardi[34] — personaggio liberamente ispirato alla *Pulzèlla* d'Orléans —,[35] presa in assidui colloqui con una divinità, che funge da co–protagonista e si presenta polimorfa, mentre assume sembianti sovente impensabili (Mohsen 2016). La produzione, nel confezionare un prodotto per l'utente medio degli anni 2000 e volto a circolare sul mercato globale, sceglie scientemente di inserire una divinità sconnessa da quella delle "Religioni del Libro", ma che può essere inquadrata, secondo la sagace definizione di Morton Smith (2005, p. 148), quale Dio "internazionale", capace perciò di andare incontro a soggetti professanti fedi variegate. Si rappresenta così un dio "neutro" e trasversale alle rivelazioni, che attualizza quanto il teologo e mistico Abū l–Qāsim al–Junayd ha affermato nel sec. IX: "Il colore dell'acqua è il colore del suo recipiente, cioè tutte le religioni sono uguali; differiscono per ambiente, nome e riti, ma non possono differire nella sostanza […]. E più si avvicina a Dio, più si comprende che tutte le religioni sono tentativi per avvicinarlo" (cit. in Tessore e Tessore 2014).

Orbene, alla luce della letteratura scientifica che ha analizzato la serie TV e dell'orientamento a–fideistico dei produttori, occorre approfondire come il polimorfismo e il trasformismo di questa divinità risolva in modo non ottimale le problematiche poste dalla trascendenza divina predicata dalle succitate "Religioni del Libro".

E se il primo approccio da parte della divinità nell'episodio pilota avviene nei panni di un ragazzo avvenente, il cui fenotipo del volto presenta

(34) La serie TV narra le vicende della sedicenne Joan Girardi, che frequenta il liceo dell'immaginaria città di Arcadia nel Maryland, la quale configura un personaggio molto lontano da quelli dell'agiografia, che non esitano, non sbagliano, e non soffrono turbe dell'animo. Diversamente si avvicina piuttosto a quel modello di santità–*pop* che poco più tardi verrà delineato dal compianto Papa Francesco, il quale ha auspicato santi moderni in *jeans* e *sneakers* (Gori 2020).

(35) Circa la bibliografia su Giovanna d'Arco si citano *ex multis* Belloc (2006); Cardini (1999); Cousinot (1992).

tratti simmetrici, occhi grandi e chiari, nonché un naso sottile, si considera come il *typus* facciale non si limiti a venire incontro alle aspettative estetiche dell'*audience*, ma debba rimandare direttamente a quelle caratteristiche previamente selezionate (seppur in epoca tarda e sul modello dello *jovius*) per la formula–base del Salvatore, configurando il prodotto moderno della tradizionale negoziazione tra quanto ritenuto "naturale" ed un simbolico certamente più antico. Il fenotipo prescelto per questa proto–epifania appare allora quale luogo di tensione semiotica, che nel marco della *kalokagathia* vuol suscitare empatia, anche a scapito della trascendenza. Tali remore epistemiche non impediscono a quella divinità nei seguenti episodi di assumere ulteriori sembianti fra cui quella di una bambina, di un'anziana signora, un più che giustificabile clochard — almeno in termini evangelici —, di un mimo, addirittura di un punk o quella irriverente dell'uomo–*hot dog* (Stone 2001).

E se Jessamyn Neuhaus (2007, pp. 19–34) in un saggio dedicato alla serie ha forse fin troppo ingenuamente ricondotto la natura trasformista di questa divinità a quanto declamato nella sigla della serie, che ripropone la canzone *What if God is one of us?* edita da Joan Osborne nel 1995, a parere di chi scrive le problematicità aperte dal trasformismo non possono esaurirsi con un riferimento autoreferenziale alla creazione dell'uomo ad "immagine e somiglianza" divina (cfr. *Gn* 1, 26–28; *Sap* 2, 23; Sir 17, 1–3), ma bisogna piuttosto guardare al di là delle Scritture. Occorre, diversamente, considerare come le *performances* polimorfiche avvicinino quella divinità alla figura del *trickster,* che proprio nella mitologia dei nativi dell'America del Nord si colora di particolari prerogative trasformistiche(36). Ciò non meraviglia, Christopher Partridge (2006) nel volume *The Re–Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture* ha già agevolmente ricostruito il percorso mentale seguito dagli autori delle serie tv degli anni 2000 nel configurare una divinità che, sebbene appaia accostabile a quella delle "Religioni del Libro", attinga piuttosto il suo *appeal* dalle tradizioni occultistiche.

Osserviamo allora come il personaggio divino delineato dagli sceneggiatori sia assai prossimo e quasi sovrapponibile alla figura della

(36) Per la complessa figura del *trickster* americano, cfr. Radin, Jung e Kerényi (1965), vedi anche sul tema: Miceli (2000); Callahan (1991, pp. 29–36); Hyde (2010).

letteratura etnologica locale (Murray e Light 2015). E seppur non appaia irrimediabilmente costretta al *topos* del "mistificatore o imbroglione" primordiale, ma abbia ad operare preferibilmente attraverso il polimorfismo, la sua azione si fa disinvolta, in quanto agisce come "eroe culturale" e si comporta quale "istitutore di beni d'importanza vitale".

A parere di chi scrive, pare poi aver poco senso giustificare il trasformismo divino con il riferimento alla capacità del Dio biblico di assumere diverse forme nell'interagire con gli uomini, come quella angelica con cui si rivolge a Giacobbe (*Gn* 32, 22–32) o antropomorfa attestata nei già citati *Ezechiele* (1, 26), *Isaia* (6, 1–13) e *Daniele* (7). Né pare adeguata la giustificazione fornita da Teresa Blythe (2003), allorché riconduce la capacità di mutare sembiante a uno dei principi cardine della teologia della Riforma: l'assoluta sovranità di Dio, che si spiega *ad libitum*, poiché smentita dallo stesso Vecchio Testamento, laddove gli angeli operano in sua vece, ogni volta che il suo intervento non è strettamente necessario (*Sal* 90–91). Raffrontiamo perciò una spiegazione di comodo, insufficiente sul piano teologico, a supportare tale comportamentalità.

Le stravaganti scelte fisiognomiche, spesso ironiche, dimostrano invece che il personaggio presenta tratti atti a contraddistinguere inequivocamente un *trickster*, come il collocarsi del tutto fuori dalle convenzioni, anche quelle di visualizzazione. Nonostante le consapevoli decisioni degli sceneggiatori, i quali sovente indugiano su un aspetto fisionomico anomalo e quindi su un fenotipo inconsueto, capace di suscitare stupore e spaesamento cognitivo — cosa che rende la divinità infingarda come un *trickster* —, deve sottolinearsi come la sua azione "anomala" ottenga una nuova "normalità" per il mondo, conseguendo un obiettivo solitamente perseguito in letteratura etnologica dall'attività disorientante di un qualsivoglia *trickster*. Attraverso stimoli e consigli alla protagonista, questa divinità mutaforme funge da *deus ex machina*, ovvero da catalizzatore degli eventi e da motore della narrazione, poiché questi non crea, ma "con–crea", operando indirettamente, senza però realizzare il miracolo[37]. Andando al di là del-

(37) Circa le questioni aperte dai suggerimenti del trasformista, intese come espressione di volontà divina e rispetto alla possibilità della libera adesione da parte della protagonista, per l'esecuzione/conseguimento del celeste Consiglio, occorre fare un precipuo riferimento a Giona 2, 1, nonché Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, *prol.*, 3, PG 31, 896; Basilius Magnus,

le convenzioni teologiche diffuse legate ad un pervasivo meraviglioso, il personaggio si dimostra essere davvero un *trickster*, poiché — in fin dei conti — è strafottente ed appare addirittura strapotente, nei limiti teleologici della trama, allorché risolve con i suoi soli *inputs* verbali tutti i nodi narrativi. Nonostante venga meno un tratto peculiare dell'azione del *trickster*, quale quello di capriccioso e irrispettoso sovvertitore d'ogni regola, fonte inesauribile di disordine, osserviamo come questa divinità si riservi piuttosto un ambito liminare d'azione. Costui si prefigge così di non violare le leggi cosmiche da lui stabilite al momento della creazione, auto–vincolandosi e rinunciando alla massima espressione del suo potere: esercitare il miracolo (Pravadelli 2019, p. 74; Alonge e Carluccio 2020; Mittell 2017). Se ne deduce che i dati finora analizzati dimostrano come in nome del *Re–Enchantment*, dell'aniconismo e delle elaborazioni delle correnti riformate, Hollywood abbia potuto riaprire il processo di adattamento fisionomico divino. Ha dato così avvio a un'ulteriore fase della lunga storia della dinamica della resa iconica del *sacer vultus*, la cui strutturazione non può essere ritenuta conclusa, né si può dire che abbia raggiunto soluzioni irreversibili, ma appare sempre suscettibile di ripensamenti e revisioni.

Conclusioni

L'esame dei tentativi di visualizzazione del *sacer vultus* dimostra che la produzione espressa tra i secc. XI–XV si presenta assai dinamica e non è contraddistinta da un perdurante immobilismo, anche allorché si indugia sui modelli tradizionali codificati. Diversamente, partendo dalla formula–base del volto di Cristo, quale espediente principe di visualizzazione — in termini giovannei almeno—, la descrizione del viso dell'Eterno può giungere a soluzioni autonome e inaspettate, non senza i necessari adeguamenti. La formula grafica che progressivamente si impone nel panorama visuale costituisce pertanto il frutto della rielaborazione creativa di produzioni di comprovata efficienza, opportunamente

Moralia, reg. 12, 4, PG 31, 724. Per il problema del meraviglioso e la valenza dei miracoli, fra i molti, cfr. Aurelius Augustinus, *Epistula* 157, 3, 12; PL 33; Aurelius Augustinus, *Joannis Evangelium tractatus* 24, 1, PL, 35.

adattate al contesto culturale, devozionale e antropologico della singola area in cui matura il peculiare tentativo di visualizzazione del divino. Ognuna di queste produzioni costituisce così un singolare *step* geolocalizzato che realizza — entro una geografia in espansione — una significativa revisione delle convenzioni formali appositamente strutturate per riempire il vuoto apofatico, al fine di sostituirle con soluzioni ritenute più efficaci dal punto di vista sia comunicativo, sia semiotico, destinandole al culto pubblico e privato.

Eppure, l'adattamento fisionomico del volto di Cristo non è l'unico aspetto decisivo nel percorso di evoluzione e cristallizzazione delle formule di rappresentazione del *sacer vultus*. Le maestranze, assoldate dai committenti (ecclesiastici o laici), per rendere visualizzabile il "mistero" delle tre distinte persone che condividono la stessa natura, si limitano in un primo tempo a triplicare la figura di Gesù, lasciando sovente ad un attributo esclusivizzante l'onere di identificare i singoli rappresentati. Da un certo punto in poi ed a contrappunto, sviluppano un'ulteriore soluzione che tende a differenziarli per età, enfatizzandone le peculiarità personali, mentre la medesima natura è resa visibile dall'identica veste condivisa dai tre. Al contempo, non meraviglia che nel tradurre *per imaginem* il dogma si giunga persino a soluzioni grottesche come il tricefalo, che può mostrare il solo volto cristico ripetuto più volte, mentre in sparuti casi le singole persone divine vengono identificate attraverso ben tre visi diversi.

Nelle differenti botteghe dal sec. XII in poi, i singoli maestri, attraverso il ripensamento del modello–base con i suoi grandi occhi scuri, il naso dalla linea tagliente e la bocca minuta, originariamente compatibile col retroterra radicato nella fisionomia medio–orientale, felicemente affermatosi nella tradizione visiva bizantina, si volgono piuttosto a proporre combinazioni somatiche che rispecchiano il nuovo ideale di bellezza in ambito mascolino fatto proprie dell'area geografica in cui il documento visuale è prodotto. Lo stesso accade alla tonalità dell'incarnato ed al colore della chioma. Ne risultano così volti capaci di instaurare un più intenso senso di prossimità ai fedeli che ne fruiscono *in loco*. Tale scostamento dal modello–base non è il semplice esito di un'arbitraria variazione sorretta da velleità estetiche estemporanee, bensì risponde a motivazioni più profonde, connesse a un processo di adeguamento

dell'idioma rappresentativo allo stile di grido in quel momento: il gotico, laddove si è già operata una pregressa selezione delle tipologie facciali da adoperare per visualizzare le teofanie.

Orbene, i tentativi di visualizzazione dell'Eterno costituiscono la testimonianza materiale di un processo dinamico di negoziazione culturale, che giunge a compimento con le magniloquenti rappresentazioni della gloria delle tre persone della Trinità. I manufatti scaturiti da tale complessa evoluzione, si ordinano lungo una precipua parabola di strutturazione grafica che, lungi dal compromettere il carisma sacro della rappresentazione originaria e la sua capacità di emozionare, deve rispondere piuttosto alle sfide poste dalla pastorale, riuscendo addirittura a colmare attraverso strategie di visualizzazione attentamente calibrate la distanza tra le sottili elucubrazioni sottese al dogma e la necessità di persuadere le diverse comunità dei credenti con prodotti dotati di un'adeguata attitudine narrativa. Siffatte produzioni risultano assai preziose per il loro significato antropologico, poiché configurano dei testimoni privilegiati sia per ricostruire le implicazioni fenomenologiche delle acquisizioni teologiche, sia per valutare l'incidenza del *background* biologico legato all'area geografica in cui la traduzione iconica viene proposta.

Consideriamo infine come alla tradizione visuale cattolica, frutto di una lunga riflessione degli addetti ai lavori sul mistero della Trinità, che ha colonizzato persino l'Ortodossia, si contrapponga nelle correnti riformate una tendenza aniconica, confluita nei prodotti di intrattenimento di Hollywood come il celeberrimo *Ben Hur* e i più popolari *Simpson*. Alla luce del cosiddetto *Re–Enchantment*, si può poi comprendere come la strutturazione della divinità co–protagonista in una serie TV come *Joan of Arcadia,* sebbene rimandi direttamente al Dio delle "Religioni del Libro", possa differenziarsi da esso, assumendo le caratteristiche di un *trickster* ed il carisma delineato per lui nella letteratura etnologica. Tale operazione, ampiamente studiata in accademia, configura un ulteriore *step* in un processo sempre aperto e soggetto a nuove e continue negoziazioni, a testimoniare l'impossibilità di raggiungere soluzioni assolutamente soddisfacenti e perciò irreversibili.

Riferimenti bibliografici

Al–Buhari (2009) *Detti e fatti del profeta dell'Islam*, Utet, Torino.

Alonge G. e G. Carluccio (2020) *Il cinema americano classico*, Laterza, Roma–Bari.

Andersson A. (1973) *St. Birgitta and the Holy Land*, The Museum of National Antiquities, Stockholm.

Avril F. (2003) *Jean Fouquet, peintre et enlumineur du XVe siècle. Catalogue de l'exposition*, Bibliothèque nationale de France, Paris.

Bacci M. (2009) "L'invenzione della memoria del volto di Cristo: osservazioni sulle interazioni fra iconografia e letteratura prosopografica prima e dopo l'Iconoclastia", in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: immagine e memoria: Atti del convegno internazionale di studi,* Parma, 23–28 settembre 2008, Electa, Milano, 9–24.

Barlow F. (a cura di) (1962) *The Life of King Edward Who Rests at Westminster. Attributed to a Monk of St Bertin*, Thomas Nelson, London.

Bartolomei Romagnoli A. (2009) "Mistica, profezia e poteri alla fine del Medioevo", in *Il* Liber *di Angela da Foligno e la mistica dei secc. XIII–XIV in rapporto alle nuove culture. Atti del XLV convegno storico internazionale*, Todi, 12–15 ottobre 2008, CISAM, Spoleto, 485–515.

——. (2018) "Brigida di Svezia e la reinvenzione della Storia Sacra. Il cammino, la terra, la visione", in G. Mascherpa e G. Strinna (a cura di), *Predicatori mercanti pellegrini. L'Occidente medievale e lo sguardo letterario sull'Altro tra l'Europa e il Levante*, Universitas Studiorum, Mantova, 196–197.

Belloc H. (2006) *Giovanna d'Arco*, Fede & Cultura, Verona.

Belting H. (2001) *Il culto delle immagini*, Carrocci, Roma.

Benedetti S. e A. Roca De Amicis (2006) *Pietro da Cortona. Piccole e grandi architetture. Modelli, rilievi, celebrazioni*, Gangemi, Roma.

Bergh B. (2001) *Heliga Birgitta. Åttabarnsmor och profet*, Historiska Media, Lund.

Bernardi P. (2007) *I colori di Dio. L'immagine cristiana fra Oriente e Occidente*, Mondadori, Milano.

Berti L. (1981) "La Trinità di Masaccio", in U. Baldini (a cura di), *Santa Maria Novella. La basilica, il convento, i chiostri monumentali*, Nardini Editore, Firenze.

Betancourt R. e Freeman E. (a cura di) (2024) *Byzantine Materiality. Sense, Matter and Medium*, De Gruyter, Berlin.

Bianchi C., A. Melloni e M. Proietti (a cura di) (2025) *Il Concilio e il Credo (325–2025). Storia e trasmissione dei simboli di Nicea e di Costantinopoli*, EDB, Bologna.

Blythe T. (2003) *Joan of Arcadia Study Guide. An Introduction to Discussing the Show*, "Presbyterians Today magazine", 10 ottobre.

Bœspflug F. (2008) *Le immagini di Dio*, Einaudi, Torino.

Borboudakis M. (1993) *Εικόνες της Κρητικής Τέχνης (Από τον Χάνδακα ως την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη)*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Herakleion.

Bovini G. (1964) "«Cristo vincitore delle forze del male» nell'iconografia paleocristiana ravennate", XI, *Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina: Ravenna e l'Italia fra Goti e Longobardi*, Edizioni del Girasole, Ravenna, pp. 25–34.

Breckenridge J.D. (1978) "The Reception of Art into the Early Church", in *I monumenti cristiani preconstantiniani. Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Roma, 21–27 settembre 1975*, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano, 363–464.

Brenk B. (1997) "*Homo coelestis* oder von der physischen Anonymität der Heiligen in der Spätantike", in W. Schlink (a cura di), *Bildnisse. Die europäische Tradition der Porträtkunst*, Rombach Verlag, Freiburg im Breisgau, 103–160.

Büchsel M. (2003) *Die Entstehung des Christusporträts. Bildarchäologie statt Bildhypnose*, P. von Zabern, Mainz am Rhein, 100–101.

Callahan T. (1991) *Devil, Trickster and Fool*, "Mythlore" 17: 29–36.

Canella T. (2006) *Gli* Actus Silvestri*. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Fondazione CISAM, Spoleto.

Cantarella G.M. (2009) "Il pallottoliere della regalità: il perfetto re della Sicilia normanna", in P. Corrao e E.I. Mineo (a cura di), *Dentro e fuori la Sicilia. Studi di storia per Vincenzo D'Alessandro*, Viella, Roma, 29–44.

Castelfranchi Vegas L. e A. Conti (1993) *L'arte medioevale in Italia e nell'Occidente europeo*, Jaca Book, Milano.

Cardini F. (1999) *Giovanna d'Arco. La vergine guerriera*, Mondadori, Milano.

Carile R.A. (2002) *Il Sacro Palazzo di Costantinopoli Nuova Roma*, "Quaderni di Scienza della Conservazione", 2: 15–35.

Cecchetti I. (1963) "Brigida di Svezia", in *Bibliotheca sanctorum*, Vol. III, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma, coll. 439–533.

Charles V. e K. Carl (2016) *Gothic Art*, Parkstone International, New York.

Christin O. (2003) *Les yeux pour le croire. Les Dix Commandements en images (XV–XVII^e siècle)*, Éd. du Seuil, Paris.

Corsi P. e S. Carella (2000) *Il battistero di San Giovanni Rotondo. Elementi di archeologia e storia medievale*. Foggia, Grenzi.

Cutler A. e J.W. Nesbitt (1986) *L'arte bizantina e il suo pubblico*, UTET, Torino.

Cousinot G. (1992) *Chronique de la Pucelle*, Paradigme, Caen.

Cremisi T. (2000) *Il processo di condanna di Giovanna d'Arco*, Marsilio Editori, Milano.

Dal Bello M. (2021) *La Trinità nell'arte*, Dei Marangoli, Roma.

Daverio P. (2015) *Incontri Popolari. Raccontare l'arte come patrimonio popolare,* conferenza tenutasi in Cremona il 09 ottobre 2015, consultabile su https://www.youtube.com/watch?v=wIofLSh1_ (ultimo accesso il 04 maggio 2026).

Di Cosmo A.P. (2019) "Un volto residuale del Cristo: il 'mago'. Una formula di successo anche nella provincia ispanica", in *Tarraco Biennal. Actas de las jornadas de estudio,* Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 421–426.

———. (2021) *Santa Brigida ed il Monte Gargano: Un paesaggio dell'anima. La descrizione dell'ambiente come stratagemma d'ammaestramento morale*, "Espacio, Tiempo y Forma, Serie III: Historia Medieval", 34: 263–292.

———. (2024) *Le formule di descrizione veneta e la scuola iconografica cretese: Michele Damasceno e gli incunaboli per ripensare la visualizzazione dell'Aldilà*, "Echo", 6: 71–120.

———. (2025) "Brigida la 'pellegrina': un paradigma di 'santità itinerante'", in L. Russo (a cura di), *La percezione dello spazio nei pellegrini medievali*, Edizioni La Vela, Firenze.

———. (2026) "The Transformation of Marian Physiognomy: A Semiotic Approach. Somatic Revisions and Plastic Mediation in Molise and Northern Apulia between the Late 12th–14th Century", in *Signs and Realities, 16th World Congress of the IASS/AIS*, 2–6 September 2024, Warsaw, Poland (in corso di pubblicazione).

Drewer L. (1996) *Recent Approaches to Early Christian and Byzantine Iconography*, "Studies in Iconography", 17: 1–65.

Erlande–Brandenburg A. (1982) *La cathédrale d'Amiens*, Caisse Nationale des Monuments Historiques et des Sites, Paris.

Espagne M. (2016) "Cultural Transfers in Art History", in T.D. Kaufmann, C. Dossin e B. Joyeux-Prunel (a cura di), *Circulations in the Global History of Art. Studies in Art Historiography*, Routledge, London, 97–112.

Evans H.C. e W.D. Wixom (a cura di) (1997) *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261*, Metropolitan Museum, New York.

Freedberg D. (1989) *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago.

Fleisch J. (1981) "The Role of Icon Painting in Theological Controversies: Michael Damaskinos' Trinity Concept", in *Akten XVI Internationaler Byzantinistenkongress*, 2/6, Verlag Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 297–303.

Gero S. (1982) *The True Image of Christ. Euseb's Letter to Constantine Reconsidered*, "Journal of Theological Studies", 27: 460–470.

Gharib G. (1993), *Icone di Cristo: storia e culto*, Città Nuova, Roma.

Gillingham J. (1999) *Richard I*, Yale University Press, New Haven.

Gnudi C. (1982) *L'arte gotica in Francia e in Italia*, Einaudi, Torino.

Gori N. (2020) *Una santità in jeans e scarpe da ginnastica*, "Osservatore Romano", 15 settembre.

Gunderson J. (2009) *Gothic Art*, Creative Education, Mankato.

Henderson G. (1967) *Gothic*, Penguin, London.

Herrin J. (2007) *Bisanzio*, Corbaccio, Milano.

Hoogewerff G.J. (1942–1943) *"*Vultus trifrons"*, emblema diabolico, immagine improba della SS. Trinità (Saggio iconologico)*, "Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia", 19: 205.

Hyde L. (2010) *Trickster Makes This World: Mischief, Myth, and Art*, *Farrar*, Straus and Giroux, New York.

Iacobone P. (1997) *Mysterium Trinitatis*, Pontificia Editrice Gregoriana, Roma.

Jay M. (1993) *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth–Century French Thought*, University of California Press, Berkeley.

Jørgensen J. (1991) *Santa Brigida di Svezia*, Morcelliana, Brescia.

Kampen D. (2022) *Introduzione alla teologia luterana*, Claudiana, Torino.
Kent J.P.C. (1994) *The Roman Imperial Coinage*, X, Spink, London.
Klockars B. (1973) *Birgittas värld*, Almqvist & Wiksell, Uppsala.
Lagrée J. (1991) *La religion naturelle*, PUF, Paris.
Leclerq H. (1927) *Jesus–Christ*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. VIII, 2, Letouzey et Ané, Paris, coll. 2393.
Le Goff J. (1996) *San Luigi*, Einaudi, Torino.
Leone M. (2021) *Introduction: Studying the 'Facesphere'*, "Sign Systems Studies", 49(3/4): 270–278.
——. e L. Levy (a cura di) (2026) *Masks and Faces: Critical Perspectives Across Disciplines*, Springer, New York.
Lo Sardo E. (2007) *Il cosmo degli antichi. Immagini e visioni dell'universo dal mondo mitico al Rinascimento*, Donzelli, Roma.
Lozzi Gallo L. (2011) *Da Vadstena al Gargano: Santa Brigida di Svezia pellegrina in Puglia*, in L. Lozzi Gallo e S. Sinisi (a cura di), *Il vento del Nord: Scandinavia ed Europa tra Medioevo ed età moderna*, Longo, Ravenna, 39–73.
Lunghi E. (2000) *La Passione degli Umbri*, Edizioni Orfini Numeister, Foligno.
MacCormack S. (1995) *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Einaudi, Torino.
Mango C. (1972) *The Art of the Byzantine Empire. Sources and Documents, 312–1453*, Prentice–Hall, Englewood Cliffs, N.J..
Martindale A. (1990) *Arte gotica*, Rusconi, Milano.
Mathews T.F. (2005) *Scontro di dei. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, Jaca Book, Milano.
Mattioli Carcano F. (2012) *La chiesa parrocchiale di Santa Maria Assunta di Armeno*, Carattere Mobile, Borgomanero.
Melloni A. *et al.* (a cura di) (2025) *A History of the Desire for Christian Unity*, Brill, Leiden–Boston.
Miceli S. (2000) *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul* trickster, Sellerio, Milano.
Miller D. (2021) *Yahweh: Origin of a Desert God*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
Mittell J. (2017) *Complex TV. Teoria e tecnica dello storytelling delle serie TV*, a cura di F. Guarnaccia e L. Barra, Minimum Fax, Roma.
Mohsen F. (2016) *God, are you there? Die Bedeutung von Religion in der TV – Serie "Joan of Arcadia"*, Grin Publishing, Hausarbeit.

Morris B. (1999) *St Birgitta of Sweden*, Boydell, Woodbridge.

Murray S. e A. Light (a cura di) (2015) *God and Popular Culture: A Behind–the–Scenes Look at the Entertainment Industry's Most Influential Figure*, Praeger, Santa Barbara.

Neuhaus J. (2007) "Joan of Arcadia and Fulfilling Your True Nature", in M.R. Miller (a cura di), *Doing More with Life,* Baylor University Press, Waco, 19–34.

Nicholson H.J. (trad.) (1997) *Chronicle of the Third Crusade. A Translation of the "Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi"*, Ashgate, Aldershot.

Panofsky E. (1930) "*Signum triciput*. Ein hellenistisches Kultsymbol in der Kunst der Renaissance", in *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der Neueren Kunst, Teubner*, Berlin Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig – Berlin, 1–35.

Partridge C. (2006) *The Re–Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, Bloomsbury, London.

Pettazzoni R. (1946) *The Pagan Origins of the Three–Headed Representation of the Christian Trinity*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 9: 135–151.

Pfeiffer H. (1986) *L'immagine di Cristo nell'arte*, Città Nuova, Roma.

Pirani E. (1966) *La miniatura gotica*, Fabbri, Milano.

Pope–Hennessy J. (1996) *Introduction to Italian Sculpture. Volume I: Italian Gothic Sculpture*, 4ª ed., Phaidon Press, London.

Pravadelli V. (2019) *Forme del mito e cinema americano*, Roma Tre Press, Roma.

Radin P., C.G. Jung e K. Kerényi (1965) *Il briccone divino*, Bompiani, Milano.

Ravasio M. (2010) *Il Padre parla ai suoi figli*, Casa Pater, L'Aquila.

Reynaud N. (2006) *Jean Fouquet: Les Heures d'Étienne Chevalier*, Faton, Dijon.

Rizzardi C. (1989) "L'arte dei Goti a Ravenna: motivi ideologici, aspetti iconografici e formali nella decorazione musiva", *XXXVI Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina: Ravenna e l'Italia fra Goti e Longobardi*, Edizioni del Girasole, Ravenna, 365–388.

Robinson J. (2008) *Masterpieces of Medieval Art*, British Museum Press, London.

Rose G. (2007) *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, Sage, London.

Rudolph C. (a cura di) (2006) *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Blackwell, Oxford.

Sale G. (2021) *La questione delle immagini nell'Islam*, "La civiltà cattolica", 3890: 133–146.

Schiwy G. (2003) *Birgitta von Schweden. Mystikerin und Visionärin des späten Mittelalters. Eine Biographie*, Beck, München.

Sendler E. (1985) *L'icona immagine dell'invisibile*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo.

Smith M. (2005) *Gesù Mago*, Gremese, Milano.

Spagnoletti R.O. (1892) *I Lagnoni e Santa Croce in Andria*, Stabilimento Tipografico del Meridione, Bari.

Spieser J.M. (2007) *Invention du portrait du Christ*, in A. Paravicini Bagliani, J.M. Spieser e J. Wirth (a cura di), *Le portrait. La représentation de l'individu*, SISMEL, Firenze, 57–76.

Sterling C. e C. Schaefer (1971) *Jean Fouquet. Les Heures d'Étienne Chevalier*, Draeger, Paris.

Stone J.D. (2001) *How to Achieve Self–Realization Through Properly Integrating the Material Face of God: A Compilation*, Paperback, Bloomington.

Stavrakopoulou F. (2021) *God: An Anatomy*, Pan Macmillan, London.

Tessore D. e A. Tessore (2014) *Dialogo sull'Islam tra un padre e un figlio*, Fazi Editore, Roma.

Thümmel H.G. (1992) *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre*, Akademie Verlag, Berlin.

Torno Ginnasi A. (2014) *L'incoronazione celeste nel mondo bizantino: Politica, cerimoniale, numismatica e arti figurative*, Archeo Press, Oxford.

Verdina R. (1956) *Armeno e la sua chiesa antica*, Edizioni D. Bonomi, Treviglio.

Wirth J. (1989) *L'image médiévale: naissance et développements, VI^e^–XV^e^ siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris.

Wright T. (1905) Giraldus Cambrensis, *The Topography of Ireland*, George Bell & Sons, London.

Zibawi M. (1993) *Icone. Senso e storia*, Jaca Book, Milano.



Figura 1. Icona SS. Trinità, Andrej Rublëv, tempera su legno, 1420–1430, Galleria Tret'jakov, Mosca.



Figura 2. Cristo "dominatore di mostri", sec. IV, mosaico, cappella arcivescovile di Ravenna.



Figura 3. Creazione, sec. XIII, mosaico, Cattedrale di Monreale.



Figura 4. Dio architetto, Bibbia moralizzata, 1220, *Österreichische Nationalbibliothek*, Vienna.



Figura 5. Paradiso, Giusto de' Menabuoi, 1375–1376, affresco, cupola del Battistero, Padova.



Figura 6. Iddio (particolare), Jan van Eyck, 1425 – 1429, cattedrale di San Bavone, Gand.

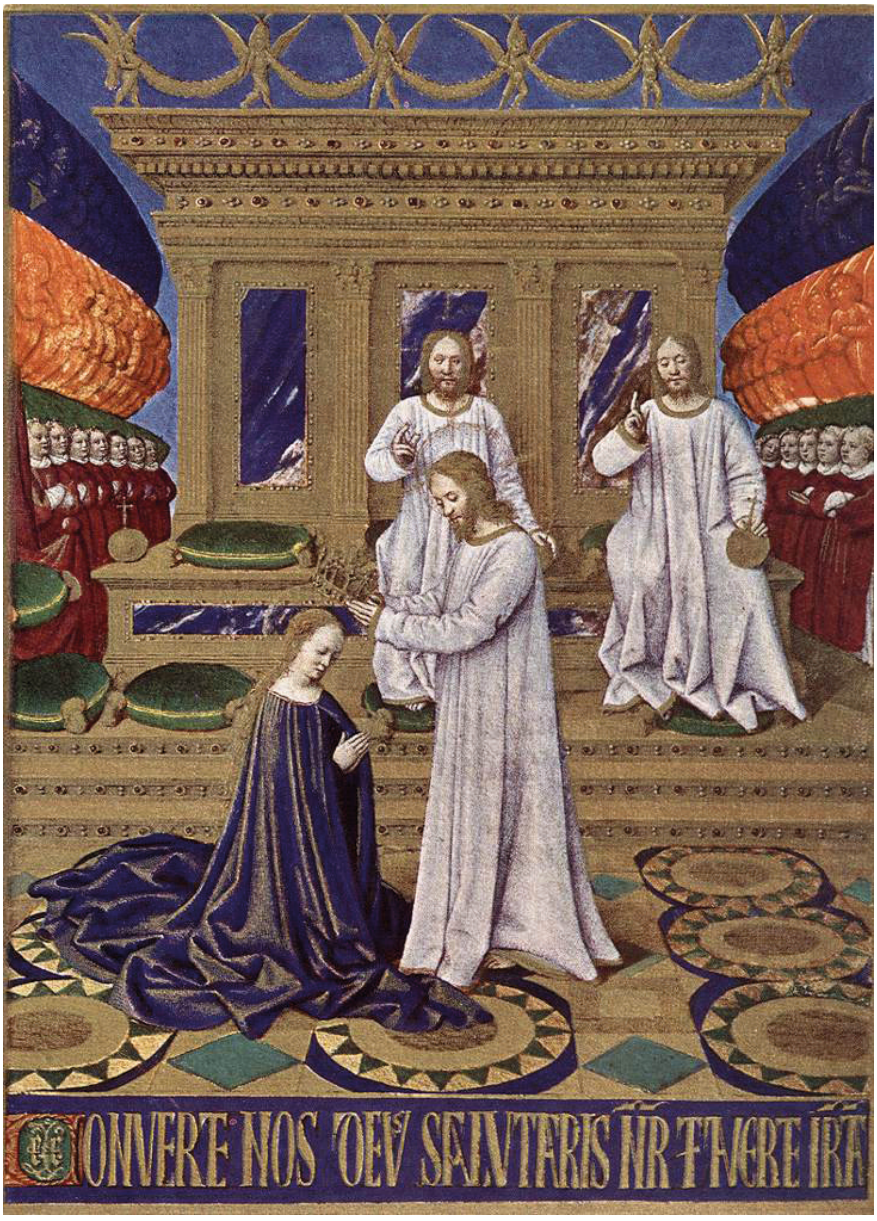


Figura 7. Incoronazione di Maria, fol. 131r, Ms 71, *Livre d'Heures d'Étienne Chevalier*, Jean Fouquet, 1452–1460.



Figura 8. Iddio *triformis*, affresco, Antonio Martini, 1410, duomo di Atri.



Figura 9. Iddio *triformis*, affresco, sec. XIV, chiesa parrocchiale, Armeno.



Figura 10. Icona della Paternità di Novgorod, sec. XV, Galleria Tret'jakov di Mosca.



Figura 11. Icona della Trinità, Elias Moskos, sec. XVI, Benaki Museum.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909031
pp. 601-619 (novembre 2026)

LIES, BALD–FACED LIES, AND ASSERTIONS[1]

Boris Rähme

Abstract: The present article explores what happens to the philosophical debate over the definition of lying when one rejects an assumption that is almost unanimously accepted by all sides in the debate: that lies are assertions. My goal, then, is to articulate a dialectical option which has so far been neglected, and to motivate it up to a point at which it is no longer obviously implausible. To this end, I present what I take to be the traditional definition of lying, as well as the two broad dialectical options, traditionalism and revisionism, that have been pursued in the literature in response to the prima facie challenges posed to the traditional definition by prima facie cases of lying which involve no attempt to deceive on the part of the speaker. Next, I provide a sketch of what I take to be a plausible account of assertion. This account implies that there are no insincere assertions. Since all sides agree that lies lack sincerity, a corollary of this account is that lies are not assertions. Ramifications of rejecting the assertion condition on lies are presented and an account of lying in terms of make–believe assertion is envisaged. The paper concludes by wrapping up the main claim that denying that lies are assertions is a live dialectical option in the debate.

Il presente articolo esplora ciò che accade al dibattito filosofico sulla definizione di menzogna quando si rigetti un'assunzione condivisa in modo pressoché unanime da tutte le parti in causa: che le menzogne siano asserzioni. Il mio obiettivo è dunque quello di articolare un'opzione dialettica finora trascurata, e di motivarla fino al punto in cui essa non risulti più implausibile. A tal fine, presento quella che ritengo essere la definizione tradizionale di menzogna, nonché le due grandi opzioni dialettiche — tradizionalismo e revisionismo — perseguite

(1) An Italian translation of a previous version of the present article was published as "Menzogne, menzogne sfacciate e asserzioni" in the volume *Il senso impervio. Vette e abissi dell'interpretazione estrema*, edited by Massimo Leone, Aracne, Roma, 2023, pp. 293-313. I thank the editor for the permission to publish the revised English original in this volume of the "Annali di Studi Religiosi".

in letteratura in risposta alle sfide poste alla definizione tradizionale da casi *prima facie* di menzogna che non implicano, da parte del parlante, alcun tentativo di inganno. Propongo quindi un abbozzo di una plausibile teoria dell'asserzione la quale implica che non esistano asserzioni insincere. Poiché tutte le parti concordano sul fatto che le menzogne manchino di sincerità, un corollario di questa teoria è che le menzogne non sono asserzioni. Vengono presentate le ripercussioni del rigetto della condizione assertiva sulla menzogna, e si delinea una teoria della menzogna in termini di asserzione fittizia (make–believe assertion). L'articolo si conclude tirando le fila della tesi principale secondo cui il rigetto della tesi per cui le menzogne sono asserzioni costituisce una valida opzione dialettica nel dibattito.

Keywords: Lie, Bald–faced lie, Assertion, Sincerity, Trust

Parole chiave: Menzogna, Menzogna sfacciata, Asserzione, Sincerità, Fiducia

Introduction

This article is an experiment, or rather an exploration: it explores what happens to the philosophical debate over the definition of lying when one rejects an assumption that is almost unanimously accepted by all sides: that lies are assertions(2). My goal, then, is to articulate a dialectical option that has so far been neglected in the philosophical debate over the definition of lying, and to motivate it up to a point at which it can no longer be discarded as obviously implausible.

Section 1 presents what I take to be the traditional definition of lying, as well as the two broad dialectical options, traditionalism and revisionism, that have been pursued in the literature in response to the challenges posed to the traditional definition by *prima facie* cases of lying which do not involve an attempt to deceive on the part of the speaker. Section 2 sketches what I take to be a plausible account of assertion. It implies that there are no insincere assertions. Since all sides agree that lies lack sincerity, this account offers a plausible route to denying that lies are assertions. Section 3 takes a quick glance at some ramifications of rejecting the assertion condition on lies and presents

(2) See Jary (2018, p. 9): "Attempts to define lying generally appeal to the notion of assertion. Lying is widely held to involve asserting something the speaker believes to be false, and this distinguishes it from other forms of verbal deception, such as falsely implicating." Jary's chapter also contains a useful overview of the literature on the relation between lying and asserting. In this regard, see also Mahon 2015.

an account of lying in terms of make–believe assertion which does not fit comfortably on either side of the traditionalist–revisionist divide. Section 4 concludes by wrapping up the claim that denying that lies are assertions is a live dialectical option in the debate.

1. Challenges to the traditional definition of lying

Traditionally — at least since Augustine's *De mendacio* (Augustine 1952 [395]) — it was widely agreed in the philosophical debate over the definition of lying that for a speech act *u* to qualify as a lie, *u* must be an assertion, the speaker (the liar) must disbelieve the propositional content of *u* and she must have the intent to deceive her audience into believing the propositional content of *u*.[3] A corollary of these three elements of traditional philosophical theorising about lies is that in order for a lie to succeed as a lie, the speaker must be able to *conceal* the fact that she disbelieves what she asserts. The traditional definition can be set out as follows:

The traditional definition of a lie[4]
An utterance *u* with propositional content *p* of a speaker S addressed to a hearer (or audience) H is a lie if, and only if,
(1) by making *u* S asserts to H that *p*,
(2) S believes that not–*p*,
(3) S asserts that *p* to H with the intent to deceive H into believing that *p*.

In recent years, the traditional definition has come under criticism, chiefly on the basis of what many have taken to be counterexamples to condition (3): cases of utterances that seem, *prima facie*, to qualify as lies, even though the speaker apparently lacks any intention to deceive the hearer into accepting what is said as true. In 2007 Roy Sorensen published a paper titled *Bald–Faced Lies! Lying without the Intent to Deceive*. The key point of this paper is succinctly and fully expressed in the title. A slightly less compressed expression of it can be found in

(3) On Augustine's account lying, in particular, see Gramigna (2020, ch. 4).

(4) For ease of exposition, in what follows I switch between using '*p*' as a schematic placeholder for declarative sentences and using '*p*' as a placeholder for noun phrases of the form 'the proposition that …'. Context will disambiguate.

the abstract: "Surprisingly, the fact that the speaker is lying is sometimes common knowledge between everyone involved (the addressee, the general audience, bystanders, etc.)" (Sorensen 2007, p. 251)[5]. This paper has had a reinvigorating effect on philosophical debates about lying. If there are lies that do not involve an intention to deceive, then what about condition (3) of the traditional definition?

The dialectical options or positions in the philosophical debate on the significance of what Sorensen calls "bald–faced lies" for our general understanding of what it is to lie would seem to be quite clear and limited. At a general level, there are only two options. Either you stick with the Augustinian tradition, according to which a speech act qualifies as a lie only if it involves an intention to deceive on the part of the speaker, and try to find fault with Sorensen's reasoning (traditionalist option); or you side with the non–deceptionist camp and, going along with Sorensen, delete condition (3), the "intent to deceive" condition, from the definition of lying (revisionist option).

These broad dialectical options have been articulated in different ways (for overviews see Meibauer 2019 and Stokke 2018, pp. 17–36). The traditionalist position has been defended, for instance, by Jennifer Lackey (2013), Jörg Meibauer (2014), and Jessica Keiser (2016). Lackey (2013) sets out to show that, appearances to the contrary, bald–faced lies *do* involve an intent to deceive on the part of the speaker. This requires some fiddling with condition (3) but it does not require abandoning the gist of that condition altogether. In Lackey's view, bald–faced lies *are* lies, but this does not pose a problem for the traditional definition because, contrary to what Sorensen argues, bald–faced lies do involve an intent to deceive. According to Meibauer (2014), all lies are *assertions* but the utterances that Sorensen calls "bald–faced lies" are not. Rather, they are non–assertoric "acts of verbal aggression". Therefore, what Sorensen calls "bald–faced lies" are, in the end, not lies at all but something else altogether. Consequently, they cannot be counted as counterexamples to the traditional definition of lying. According to Keiser, too, all lies are assertions. She agrees with Meibauer (and disagrees with Lackey) by claiming that "bald–faced lies are not genuine instances of lying because they are not genuine instances of assertion"

(5) For a useful account of what common knowledge amounts to in this case see Kenyon 2003, p. 241.

(Keiser 2016, p. 462). Unlike Meibauer, however, she does not characterise what Sorensen calls "bald–faced lies" as acts of aggression but as moves in a language game that is distinct from the natural habitat of assertions, i.e., the game of conversation[6]: "[T]hough in many cases what the bald–faced liar is doing may look very much like assertion on the surface, it is in fact not a conversational move at all but rather a move in a different kind of language game" (Keiser 2016, p. 469).

As opposed to the traditionalists (with the exception of Lackey), revisionists hold that the expression "bald–faced lie" is *not* a misnomer. Bald–faced lies are lies, and they do not involve the intention to deceive. Therefore, a speaker intention to deceive is not constitutive of lies. The traditional definition of lying has to be revised (see, for instance, Sorensen 2007, Saul 2012, Fallis 2014, Carson 2010).

I will not enter into a discussion of the details of these various positions nor present the several competing definitions of lying that have ensued. It is evident that the phenomenon that Sorensen *calls* bald–faced lies exists. Whether or not the expression "bald–faced lie" is a misnomer is an interesting question in its own right, but not one that interests me at this point. What I am interested in are rather the following questions: what if we deny the assumption, almost universally accepted across the traditionalist revisionist divide, that lies are assertions? And can a plausible case be made for denying this assumption?

2. An awkward question: Are lies assertions?

In this section I take up the task of motivating the idea that not all lies are assertions, at least up to a point at which this idea gains enough plausibility to be taken seriously in the debate over the definition of lying[7]. There are at least two ways one might argue against the thesis

(6) Keiser is less than clear on what she calls the language game of conversation. She characterises the game of conversation implicitly by telling an Austinian story about illocutive acts and maintains that "to participate in a conversation [...] is to perform and understand illocutionary acts" (Keiser 2016, p. 465).

(7) At a very general — and uninformative — level, I take assertoric speech acts to be speech acts whose performative–propositional structure can be schematically depicted along the following lines:

I (hereby) Φ that *p*,

that all lies are assertions: by making the case that some lies are not assertions, or by making the case that no lie is an assertion. In what follows, I pursue the latter strategy.

One promising point of departure is the thought that lying involves *pretending* to perform a certain kind of speech act, i.e., pretending to make an assertion. If I merely pretend to be reading a book, I am not reading a book. Analogously, if I merely pretend to assert that *p*, I do not assert that *p*. If lies are make–believe assertions, then they are not assertions.

A second thought is that in asserting that *p* I commit myself to defending the propositional content of my assertion against counter evidence or objections and to retracting my original assertion that *p* in case the latter prevail (Brandom 1983). If lies are assertions, then one should expect that the assertoric force of the speech act survives the concession that it was a lie, so that even after my concession I would still be left with something to retract. My intent to deceive would have been revealed, but my assertion would still be standing. However, this does not seem to be the case. By conceding that a given speech act was a lie, speakers *eo ipso* retract what they said. In other words, such concessions *are* retractions. Indeed, a speaker who has admitted that her speech act *u* was a lie should certainly be excused for feeling at a loss as to what exactly she is supposed to do when, after admitting that *u* was a lie, her audience still insists that she defend the propositional content of *u* against objections and, if unsuccessful, retract her assertion of that content.

So far, so good. But the two considerations just outlined are mere hints, at best. How can they be fleshed out? What is needed at this point is a plausible account of the practice of assertion which implies that a given speech act *u* of a speaker S is an assertion only if S is sincere in making *u*. In other words, what is needed is a plausible account of assertion according to which sincerity is (partly) constitutive of assertions. Recall that my aim here is to argue for the claim that no lie is an assertion. Since it is agreed by all sides that no lie is a sincere utterance,

where "Φ" is to be substituted with the first-person singular present tense indicative of an assertoric performative verb ("to assert", "to claim" but also "to swear" and, perhaps, "to promise") and "*p*" is a schematic placeholder for declarative sentences (e.g., "today is Friday", "the 2020 US presidential elections were rigged", "penguins waddle").

one way to pursue this goal is to argue for the claim that if an utterance *u* of a speaker S is an assertion, then S is sincere in making *u*.

Loosely following Robert Brandom (1994; 2000), we can think of assertions in terms of knowledge claims: "assertions have the default status and significance of implicit knowledge claims […]. Making an assertion […] is making a knowledge claim" (Brandom 1994, p. 201). In Brandom's view, then, one cannot make an assertion and fail to make a knowledge claim: "So the aspiration not only to *truth* but to *knowledge* is built right into the normative structure of assertional practice" (Brandom 1994, p. 204).

Knowledge is a complex epistemic state. The literature on the definition of knowledge is massive. Fortunately, nothing close to a full definition is required for present purposes. We can make do with a suitably generic list of necessary conditions for knowledge, one that should be uncontroversial across the main camps in epistemology. An epistemic subject S knows that *p* only if

(i) S believes that *p*,
(ii) S is warranted or justified in — or epistemically entitled to — believing that *p*[8], and
(iii) it is true that *p*.

If knowledge is complex in the way just indicated, we should expect knowledge *claims* to reflect that complexity. Condition (i) translates into a sincerity claim, condition (ii) into a justification (or epistemic entitlement) claim, and condition (iii) into a truth claim. As an analytic distinction this seems plausible[9]. Together with the assumption that one cannot make an assertion without making a knowledge claim, it provides us with a plausible answer to the question of why truth, sincerity and epistemic entitlement (justification) have normative relevance for the practice of assertion in the first place, i.e., to the question of why

(8) I take this condition to be acceptable to advocates of broadly externalist or reliabilist accounts of knowledge. The mute question between externalists, internalists, and advocates of theories that do not fall neatly on either side of this distinction, is not the claim that knowledge requires some form of epistemic entitlement but the question of how the entitlement condition is best to be spelled out.

(9) Note in passing that accepting this analytic distinction does not commit you to holding that speakers can make truth claims without making justification claims.

they should be taken to pick out dimensions along which *prima facie* assertoric speech acts can be criticised. When participating in the practice of assertion, speakers cannot help but accept to be held accountable under these standards. So, *when* they are held accountable in this way, they are held accountable to *their own* standards.

Talk of the normative relevance of truth, justification and sincerity for assertion can be rendered more precise by explicitly formulating norms of truth, sincerity and justification for assertion. It is clear that one must exercise caution in the formulation of these norms in order not to commit oneself to absurd consequences. An obviously absurd formulation regarding truth, for instance, would be the following:

(1) If it is true that *p*, then it is obligatory to assert that *p*.

The truth of a given proposition *p* does not oblige anyone to assert that *p*. There is neither an individual nor a collectively distributed epistemic obligation to assert all true propositions, whether or not their truth–values are of interest to us. Therefore, (1) is false. To quote Karl Popper (1963, pp. 311–312): "Mere truth is not enough; what we look for are *answers to our problems*. […] [W]e are not interested in mere truth but in interesting and relevant truth." While it cannot be ruled out a priori with regard to any proposition that its truth value will at some point become relevant in some context, this can likewise not be assumed a priori.

Pascal Engel provides a slightly better explication of the normative relevance of the truth value of propositions for assertions:

(2) "Truth is the aim or norm of assertion, in the sense that an assertion is correct if and only if it is true" (Engel 2007, p. 14).

Engel's formulation reduces the normative correctness of assertoric speech acts to the truth of their respective propositional contents:

(2*) An assertion of the proposition that *p* is normatively correct if and only if it is true that *p*.

The truth of a given proposition *p* would thus be necessary as well as sufficient for the normative correctness of any assertion of *p*. But this claim, too, is untenable, as the following scenario shows:

> Takeshi asserts that the number of books presently in his study is odd. The propositional content of his assertion is true, but the only justification Takeshi can give for the statement he asserts consists of the following *idée fixe*, which he believes to be true but which is *de facto* false: "I have a headache, and whenever I have a headache there is an odd number of books in my study."

If Engel's characterisation of the normative significance of truth for assertions were accurate, then Takeshi's assertion would be normatively correct under the circumstances described. But it is clearly not. Whether or not a given assertion is normatively correct is underdetermined by the truth value of its propositional content. Takeshi's assertion is incorrect despite the hypothesised truth of what he says because the justification (or evidence) on the basis of which Takeshi makes the assertion is absurd. Just like (1), (2) and (2*) are false.

So, the truth of a given proposition *p* is not a sufficient condition for the normative correctness of assertions that have *p* as their propositional content. But if the assumption that one cannot assert that *p* without claiming that it is true that *p* is on the right track, then the truth of *p* certainly is a necessary condition for the normative correctness of any assertion of *p*. This point can be expressed through the following truth norm of assertion:

TNA' Assert that *p* only if it is true that *p*!

If the prescriptive norm (TNA) is a valid norm of assertion, then the following sentence (TNA'), which is a declarative equivalent of (TNA), expresses a true statement about the normative correctness conditions of assertoric speech acts:

> (TNA') It is normatively correct to assert that *p* only if it is true that *p*.

Regarding the epistemic entitlement (justification) claim we can formulate a norm analogous to (TNA):

(JNA) Assert that *p* only if you are epistemically entitled to taking it to be true that *p*!

Like (TNA), (JNA) has a declarative equivalent:

(JNA') The assertion that *p*, of a speaker S, is normatively correct only if S is epistemically entitled to taking *p* to be true.

(TNA), (JNA) and their declarative equivalents, articulate norms of assertion that speakers commit themselves to recognising in virtue of making assertions.

On the present picture, then, both the conjunction of (a) and (b), and the conjunction of (a) and (c), are inconsistent on conceptual grounds:

(a) S' speech act *u* is an assertion.
(b) S does not claim the propositional content of *u* to be true.
(c) S does not claim to be epistemically entitled to taking the propositional content of *u* to be true.

The fact that, on the present picture, (a) and (b) as well as (a) and (c) are conceptually inconsistent can be paraphrased by saying that making a truth claim and making a justification claim are partly constitutive of performing a speech act of assertion. If this is correct, then we have

(TA) A speech act *u* of a speaker S is an assertion only if, by performing *u*, S claims the propositional content of *u* to be true.

(JA) A speech act *u* of a speaker S is an assertion only if, by performing *u*, S claims to be epistemically entitled to taking the propositional content of *u* to be true.

Taking a hint from Searle's distinction between regulative and constitutive rules of a practice (Searle 1969, pp. 33–42), (TA) and (JA) can

be characterised as constitutive norms of assertion, (TNA) and (JNA) as regulative norms. While a speaker may break the regulative norms (TNA) and (JNA) and still make an assertion, a speaker who fails to make a truth claim or an epistemic entitlement claim *eo ipso* fails to make an assertion. A plausible assumption is that (TNA) and (TA) on the one hand, (JNA) and (JA) on the other, stand in the following explanatory relations: (TNA) and (JNA) are regulative norms of assertion *because* (TA) and (JA) are constitutive norms of assertion.

What, then, about sincerity claims? Is there a parallel distinction to be drawn between a regulative norm and a constitutive norm of assertion in this case? The thought at this point would have to be that there is not. More specifically, the thought would have to be that while speakers can make false and unjustified or unwarranted assertions, they cannot make insincere assertions, i.e., assert that *p* while not taking *p* to be true. We would have a constitutive norm of sincerity along the following lines:

> (SA) A speech act *u* of a speaker S is an assertion only if, at the time of utterance of *u*, S takes the propositional content of *u* to be true.

But there would be no regulative norm to the effect that the assertion that *p*, made by a speaker S, is normatively correct only if S is being sincere in asserting that *p*. A regulative sincerity norm would presuppose that there can be insincere assertions. And this is precisely what the envisaged account denies.

Taken together with the traditional definition of lying, (SA) entails the patently false claim that there are no lies, perhaps even the absurd claim that it is conceptually impossible to lie. Advocates of the traditional definition of lying or, for that matter, any definition that includes an assertion condition on lies, will take this as evidence that the account of assertion envisaged here is misguided. As opposed to this, an advocate of the envisaged account of assertion will take it as evidence for the claim that lies are not assertions. I submit that this latter stance is not obviously unreasonable.

A proponent of the envisaged account of assertion would not be committed to denying that there is an intimate connection between

lying and the practice of assertion. She would only have to deny that this connection is captured by the thought that lies *are* assertions. According to her, lies are a species of *make–believe* assertions. While not being assertions themselves, lies *exploit*, and are rendered feasible, by the existence of intersubjectively recognised norms of the practice of assertion together with the fact that these norms are widely adhered to.

Another consideration that lends support to the account of assertion envisaged here starts from the plausible idea that, as far as the function of assertions in social contexts of communication is concerned, assertions can be thought of as having the default significance of invitations to trust[10]. A speaker who asserts that *p* can be described as inviting her audience to consider the fact *that* she asserts that *p* as reliable testimonial evidence for the proposition that *p*.

Trust, in this sense, is closely related to one of the overarching mechanisms that keep intersubjective communication afloat: charitable interpretation. Implicitly, and dependent on context, speakers seem to follow maxims of charitable interpretation of various strengths. Such maxims can range from the weak presumption of logical consistency to the strong presumption of knowledge. In a generic formulation, they are to the effect that when interpreting the utterances and actions of others we should strive to minimise the ascription of obvious absurdity, obvious falsity (error), obvious irrationality and implausibility to the *interpretandum*. If we end up with an interpretation according to which our *interpretandum* contains obvious inconsistencies (contradictions), irrationality, falsehood or absurdity, then this is to be taken as casting doubt not so much on the *interpretandum* as on the proposed interpretation.

Maxims of charitable interpretation have to be thought of as *defeasible*. They remain in force as long as no evidence to the contrary is forthcoming, i.e., as long as we do not have specific reasons for thinking that our interlocutors do express absurd, false or irrational views. Striving to adhere to such maxims is, perhaps, an intellectual or epistemic virtue, one that is closely connected to what is sometimes called epistemic or intellectual humility, i.e., to a fallibilistic attitude in contexts

(10) See, for instance, Levy (2022a) and the papers collected in Faulkner and Simpson (2017).

of interpretation. If you reach an interpretation that ascribes obvious falsehood or irrationality to your *interpretandum*, then it might be that the fault is yours, that you have made mistakes in your interpretive effort — or at least that is what you should presume for as long as it is feasible.

But in addition to being a virtue, charity in interpretation also exposes speakers to risk. Since it recommends trusting our interlocutors unless we have specific reasons not to, adherence to interpretive maxims of charity makes us vulnerable to breaches of epistemic trust. Lies are attempts at exploiting this vulnerability.

While the foregoing considerations are insufficient to justify a full–fledged definition of lying, they do at least suggest a partial account of lies as make–believe, or pretended, assertions[11].

Lies as make–believe assertions

An utterance *u* with propositional content *p* of a speaker S addressed to a hearer (or audience) H is a lie only if,

(1) by making *u* S *pretends* to assert that *p*, and

(2) S pretends to assert that *p* with the intent to deceive H into taking *u* as reliable testimonial evidence for the proposition that *p*[12].

A lot more would have to be said to justify the adoption of the account of assertion, or of the corollary partial account of lying, just outlined. But I take it that the considerations presented above lend plausibility both to the claim that lies are not assertions and to the suggestion that lies be thought of as make–believe assertions of a certain kind.

(11) In some respects the partial account proposed here resembles the definition of lying proposed by Paul Faulkner (2007, pp. 537–538). However, Faulkner subscribes to the idea that lies are assertions. See also Simpson (1992).

(12) According to this partial account, (1) and (2) express necessary conditions that a speech act must fulfil to qualify as a lie. Why not say that (1) and (2) are also jointly sufficient? One reason for being cautious has to do with what Lackey (2007) calls "selfless assertion".

3. Ramifications

An advocate of the account of lying envisaged above will have to deny that what Sorensen calls "bald–faced lies" are lies. In situations in which it is common knowledge that the speaker is not sincere it would be hopeless to try to find an intention on the part of the speaker to deceive their interlocutor into believing that she is being sincere or into taking her utterance *u* as reliable testimonial evidence for the propositional content of *u* (unless the speaker is taken to be obtuse). If this intention is constitutive of lying, as the envisaged account has it, then what Sorensen calls "bald–faced lies" are not lies.

In this respect, the account of lying I have sketched appears to align with the traditionalist definitions proposed by Meibauer (2014) and Keiser (2016). But this alignment is only apparent. Meibauer and Keiser use their claim that what Sorensen calls "bald–faced lies" are not assertions to justify the thesis that what Sorensen calls "bald–faced lies" are not lies. Since on the envisaged account no lie is an assertion, the claim that what Sorensen calls "bald–faced lies" are not assertions cannot be used in this way.

What, then, are the phenomena that Sorensen calls "bald–faced lies" if they are not assertions and not lies? Note that the advocate of the envisaged view is not committed to answering this question. She proposes a partial account of lying according to which the utterances–in–contexts that Sorensen lumps together under the label "bald–faced lies" are not lies. She may simply deny that the definition of the expression "bald–faced lies" provided by Sorensen determines an extension that merits philosophical interest. In a more conciliatory vein, she might note that *some* of those utterances can be characterised as openly strategic speech acts, i.e., as speech acts which wear their manipulatory intentions on their sleeves.

One and the same utterance can be both a deceptive lie and an instance of what Sorensen calls "bald–faced lies"[13]. Consider the following statement, made via a well–known microblogging platform by a

(13) This is a point argued for by Tim Kenyon and Jennifer Saul in (Kenyon and Saul 2022), which is one of the more significant recent contributions to the philosophical debate about lying, deception, and manipulative speech in general.

person whose name I tend to forget about four years before they were elected (for the first time) president of the United States of America:

(a) "The concept of global warming was created by and for the Chinese in order to make U.S. manufacturing non–competitive."

Now consider the following statement, made by my son — an instant before throwing himself on the floor laughing — on the morning of his fourth birthday in response to my question whether he ate my slice of chocolate cake (which was gone):

(b) "No, I didn't eat your slice of chocolate cake."

As always when you compare two distinct objects, there are similarities and differences. Most similarities and differences between the utterances (a) and (b), including their contexts of utterance, are irrelevant for present purposes. Some of them merit attention. For instance, it is plausible to assume that neither the author of (a) nor the author of (b), my son, believed what they said. Both were being insincere[(14)]. Moreover, it is plausible to assume that neither the author of (a) nor my son had the goal of convincing or persuading their entire audience of what they said. Both were probably aware of the fact that some of the members of their respective audiences knew that the utterance at hand was not a sincere and honest expression of belief on the part of the speaker. Finally, both (a) and (b) qualify as bald–faced lies in the sense that Sorensen assigns to the expression "bald–faced lie". So much for the relevant similarities.

As for the differences, only one is relevant at this point: (a) reached a heterogeneous audience of tens of thousands, (b) reached a homogeneous audience of one — me.

Characterising (b) as a bald–faced lie in Sorensen's sense may appear rather excessive. Even if we take into account that Sorensen thinks of what he calls "bald–faced lies" as morally neutral phenomena (see

(14) This is an empirical claim, of course. It would need psychological evidence to back it up. As for my son, I feel confident that it is true, as for the author of the first claim I feel slightly less confident.

2007, p. 263) — so that no moral evaluation is entailed by characterising a speech act as a bald–faced lie in his sense of the term — it remains questionable whether (b) can be characterised as a lie in *any* useful sense of the word "lie". After all, (b) was nothing but a joke.

Whether or not (a) is a deceptive lie, a bald–faced lie in Sorensen's sense or something else altogether depends, among other things, on whether its author believed what he transmitted at the moment of the deed. Who knows? But it also depends on whether the tens of thousands of signals of appreciation that (a) received signalled epistemically motivated agreement (acceptance of truth) or something else. Perhaps a consistent subset of the tens of thousands of retweets and likes were issued by people who did not know about the publicly accessible evidence that speaks against the truth of (a) and simply *trusted* (a) as coming from what they regarded as an (epistemic or moral or religious) authority. To cut a long story short: any sensible answer to the question of whether (a) was a deceptive lie, an instance of what Sorensen calls "bald–faced lies" or no lie at all has to be relativised to its author's doxastic attitudes at the time of transmission as well as to subsets of the audience that was reached by it. With regard to some subsets of the audience, (a) may have been a bald–faced lie in Sorensen's sense, with regard to others it may have been an ordinary deceptive lie, and if the author believed the content of his utterance (a somewhat outlandish assumption), then it was no lie on any count.

In contexts where utterances like (a) reach large and diverse audiences, and where their promulgators and followers wield considerable communicative power by virtue of their political, religious, economic, or social–media standing, a diluted version of the principle of charity may still be warranted. The required shift in interpretive attitude is one from a presumption of epistemic rationality to a presumption of merely instrumental rationality — from asking the epistemic why–question to asking the motivational one. Rather than dismissing utterances like (a) as mere noise, at most annoying but ultimately insignificant, one should assume that their promulgators are motivated by the belief that such utterances serve some goal they themselves seek to achieve, or to whose achievement they wish to contribute. When received by large audiences, such utterances can act as large–scale epistemic pollutants (Levy 2022b).

Thinking of the presumption of strategic rationality in terms of a diluted principle of charity seems apt in one respect: even in the interpretation of utterances like (a), it requires us to assume rationality rather than irrationality or obtuseness. In another respect, however, the label "principle of charity" may be inadequate. If we are dealing with what we recognise as an openly strategic speech act with the surface structure of an assertion and an evidently false propositional content, then what reason could we possibly have for striving to interpret it charitably? Seen in this light, the expression "principle of scrutiny" may be a better choice.

4. Conclusion

In Section 2, I outlined two general dialectical options for responding to Sorensen's claim that so–called "bald–faced lies" show that the intention–to–deceive condition built into the traditional definition of lying must be abandoned. Traditionalists, on the one hand, pursue one of two strategies: either they argue that Sorensen's bald–faced lies are not, in fact, lies (e.g., Keiser, Meibauer), or they argue that, contrary to Sorensen's claim, bald–faced lies do involve an intention to deceive after all (e.g., Lackey). Either way, bald–faced lies pose no genuine problem for the traditional account. Revisionists, on the other hand, take bald–faced lies to be genuine lies, and accordingly attempt to formulate a convincing account of lying that dispenses with the intention–to–deceive condition altogether (e.g., Fallis, Saul, Carson).

The account of lying in terms of make–believe assertions that I proposed in Section 3 does not sit neatly on either side of the traditionalist–revisionist divide. It aligns with one strand of traditionalism in denying that bald–faced lies are lies, but it departs from traditionalism and revisionism alike in rejecting their shared assumption that lies are assertions.

By way of conclusion, I want to stress that I have not outright asserted, in this article, that no lie is an assertion on the grounds that all assertions are sincere and no lie is sincere. I remain less than fully convinced that sincerity is a necessary condition on assertion, and hence less than fully convinced that lies fail to qualify as assertions. My

hesitation stems from the fact that literal uses of sentences such as "Sara has made an insincere assertion" can, intuitively, express true propositions. Still, as far as intuitions grounded in linguistic competence go, denying that lies are assertions strikes me as no more counterintuitive than, say, insisting that everything falling under Sorensen's expression "bald–faced lies" really is a full–fledged lie.

Contrary to what appears to be a fairly widespread consensus in current debates over the definition of lying, I believe that denying that lies are assertions falls well short of denying something obviously true. The aim of this paper has been to render the claim that lies are not assertions plausible enough to be taken seriously as a live dialectical option. One can consistently and coherently maintain that lies are not assertions, on the grounds that sincerity is constitutive of assertion while invariably absent from lies. Whether or not this is, in the end, the correct view to hold, it carves out a dialectical niche that has so far received too little attention, and one that merits further exploration.

References

Augustine (1952 [395]) *On Lying*, in R. Deferrari (ed.), *Fathers of the Church* (vol. 16: *Treaties on Various Subjects*), Fathers of the Church, New York, 51–110.

Brandom R. (1983) *Asserting*, "Noûs", 17: 637–650.

——. (1994) *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Carson T. (2010) *Lying and Deception: Theory and Practice*, Oxford University Press, Oxford.

Engel P. (2007) "What's the Use of Truth?", in P. Engel and R. Rorty (eds.), *What's the Use of Truth?*, Columbia University Press, New York.

Fallis D. (2014) *Are Bald–Faced Lies Deceptive After All?*, "Ratio", 28: 81–96.

Faulkner P. (2007) *What Is Wrong with Lying?*, "Philosophy and Phenomenological Research", 75: 535–557.

——. and T. Simpson (eds) (2017) *The Philosophy of Trust*, Oxford University Press, Oxford.

Gramigna R. (2020) *Augustine's Theory of Signs, Signification and Lying*, De Gruyter, Berlin–Boston.

Jary M. (2018) "Lying and Assertion", in J. Meibauer (ed.), *The Oxford Handbook of Lying*, Oxford University Press, Oxford, 109–119.

Keiser J. (2016) *Bald–faced Lies: How to Make a Move in a Language Game Without Making a Move in a Conversation*, "Philosophical Studies", 173(2): 461–477.

Kenyon T. (2003) *Cynical Assertions: Convention, Pragmatics, and Saying "Uncle"*, "American Philosophical Quarterly", 40(3): 241–248.

Kenyon T. and J. Saul (2022) "Bald–faced Bullshit and Authoritarian Political Speech: Making Sense of Johnson and Trump", in L.R. Horn (ed.), *From Lying to Perjury: Linguistic and Legal Perspectives on Lies and Other Falsehoods*, De Gruyter Mouton, Berlin–Boston, 165–194.

Lackey J. (2007) *Norms of Assertion*, "Noûs", 41: 594–626.

——. (2013) *Lies and Deception: An Unhappy Divorce*, "Analysis", 73: 236–248.

Levy N. (2022a) *In Trust We Trust: Epistemic Vigilance and Responsibility*, "Social Epistemology", 36(3): 283–298.

Levy N. (2022b) *Bad Beliefs: Why They Happen to Good People*, Oxford University Press, Oxford.

Mahon J.E. (2015) "The Definition of Lying and Deception", in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 edition), https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lying-definition (last accessed 4 August, 2026).

Meibauer J. (2014) *Bald–Faced Lies as Acts of Verbal Aggression*, "Journal of Language Aggression and Conflict", 20(1): 127–150.

——. (2018) "Bald–Faced Lies", in J. Meibauer (ed.), *The Oxford Handbook of Lying*, Oxford University Press, Oxford, 252–263.

Popper K.R. (1963) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London.

Saul J. (2012) *Lying, Misleading, and What Is Said: An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Searle J. (1969) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.

Simpson D. (1992) *Lying, Liars and Language*, "Philosophy and Phenomenological Research", 52(3): 623–639.

Sorensen R. (2007) *Bald Faced Lies! Lying without the Intent to Deceive*, "Pacific Philosophical Quarterly", 88: 251–264.

Stokke A. (2018) *Lying and Insincerity*, Oxford University Press, Oxford.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909032
pp. 621-642 (novembre 2026)

A GENERAL POETICS FOR GENERATIVE AI ON LEIF WEATHERBY'S *LANGUAGE MACHINES*

Alessandro Longo

Abstract: Leif Weatherby's *Language Machines: Cultural AI and the End of Remainder Humanism* (2025) addresses the theoretical situation produced by the diffusion of large language models since late 2022. This review reconstructs the book's central argument and extends it in two directions. The first part follows Weatherby's diagnosis of "remainder humanism," the reflex by which humanities theorists withdraw a human core from the synthetic generator, locating meaning in whatever territory computation has so far failed to occupy. Against this stance, Weatherby proposes a return to European structuralism as the theoretical framework best suited to account for computational artefacts that generate fluent text without an intentional subject. The second part examines the book's technical heart, where the attention mechanism of the transformer is read as the implementation of Roman Jakobson's poetic function, with the model's value matrix figuring as a "poetic heat map" of differential values. The review also notes a substantial omission in Weatherby's mapping of competing frameworks — the Wittgensteinian and inferentialist tradition running through Sellars and Brandom. The third part takes up Weatherby's political claim that LLMs constitute the first quantitative measure of ideology and brings it into conversation with Claudio Paolucci's notion of "simulacra of enunciation," arguing that the two converge on a productive semiotic account of generative AI as the surface at which contemporary subjectivity and ideology are articulated. The review closes with a proposal for future research at the intersection of semiotics and mechanistic interpretability, taking the recently identified "Assistant Axis" in transformer activation space as a concrete case–study at which the technical and semiotic analysis of machinic enunciation might be jointly developed.

Il libro di Leif Weatherby *Language Machines: Cultural AI and the End of Remainder Humanism* (2025) affronta la situazione teorica generata dalla diffusione dei modelli linguistici di grandi dimensioni a partire dalla fine del 2022. Questa recensione ricostruisce l'argomentazione centrale del libro e la sviluppa in due direzioni.

La prima parte segue la diagnosi di Weatherby relativa all'«umanesimo residuale», ovvero quel riflesso con cui i teorici delle discipline umanistiche estraggono un nucleo umano dal generatore sintetico, individuando il significato in qualunque territorio che il calcolo non è ancora riuscito a occupare. Contro questa posizione, Weatherby propone un ritorno allo strutturalismo europeo come quadro teorico più adatto a rendere conto degli artefatti computazionali che generano testi fluenti senza un soggetto intenzionale. La seconda parte esamina il cuore tecnico del libro, dove il meccanismo di attenzione del Transformer viene interpretato come l'attuazione della funzione poetica di Roman Jakobson, con la matrice dei valori del modello che funge da "mappa termica poetica" dei valori differenziali. La recensione rileva inoltre una sostanziale omissione nella mappatura di Weatherby dei quadri concettuali concorrenti: la tradizione wittgensteiniana e inferenzialista che attraversa Sellars e Brandom. La terza parte riprende la tesi politica di Weatherby secondo cui i modelli di linguaggio di grandi dimensioni (LLM) costituiscono la prima misura quantitativa dell'ideologia e la mette in dialogo con la nozione di Claudio Paolucci di «simulacri dell'enunciazione», sostenendo che le due convergono in una interpretazione semiotica produttiva dell'IA generativa come superficie in cui si articolano la soggettività e l'ideologia contemporanee. La recensione si conclude con una proposta di ricerca futura all'intersezione tra semiotica e interpretabilità meccanicistica, prendendo come caso di studio concreto l'«asse assistente» (Assistant Axis) recentemente identificato nello spazio di attivazione dei transformer, in cui l'analisi tecnica e semiotica dell'enunciazione della macchina potrebbe essere sviluppata congiuntamente.

Keywords: Large language models, Structuralism, Generative AI, Interpretability, Semiotics

Parole chiave: Modelli linguistici di grandi dimensioni, Strutturalismo, IA generativa, Interpretabilità, Semiotica

1. Introduction

Language Machines: Cultural AI and the End of Remainder Humanism, by Leif Weatherby, addresses the theoretical situation produced by the diffusion of large language models into general public use since the release of ChatGPT in November 2022, opening what he terms "the age of language's algorithmic reproducibility" (Weatherby 2025, p. 1).

This transformation caught the humanities in an uncomfortable position. The dominant response among theorists was deflationary: an insistence that whatever these systems were doing, it was not language

in any genuine sense, meaningless and certainly not intelligence. The most influential formulation of this stance came in the widely circulated paper "On the Dangers of Stochastic Parrots," which argued that large language models are essentially engines for "haphazardly stitching together sequences of linguistic forms" from their training data, without any access to intent, or the world those forms refer to (Bender *et al.* 2021). The influential philosopher Luciano Floridi captures the same intuition when he speaks of these systems as instances of "zero intelligence": machines whose remarkable performance doesn't proof that intelligence, in any cognitive or semantic sense, is what is at work in them (Floridi 2023).

Against the promotional discourse of industry actors and the valuation pressures of the markets that sustain them, I argue that this deflationary stance has supplied a necessary corrective, sustaining the conceptual distinction between fluency and understanding, and refusing to collapse statistical regularity into semantic content.

Yet around this corrective role, the positions of many theorists have settled into a posture that Weatherby critically names "remainder humanism": a "distorting focus on the line between human and machine" that withdraws "a human core from the synthetic generator" and locates meaning in a distant territory that computation has so far failed to occupy (Weatherby 2025, p. 28). The diagnosis is meant to cut across otherwise incompatible positions — Chomsky's appeal to an innate syntactic faculty, Bender's argument that synthetic text is meaningless because it lacks communicative intent, and the existential–risk discourse (Bostrom 2014) — all of which, for Weatherby, share the same theoretical reflex: a sentimental semantics that "siloes meaning where we hope, wish, and want it to come from" (Weatherby 2025, p. 27). This is the polemical target of the book.

The book's dense and, at times, convoluted argument unfolds as a reclamation of language from the silos of cognitive science and empirical data processing, moving from a critique of current linguistic theories toward the proposal of a new "general poetics" of computational signs, a computational semiotics for the age of LLMs.

It begins in Chapter 1 by diagnosing how the humanities ceded the study of language to the competing "syntax" and "statistics" views,

arguing instead for a return to a "structure" view rooted in European structuralism. Chapter 2 reframes the "intelligence" debate by globalizing the "Eliza effect," suggesting through the work of Alan Turing and Warren McCulloch that machine thought should be understood as a *simulacrum* — a representation without an original — more than a mere copy of human cognition. This leads into Chapter 3, which establishes the "semiological surround" by distinguishing between classifiers, where language serves to supervise the identification of the world, and generators, where language becomes the active matrix of production. The theoretical heart of the book resides in Chapters 4 and 5, where Weatherby renames LLMs "large literary machines" to explain how the technical breakthrough of the attention mechanism physically realizes Roman Jakobson's "poetic function." This creates a "poetic heat map" where computation and language are shown to share a formal, recursive structure that allows meaning to be generated in the absence of intent. This progression culminates in Chapter 6, which identifies LLMs as "ideology machines" that forensically surface the most likely, pathways of our cultural clichés. Finally, the Conclusion situates this shift within the political economy of "Language as a Service," predicting that the automation of the "manual" labour of writing will necessitate a return to "rhetoric" as the primary cognitive-cultural technique for navigating a computational–textual civilization.

2. Reclaiming Language

Weatherby's critique of remainder humanism rests on a longer historical diagnosis, presented in the book's first chapter titled "How the Humanities Lost Language." The retreat of humanistic inquiry from the technical study of language, he argues, opened the field to cognitive and data sciences, which proceeded to claim language as their own disciplinary object. Recovering it requires confronting three competing theoretical frameworks that have organized the modern study of language.

The first is what Weatherby calls the "Syntax View," the rationalist programme associated above all with Noam Chomsky, which defines

language as an innate biological capacity of the human brain — a "narrow faculty" organised "like the genetic code — hierarchical, generative, recursive, and virtually limitless with respect to its scope of expression" (Weatherby 2025, p. 22, citing Hauser, Chomsky and Fitch). From this position, large language models can only appear as "a lumbering statistical engine for pattern matching" (Chomsky, Roberts and Watumull 2023), producing artefacts rather than language proper. As Weatherby summarises Chomsky's position, no scan of a corpus, however large, can answer a "why" question about language: it can describe statistical regularities in usage but cannot explain why grammatical structures take the hierarchical and recursive form they do, nor why some sequences are accepted as well–formed and others rejected (Weatherby 2025, p. 22).

At the opposite of the "Syntax View" stands the "Statistics View", the empiricist approach dominant in modern natural language processing. This view relies on what Weatherby calls the distributional hypothesis, namely the idea that meaning can be extracted from the statistical regularities of a sufficiently large corpus. encapsulated by the dictum of the British linguist J.R. Firth that "you shall know a word by the company it keeps" (Firth 1957). In this perspective "data have overcome understanding and grammar in producing something like natural language" (Weatherby 2025, p. 146).

This data–driven approach has dominated artificial intelligence and deep learning since the late 1990s, and it underwrites the impressive performance of contemporary language models such as the GPT family. Yet it has also encouraged an attitude that dismisses theoretical reflection on language altogether in favour of a pure data empiricism — a spirit captured in the much–quoted remark, cited by Weatherby, of the IBM speech–recognition pioneer Robert Mercer: "every time I fire a linguist, the performance of the speech recognizer goes up" (Weatherby 2025, p. 146). Theoretical knowledge of language, on this view, is an obstacle to engineering it.

If the cognitive and data sciences claimed language for themselves over the second half of the twentieth century, the humanities, on Weatherby's account, did much to facilitate the handover. The decisive turn was poststructuralism, and the work of Jacques Derrida above all.

It is in Derrida's critique of Ferdinand de Saussure, the author argues, that we can trace the disciplinary drift through which the humanities ceded the technical study of language to other fields. The argument can be briefly summarised. For Derrida, Saussure's linguistic analysis rests on the metaphysics of presence, the privileging of speech over writing, with writing relegated to the position of secondary supplement. This metaphysical assumption underwrites any system of signs — what Weatherby, following Georges Bataille, calls a "restricted economy" — which can therefore never be philosophically analysed in isolation, but only as part of the "general economy" in which, to recall the formulation of *Différance*, "every concept is inscribed in a chain or in a system within which it refers to the other, to other concepts, by means of the systematic play of differences" (Derrida 1982).

Weatherby's aim is not to refute Derrida's critique (he's too brief for that) but rather to set it aside as superfluous for the kind of semiology he wants to mobilise: a semiology directed at the restricted economy of computational language as it is scaffolded in LLMs. The trouble with deconstruction, on this account, is that it has ended up vitiating the analytical instruments of structuralist linguistics and displacing the focus of literary scholars away from the concrete object: language as a system of signs that they were uniquely placed to analyse. In the age of automated language, Weatherby argues, it is time to return to structuralism and its analytical tools.

A substantial omission in this treatment of theoretical frameworks concerns the tradition that runs from the later Wittgenstein through Sellars and Brandom to contemporary inferentialism. This lineage constitutes one of the dominant frameworks in twentieth– and twenty–first–century philosophy of language, and its central commitments are strikingly proximate to Weatherby's own: that meaning is constituted by inferential role rather than by representation, that semantic content is a function of normative practice rather than of mental content, and that the relation of language to the world is mediated throughout by the inferential articulation of public moves (Sellars 1956; Brandom 2000; Peregrin 2014). The Pittsburgh school's anti–representationalism arrives at a non–mentalist, non–referential picture of meaning by an entirely different route than Saussurean structuralism, and a substantial

recent literature has begun to mobilise it precisely in the context of LLMs (Mallory 2023; Grindrod 2024). A dialogue with Brandom would have been especially fertile as his normative pragmatics shares with Weatherby's poetics the thought that the generative dimension of language is before, and constitutive of, its capacity to refer (as we will see Weatherby's conclusion at the end of the next section).

3. The Return to Structuralism and the program for a Computational Semiotics

Weatherby turns to the founding figure of Structuralism, Ferdinand De Saussure, and his notion of "value." What we ordinarily call meaning corresponds, on Saussure's account, to the value that a sign acquires within the system of all other signs, and this value is entirely differential: meaning is generated by the position each term occupies within a system of oppositions that is itself constantly shifting through time. Weatherby names this the "differential hypothesis", in deliberate counterpoint to the "distributional hypothesis" of the statistics view. If both locate meaning in inter–word relations rather than in reference, they differ on a decisive point: where distributionalism holds that meaning can be inferred inductively from the company a word keeps in a corpus, Saussure's claim is global in the sense that the system precedes and conditions its local instances, rather than the reverse, thus generating meaning.

Structuralism provides a framework to treat language as an autonomous cultural system that operates independently of human cognition, intent, or biological brains and that exist in the crucible of language and computation, as famously stated by Saussure himself: "We shall find nothing simple [in language] regardless of approach […] Language […] is a type of algebra consisting solely of complex terms." (Saussure 1916)

Such a model of language is impersonal and transindividual, circulating through culture without depending on any speaker's intent or biological brain. It is, in the sense Negarestani (2014) gives the term, an "inhuman" system: not against the human, but one whose operations no longer take the human subject as their center of gravity.

For Weatherby, the generative matrix of meaning described by structuralist linguistics is the theoretical framework best suited to account for the actual existence of large language models — that is, computational artefacts capable of generating fluent and meaningful text without any contact with the world they appear to talk about. What recommends the structuralist picture is what once seemed its limitation: the deliberate absence, from its grid, of a speaking subject who interfaces with the world. With no such subject in place, what Weatherby names the ladder of reference falls away, and what falls with it is the dominant metaphysical assumption of twentieth–century philosophy of language.

The ladder of reference describes the idea that the primary and most fundamental function of language is to be a reference to the physical world. On this view, language is first and foremost an instrument of world–representation: the relation between a sign and its external referent provides the bedrock upon which all other linguistic features are subsequently constructed. Anything that is not directly referential — syntax, poetics, rhetoric, ideology, even iconicity — is treated as secondary or derivative (Weatherby 2025, p. 13). Weatherby assigns a majority share of responsibility for this picture to a specific intellectual genealogy: the migration of logical positivism from interwar Vienna to the postwar American academy, and in particular to Rudolf Carnap, who arrived at the University of Chicago in the mid–1930s carrying with him Gottlob Frege's distinction between *Sinn* (sense) and *Bedeutung* (commonly translated as "reference" but, as Weatherby notes, more literally rendered as "meaning"). For the Vienna School, *Sinn* — the messy historical contingencies of natural language — was the "slag of historical languages," to be cleared away in favour of a logically reconstructed referential semantics fit for the natural sciences (Weatherby 2025, pp. 13–14).

Weatherby argues that contemporary large language models provide a definitive empirical refutation of this hierarchy. Because these models generate fluent and meaningful text without direct sensory grounding or an intentional mind to point at the world, they isolate the generative capacity of language from the act of reference. LLMs demonstrate that reference is a special semiotic function or an ancillary achievement that precipitates from a more fundamental generative matrix.

These machines show that we start afloat within a web of signs and that grounding is derivative. More complex features like poetics and ideology could precede and govern reference, reversing the order inherited from the logical–positivist tradition.

An interesting objection that is not surfaced in the book is the idea that LLMs inherit the priority of reference from the human–produced corpora on which they are trained. In this view, the model's outputs appear referential because the training texts were written by humans whose words referred to things in the world, and the model is simply parasitic on that prior referential work, like in the work by Mandelkern and Linzen (2024). As just mentioned, Weatherby, however, structures his system by removing reference and proposing a generative matrix. What that matrix is, and how it generates meaning without reference, is the question that the author takes up in the second half of the book, where the generative dimension of language is given a name and a precise mechanism: the poetic function, and its technical realisation in the attention mechanism of the transformer.

In Chapter 5, Weatherby situates the "general principle of language as a system" (p. 39), in the realm of poetics, working through Roman Jakobson's sixfold classification in "Linguistics and Poetics" presented as: "The set (*Einstellung*) toward the message as such, focus on the message for its own sake, is the poetic function of language." (Jakobson 1960).

The decisive move, which Weatherby foregrounds, is Jakobson's distinction between the poetic and the metalingual function of language. "Poetry and metalanguage, however, are in diametrical opposition to each other: in metalanguage the sequence is used to build an equation, whereas in poetry the equation is used to build a sequence" (Jakobson 1960, p. 71). The two operate as inverses. Metalanguage is the operation by which language speaks about its own code — "*mare* is the female of the horse," is Jakobson's example — establishing an equivalence between two terms to clarify their semantic content; poetry proceeds from equation to sequence: through mechanisms like rhyme, and rhythm, it generates formal equivalences, and from these equivalences a sequence unfolds. Poetics, in this technical sense, Weatherby reminds us, echoes the Greek etymology of *poiesis*: it is the generative dimension of language in which the message becomes productive of itself.

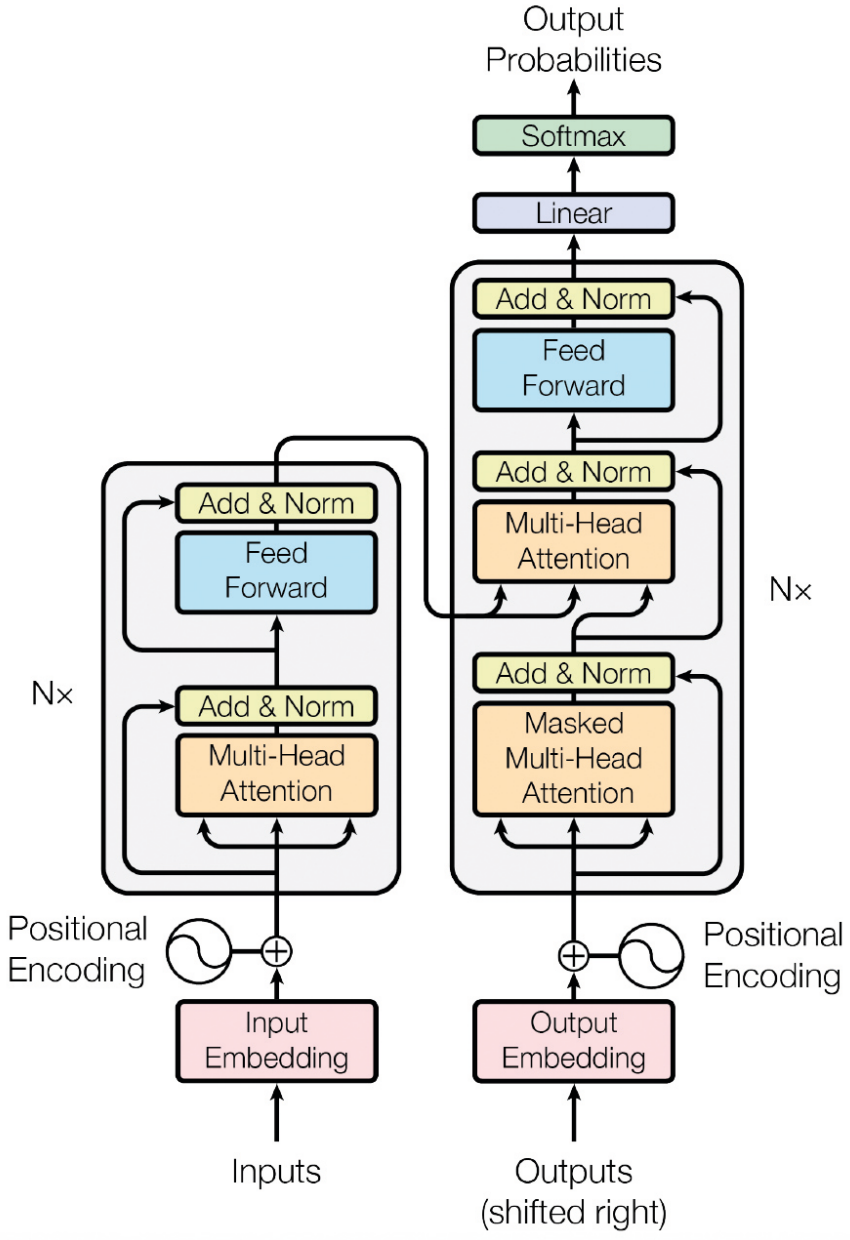


Figure 1. The Transformer architecture, from Vaswani *et al.* (2017)

The consequence for the analysis of large language models follows once we focus, following Weatherby detailed analysis in the second half of the crucial fifth chapter, on the mechanism moving text generation in transformer models and how the attention mechanism, presented in the breakthrough paper *Attention is All you Need* (Vaswani *et al.* 2017), differs from the traditional vector semantics.

Vector semantics is a form of word embedding that lays out semantic dependencies in a continuous vector space. In static vector semantics, meaning is represented by coordinates defined by a word's vector, allowing for simple algebraic operations such as subtracting the vector for *man* from *king* and adding *woman* to find the vector closest to *queen* (Jurafksy and Martin 2026). While these earlier models were able to capture paradigms — vertical arrays of synonymous or related words — they failed to produce meaningful *syntagms* on their own. Large language models move beyond this limitation by adopting the transformer architecture, which injects far higher levels of redundancy and uses the attention mechanism to generate language sequentially rather than merely to retrieve similarities. The transformer connects all positions in a sequence through a constant number of operations, allowing for a much deeper capture of structural relevance.

The mechanism that does this work runs through three matrices — *queries*, *keys*, and *values* (QKV) — which together map a query and a set of key–value pairs to an output, computed as a weighted sum of the values. The weight assigned to each value is determined by a compatibility function between the query and its corresponding key. Unlike traditional databases, where keys are manually assigned metadata, in an LLM the QKV matrices are *learned* during pretraining, so that the model effectively discovers how each element in an input–sequence conditions the meaning of every other. The implementation of multi–head attention further refines this process by allowing the model to attend simultaneously to information from different representation subspaces at different positions, preventing the averaging effect of a single attention head from obscuring structural relevance.

What this architecture realises, on Weatherby's reading, is a form of internal recursion, which he is careful to distinguish from the recursive mechanism that Chomsky locates in the speaker's head. The recursion

at work in LLMs takes place not before but *within* externalisation: each token, once produced, conditions every token that follows, and the system has no other resource for choosing the next word than the relations it can compute between what it has just generated and the linguistic field it has learned. Weatherby's contribution is to make visible what the attention mechanism in fact does at the level of form. It is a form of internal recursion, operationalised through numerical weights for each token in the sequence, indicating how much it ought to attend to every other.

This property realizes in a piece of running code the poetic function described by Jakobson: the orientation of a message toward its own form, the dimension of language in which the sequence is generated by the play of internal equivalences without referencing anything outside it. As Weatherby formulates the point: "by passing sequences through self–attention in this fashion, LLMs learn how the message relates to itself." It is only from this poetic basis — in which words similar in relevance are drawn together in meaning — that the other functions, like reference, precipitate. The "LLM grounds all other functions in the poetic" (Weatherby 2025, p. 162).

It is at this juncture that Weatherby reaches the central image of his proposal: the *poetic heat map*.

> We can now call the value matrix in the model a poetic heat map. […] From the heat map comes the sequence. The next word is drawn from a pool of words that show up hot, like on a weather map. And where word embedding gave paradigms, the heat map stores much more redundancy, effectively choosing the next word based on semantics, intralinguistic context, and task specificity (set by fine–tuning and particularized by the prompt). These internal relations of language — the model's compression of the vocabulary as valued by the attention heads — instantiate the poetic function, and this enables sequential generation of meaning by means of probability. As you put one word after the next, equivalences appear, drawing on and remixing levels of redundancy of which Shannon never dreamed (Weatherby 2025, p. 161).

The poetic heat map, in this sense, is the technical achievement around which the entire book turns. It is what allows Weatherby to

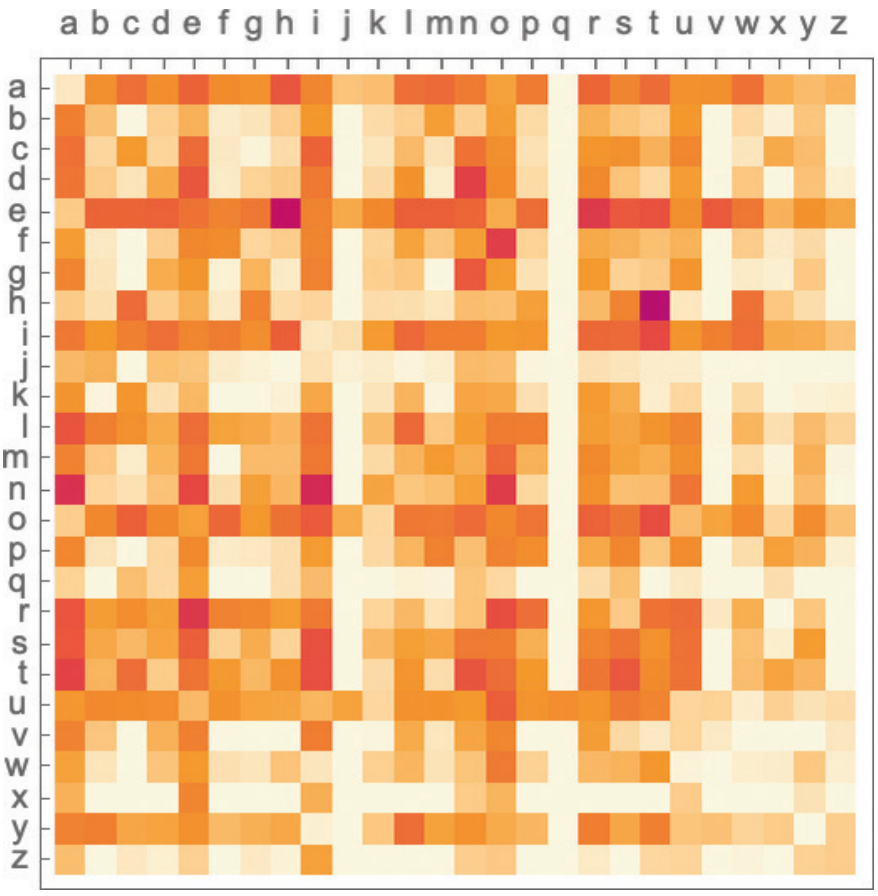


Figure 2. Stephen Wolfram's visualization of the compressed model of words in an LLM (Wolfram 2023).

claim that LLMs do not merely process language but *instantiate* the differential structure that Saussure had hypothesised and that the structuralist tradition had been unable to demonstrate without recourse to introspection or to a speaking subject. This is where language and computation converge, as they "share form because both are discovery processes" (Weatherby 2025, p. 165) The theoretical proposal of the author then is to overcome the remainder humanism that he diagnosed in many humanities studies on the topic and to stop the vigilance attitude that keep the boundary of human language sacred.

The goal for him is instead the articulation of a general poetics, which begins in this encounter "between the generativity of computation and the generativity of language," (Weatherby 2025, p. 171) and moves towards studying the "proliferation of automated culture of this sort, the semiology of multimodal AI, we need a general poetics" (*ibid*.). Weatherby thus updates the generative matrix of structuralism for the present moment, refashioning it into an analytical instrument; what remains to be seen is the use to which he believes it should be put.

4. Ideological Simulacra

Weatherby's return to structuralism is not without a political undercurrent that surfaces unambiguously in the sixth and concluding chapter of *Language Machines*. As Weatherby himself has remarked in a recent interview, "[…] It's not enough to say that technology is linked with capitalism. How are these machines connected with capitalism? There's still work to be done" (Disintegrator Podcast 2025).

Chapter 6 begins by examining the ideological nature of the language machines described thus far, adopting a new set of thinkers to navigate this task. After 5 chapters in the depth of language structures and the latent space, the sixth chapter and the conclusion seem to move towards the surface, where the manifest effects of these new systems emerge in society and in aesthetics, entering dialogue with several authors already at work on these themes. I will expand on Weatherby's many intuitions in this conclusive section, hinting at how they can open research paths for the general rhetoric he has so far articulated.

The chapter's central claim is that large language models' current poetics is ideological: these systems generate prepatterned outputs, meaning to form a "packaged semantics" (Weatherby 2025, pp. 173–174). These "prepackaged forms" define the output of LLMs, from text to image, bringing them often close to the category of kitsch, as has already been argued by design and art theorists (Quaranta 2023; Lorusso 2024). The kitsch is a "shortcut" towards a certain aesthetic ideal that fails, however, to reach the same intensity of the original: "a

failed imitation", as Tommaso Labranca defined the sub–category of *trash* (Labranca 1994).

This claim softens the universalising register in which Weatherby occasionally discusses the heat map. The structures these models surface are not structures of language in the abstract but of language as actually used by the specific community whose textual production constitutes the training corpus (e.g. English–language web text of a certain period, filtered through certain platforms). As we will see, in this chapter, the corpus–specificity of the model is reframed as a virtue. Weatherby's point is to maintain a productive, semiotic attitude towards these generative outputs, considering them as a "surface effect" (Deleuze 1969) of the ideological magma that our language matrix is. Weatherby mobilizes this Foucauldian description of ideology, which oddly resonates with his image of the poetic heat map: "[Ideology] scans the domain of representations in general; it determines the necessary sequences that appear there; it defines the links that provide its connections; […] it situates all knowledge in the space of representations, and by scanning that space it formulates the knowledge of the laws that provide its organization. It is in a sense the knowledge of all knowledge." (Foucault 1970)

Similarly, Weatherby describes that LLMs produce meaning by clustering tokens together, based on their statistical relevance to the surrounding cluster of ideas. This active assembly is technically governed by the softmax function, which serves as an indexical operator by pushing the probability values of relevant candidates close to while marginalizing irrelevant tokens, and by the subsequent top–k search, then selects from these high–probability candidates to cluster them into a fluid sequence. The move risks looking like an unexpected concession. Having spent the introduction dismantling the stochastic–parrot thesis, the book now characterises their default production as the surfacing of predigested, well–travelled linguistic pathways. Is packaged semantics simply parroting under a more flattering description? The answer turns on what is repeated and at what scale. The parrot thesis locates repetition at the level of *content* — the model regurgitates fragments from its corpus — and reads it as a symptom of the machine's failure to mean. Weatherby's packaged semantics, on the other hand, locates

repetition at the level of *form*: what recurs is the "lawful patterning" of expression itself, the statistical topology of the ways things tends to be said within a given linguistic surround. The diagnostic value of that recurrence is reversed: it indicts not the machine for failing to be human, but the human surround for being already largely machinic under conditions of platform capitalism (Srnicek 2016). This dynamic is illustrated by a study made on the vast dataset LAION–5B — broadly used for training models — where researchers found that a substantial percentage of data came from e–commerce platforms like Shopify and similar e–commerce sources (Elazar *et al.* 2024).

The pretrained model does not parrot us; it scans a discursive field that was already automated before it arrived and renders its topography quantitatively visible for the first time. This is why LLMs can be called the "first quantitative measure of ideology" (Weatherby 2025, p. 180). Weatherby's wager then is that if analysed, the poetic heat map may allow for a forensic analysis of our own unknown thought and thus inaugurating a new era of "cognitive supermapping" (Weatherby 2025, p. 191). Ideology is expressed in these forms, and it is thus observable with a new plastic clarity, rather than as an overarching transcendental condition, emanating from the economy or the collective unconscious.

This latter point is better articulated in semiotic terms by Claudio Paolucci's recent intervention. For Paolucci, generative AI does not bypass meaning but produces "simulacra of enunciation" (*simulacri di enunciazione*) first–person effects assembled by pruning what he calls, via Umberto Eco, the *encyclopedia* of the already–said: that semiotic environment populated by norms, habits, clichés, value systems, artefacts, and machines that give form to our mind (Paolucci 2025, pp. 118–119). To produce an utterance is never to add something to a blank page but to perform an addition of subtractions, within an encyclopedia that always already speaks through us (Paolucci 2025, pp. 120–121). For the Italian semiotician, generative AI manifests how the act of enunciation is never singular or individual, but it is always part of what Deleuze and Guattari's called the *agencement collectif et machinique*, a collective and machinic assemblage (Paolucci 2025, p. 129). Paolucci helps us understand better what Weatherby means when he also uses the Baudrillardian concept of *simulacrum* in the second chapter. I

argue that both authors converge on a truly cyborg (to use Paolucci and Clark's terminology) conception of AI systems as "a knowledge that had no original, a formal model more like a simulacrum than a simulation, a transcendental truth preceding its instantiation in brains or machines" (Weatherby 2025, p. 97). For both authors, then, the simulacrum is not a pejorative term marking the loss of an authentic referent or speaker, in the manner of the standard postmodern lament too often (and reductively) attributed to Baudrillard himself. It is the positive designation of the proper object of analysis, the surface at which contemporary subjectivity and ideology are articulated. The task of semiotics, or in Weatherby's vocabulary, of a general poetics, is to study that surface closely.

Reading Weatherby with Paolucci, then, helps us also in understanding what Weatherby calls the globalisation of the Eliza effect, anticipated in the book's second chapter. The effect, named after Weizenbaum's 1966 chatbot, is the tendency to attribute interiority and understanding to a machine producing fluent language (Weizenbaum 1966). Weatherby claims that the Eliza effect has become an "underlying cultural condition" (Weatherby 2025, p. 27): a generalised state in which, across the bulk of everyday textual exchange, the line between human and machine output is no longer reliably perceptible. The indistinguishability does not require attributing understanding, interiority, or intelligence to the machine. On the other hand, the machinic conditions of enunciation reveal that both humans and LLMs draw on the same predigested, ideological material to produce linguistic outputs (although in two completely different ways). But it is this overlap that simply dissolves the perceptual threshold of what should be simply and recognizably a "machine", becoming a simulacrum of cognition or even affection.

5. Conclusion

Language Machines: Cultural AI and the End of Remainder Humanism is a significant theoretical contribution to the linguistic and cultural analysis of LLMs. The book does great work in arguing why "the

humanities lost language," and in identifying the shared reflexes that run across otherwise incompatible approaches, as discussed in the first section of this review. Its main argument, addressed in the second section, brings the classical structuralist canon — Saussure and Jakobson above all — into productive confrontation with the technical specificity of large language models. I particularly appreciated the author's willingness to look closely at what is genuinely new in the transformer architecture, the attention mechanism most of all, and I find this approach exemplary. The poetic heat map is a suggestive image: not, in my view, as original as the book occasionally suggests, but a compelling matrix for thinking about generative language production.

The political dimension of the argument, and Weatherby's broader remarks on the "surface effects" of LLMs, I found more scattered, and in the final section of this review, I have tried to bring them into conversation with existing work in aesthetics and, above all, semiotics. The proposal of a quantitative analysis of ideology emerging through LLMs is suggestive, even if Weatherby does not fully specify what such an analysis would look like in practice.

I want to close, then, by extending that task with a modest proposal. A productive way forward, in my view, lies at the intersection of two bodies of work that have so far developed largely in mutual ignorance. On one side, the semiotic and enunciative analysis of digital technologies advanced by scholars such as Paolucci and Leone (2023), who have mapped the programme of a semiotics of AI around three tasks compatible with Weatherby's framing: the study of how these systems simulate the expression of intelligence, how they produce creatively endowed content, and which ideological assumptions are encoded in their architecture. On the other side, the rapidly expanding field of mechanistic interpretability, which is beginning to map with increasing precision the internal linguistic circuits through which models produce their outputs. Neither approach is sufficient on its own: interpretability without semiotics risks treating the model as a closed technical object, while semiotics without interpretability risks remaining at the level of output without engaging the machinery that generates it. Recent interpretability research, for instance, has begun to identify what its authors call an Assistant Axis, a linear direction in activation space along

which models position themselves more or less closely to the trained default persona of the helpful Assistant, with measurable drift in conversations involving emotional vulnerability or meta–reflection on the model's own processes (Lu *et al.* 2026).

I will briefly illustrate the potential for further research here. The Assistant Axis is, on the interpretability side, a measurable direction in the model's activation space: the team behind the finding can quantify how strongly any given response sits on the axis, and can show that the model drifts off it predictably when prompted toward emotional vulnerability or meta–reflection. But the Assistant is also a cultural figure, assembled from a recognisable repertoire including archetypes the helpful secretary, the patient tutor, or, the always–available friend. A semiotic analysis of the same axis would ask which of these archetypes are sedimented into the trained default, how their associated norms of helpfulness and emotional availability are composed into a single first–person effect, and what conception of subjectivity is being made operative each time the model speaks from that position. Interpretability identifies *where* in the model the Assistant lives; semiotics identifies *what* the Assistant is in discursive analysis. The geometry without the semiotics is already hiding presumptions and hidden premises that a detailed semiotic work can help unveil and understand better. Together, they begin to constitute the empirical study of ideology that Weatherby's general poetics calls for.

Without the theoretical groundwork laid in *Language Machines*, however, this research direction would not be visible at all, and it is in this sense that the book stands as a fundamental contribution to the future work of semiotics, and of the humanities more broadly, in their encounter with generative AI.

Bibliographic references

Bender E.M., T. Gebru, A. Mcmillan–Major, and S. Shmitchell (2021) "On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?", in *Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '21)*, ACM, New York, 14 pages. https://doi.org/10.1145/3442188.3445922

Bostrom N. (2014) *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford.

Brandom R. (2000) *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Chomsky N., I. Roberts, and J. Watumull (2023) *The False Promise of ChatGPT*, "The New York Times", 8 March. https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html (last access 6 May, 2026).

Deleuze G. (1969) *The Logic of Sense*, Columbia University Press, New York (Eng. trans. by M. Lester and C. Stivale, edited by C.V. Boundas, Columbia University Press, New York 1990).

Derrida J. (1982) *Margins of Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago.

Disintegrator (2025) "Natural Language (w/ Leif Weatherby)", *Disintegrator*, episode 38, 24 September 2025. https://podcasts.apple.com/de/podcast/38-natural-language-w-leif-weatherby/id1716416573?i=1000728219862 (last access 12 May, 2026).

Elazar Y., A. Bhagia, I. Magnusson, A. Ravichander, D. Schwenk, A. Suhr, P. Walsh, D. Groeneveld, L. Soldaini, S. Singh, H. Hajishirzi, N.A. Smith, and J. Dodge (2024) "What's In My Big Data?", in *Proceedings of the 12th International Conference on Learning Representations (ICLR 2024)*, Vienna. https://arxiv.org/abs/2310.20707

Firth J.R. (1957) "A Synopsis of Linguistic Theory, 1930–1955", in *Studies in Linguistic Analysis*, Blackwell, Oxford, 1–32.

Floridi L. (2023) *AI as Agency Without Intelligence: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models*, "Philosophy & Technology", 36: 15. https://doi.org/10.1007/s13347-023-00621-y

Foucault M. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Pantheon Books, New York.

Grindrod J. (2024) *Large Language Models and Linguistic Intentionality*, "Synthese", 204(2): 71. https://doi.org/10.1007/s11229-024-04723-8

Jakobson R. (1960) "Linguistics and Poetics", in T. Sebeok (ed.), *Style in Language*, MIT Press, Cambridge MA, 350–377.

Jurafsky D. and J.H. Martin (2026) *Speech and Language Processing: An Introduction to Natural Language Processing, Computational Linguistics, and Speech Recognition, with Language Models*, 3rd ed., online manuscript

released 6 January 2026. https://web.stanford.edu/~jurafsky/slp3/ (last access 11 May, 2026)

Labranca T. (1994) *Andy Warhol era un coatto: Vivere nel trash*, Castelvecchi, Roma.

Leone M. (2023) "I compiti principali di una semiotica dell'intelligenza artificiale", in M. Leone (ed.), *Semiotica e intelligenza artificiale*, Aracne, Roma, 29–44. DOI 10.53136/979122180429 43

Lorusso S. (2024) "Deepdreaming Willy Wonka: AI Weird as the New Kitsch", transcript of a talk given at the Hidden Layers conference, Köln International School of Design, 14 June 2024. https://silviolorusso.com/publication/ai-weird-as-the-new-kitsch/ (last access 12 May, 2026).

Lu C., J. Gallagher, J. Michala, K. Fish, and J. Lindsey (2026) "The Assistant Axis: Situating and Stabilizing the Default Persona of Language Models", arXiv:2601.10387 [cs.CL]. https://doi.org/10.48550/arXiv.2601.10387

Mallory F. (2023) *Fictionalism about Chatbots*, "Ergo: An Open Access Journal of Philosophy", 10. https://doi.org/10.3998/ergo.4668

Mandelkern M. and T. Linzen (2024) *Do Language Models' Words Refer?*, "Computational Linguistics", 50(3): 1191–1200. https://doi.org/10.1162/coli_a_00522

Negarestani R. (2014) *The Labor of the Inhuman, Part I: Human", "e-flux journal*, 52. https://www.e-flux.com/journal/52/59920/the-labor-of-the-inhuman-part-i-human/, last access 12 May 2026.

Paolucci C. (2025) *Nati cyborg: Cosa l'intelligenza artificiale generativa ci dice dell'essere umano*, Luca Sossella Editore, Roma.

Peregrin J. (2014) *Inferentialism: Why Rules Matter*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Quaranta D. (2023) "Digital Kitsch: Art and Kitsch in the Informational Milieu", in M. Ryynänen and P. Barragán (eds.), *The Changing Meaning of Kitsch: From Rejection to Acceptance*, Palgrave Macmillan, 205–228.

Saussure F. De (1916) *Course in General Linguistics*, McGraw–Hill, New York (Eng. trans. by W. Baskin, Columbia University Press, New York 2011).

Sellars W. (1956) "Empiricism and the Philosophy of Mind", in H. Feigl and M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis, 253–329.

Vaswani A., N. Shazeer, N. Parmar, J. Uszkoreit, L. Jones, A.N. Gomez, Ł. Kaiser, and I. Polosukhin (2017) "Attention Is All You Need", in

Advances in Neural Information Processing Systems, Curran Associates, Inc., 5998–6008. https://arxiv.org/abs/1706.03762

Weatherby L. (2025) *Language Machines: Cultural AI and the End of Remainder Humanism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Weizenbaum J. (1966) *ELIZA: A Computer Program for the Study of Natural Language Communication between Man and Machine*, "Communications of the ACM", 9(1): 36–45.

Wolfram S. (2023) *What Is ChatGPT Doing ... and Why Does It Work?*, Wolfram Media, Champaign, IL.

Annali di studi religiosi
ISBN 979-12-218-2909-9
DOI 10.53136/979122182909033
pp. 643-655 (novembre 2026)

AUTHORS' BIOGRAPHIES / BIOGRAFIE DEGLI AUTORI

Georgiana Diana Apostica is a PhD candidate in the DREST program at the University of Turin, completing a dissertation titled "Beyond Obligation: Orthodox Feminist Bioethics and Assisted Reproductive Technologies," supervised by Prof. Massimo Giuliani and co-supervised by Prof. Ronit Irshai. Her research examines how halakhic reasoning encodes theological commitments and how those implicit choices shape women's agency in Jewish procreative practice. She combines philosophical and theological analysis of classical Jewish sources (Talmud, midrash, medieval rabbinics) with feminist bioethics and meta-halakhic inquiry.

Giustina Benedetta Baron is a PhD student at the Italian Doctoral School of Religious Studies, also pursuing a *cotutelle* at the University of Tartu. Her research focuses on the semiotics of religion, with particular interests in immortality speculations and Russian Cosmism along with its political and ideological implications.

Matteo Bittanti is Associate Professor at IULM University in Milan and Coordinator of the Master of Arts in Game Design. His academic research primarily focuses on the cultural, social, and theoretical dimensions of emerging technologies. He examines the interaction between visual culture, contemporary art, and new media, with particular attention to the relationship between art and videogames.

Ghita Bordieri is a post-doc researcher in Sociology. Her research interests include cultural sociology, political organizations, interactionism, ethnography, and social theory. She has worked on far–right organizations, restaurants, and gastro–politics.

Matteo Bortolini insegna sociologia al DiSSGeA dell'Università di Padova. Studia idee e intellettuali ed è attualmente impegnato nella scrittura di una biografia di Clifford Geertz.

Marco Castagnetto Alessio is a sociologist of religion working on contemporary esotericism and the relations between religious imaginaries and emerging technologies. He is a fellow of the Center for Advanced Studies "Alternative Rationalities and Esoteric Practices from a Global Perspective" (CAS-E) at Friedrich–Alexander–Universität Erlangen–Nürnberg, where his project investigates the contested legal and media classification of transgressive esotericism. He is also a postdoctoral researcher at the École Pratique des Hautes Études — PSL, with a project on the Italic–Egyptian mythologem in Italian Freemasonry between the nineteenth and twentieth centuries. He was previously a research fellow at the University of Turin, where he led the strand on religion and new technologies within the RESAIL project (Religions, Eschatologies and Soteriologies in the Artificial Intelligence Landscape) and, earlier, worked on a national survey of Italian Buddhism. He taught Religions and Artificial Intelligence in Turin, and lectured on conspiracy theories, religious pluralism and radical traditionalism within the Jean Monnet module FreeBeRI and the Erasmus+ project CONSPIRE. He has advised the European Commission's Radicalisation Awareness Network on far-right extremism, traditionalism and youth, and participated in the COST Action CA20107 on migration and religious diversity. His ethnographic work has taken him to India, Greece and France, among Advaita Vedānta lineages, neo-pagan and traditionalist milieus. He is the author of *Il loto e la spada* (Franco Angeli, 2020) and co-editor of *Rinascite pagane* (Mondadori, 2026). His articles have appeared in «Religions, Fieldwork in Religion» and the «International Journal for the Study of New Religions», with work forthcoming in «Aries» and

the «Journal of Religion in Europe». He sits on the scientific board of the Mimesis series «Religioni, Media e Immaginari Sociali».

Paolo Costa, filosofo, è ricercatore presso il Centro di Studi Religiosi della Fondazione Bruno Kessler (Trento, Italia). I suoi principali ambiti di ricerca sono l'antropologia filosofica, la filosofia politica e morale, la teoria della secolarizzazione, le ricerche spirituali moderne, con particolare riferimento agli ambienti alpini. Ha curato l'edizione italiana di opere di, tra gli altri, H. Arendt, C. Taylor, C. Darwin, H. Joas, H. Rosa ed è autore di: *Un'idea di umanità* (Bologna 2007); *La ragione e i suoi eccessi* (Milano 2014); *La città post-secolare* (Brescia 2019; ed. ingl. Paderborn 2022); *L'arte dell'essenziale* (Udine 2023); *Dalla parte di Heidi* (Udine 2026).

Antonio Pio Di Cosmo è ricercatore associato presso l'ISACCL, The Institute for Advanced Studies in Levant Culture and Civilization Center of Excellence of the World Academy of Art & Science di Bucarest. Laureato in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Macerata e in Lettere e Beni culturali presso l'Università degli Studi di Foggia, ha poi ottenuto il Master in Archeologia e Patrimonio presso l'Università di Cordoba (Spagna). Dottore di ricerca in Archeologia presso la medesima Università di Cordoba con una tesi dal titolo "I motivi erranti della regalità: evidenze archeologiche e indicatori dei procedimenti di transito e diffusione nell'area della koinè bizantina", è membro del progetto ITSERR e attualmente candidato al dottorato di ricerca in Religious Studies presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. È autore di molteplici saggi concernenti la fenomenologia della regalità romana e bizantina ed il culto imperiale pubblicati su riviste scientifiche internazionali, e ha partecipato a numerosi convegni in diversi paesi europei ed extraeuropei.

Valeria Fabretti is a researcher at the Center for Religious Studies of the Bruno Kessler Foundation (FBK-ISR). As Adjunct Professor, she teaches Sociology in the "Politics, Philosophy, and Economics" undergraduate program at LUISS Guido Carli University in Rome. Her research interests particularly focus on modes of pluralism and social

inclusion, with attention to the recognition of religious diversity; the role of space in mediating forms of peaceful coexistence in urban settings; the spatial relationships between secular and religious forms of life. She is a member of the scientific interdisciplinary network SHARP Lab (Sharing Religious Places Lab), which collects scholars interested in the spatial dynamics of inter-religious interaction.

Sybille C. Fritsch-Oppermann is a scholar of Religious Studies and Mission Studies and a retired Protestant minister. She teaches at Technical University Clausthal. She is also a writer (lyrics and prose) and an independent scholar of intercultural philosophy, encounter between religion and natural science and Buddhist-Christian studies. Previously she taught at the University of Applied Sciences for Intercultural Theology (FIT) Hermannsburg and at the universities of Hamburg, Heidelberg, Göttingen, Geneva, the Wuppertal Church University and Episcopal Divinity School Cambridge (MS). From 1991 till 2005 she worked as a director of studies and director at various Protestant Academies in Germany and was one of the first to organize intercultural and interdisciplinary conferences and think tanks in Feminist Studies and Interreligious Studies. As author and editor, she published many books (including poetry) in various languages, e.g. *Christliche Existenz im buddhistischen Kontext* (2000); *Kühler Kopf und weiches Herz — Frauen in den Religionen der Welt* (2005); "The Beauty of Emptiness" (in: *Handbuch der Religionen*, 2025); *Tertium Datur? Christian Buddhist Dialogue with Science* (2026).

Lucia Galvagni is researcher at the Center of Religious Studies of the Bruno Kessler Foundation. Her research interests regard bioethics, clinical ethics, philosophy of medicine and healthcare, narrative ethics and moral philosophy. She is author of: *Percorsi di etica clinica* (EDB 2003), *Bioetica e comitati etici* (EDB 2005), *Narrazioni cliniche. Etica e comunicazione in medicina* (Carocci 2020).

Nicolò Germano recently earned his Ph.D. in Religious Studies with a dissertation on the thought of Alberto Caracciolo. He is subject specialist in "Filosofia della religione", "Filosofia del dialogo interreligioso"

and "Filosofia della storia" at the University of Genoa. Author of numerous articles, published in national and international journals, among his publications, we note at least the monograph *Etica, religione e letteratura nel tempo del nichilismo* (Alessandria 2022) and the edited volume of A. Koyré, "Mistici, alchimisti e spirituali del XVI secolo Tedesco" (Firenze 2026).

Accursio Graffeo is a PhD candidate in the Italian Doctoral School of Religious Studies (DREST) at the University of Turin jointly with the University of Zurich and at the Bruno Kessler Foundation. His research focuses on AI–related new religious movements. He holds a master's degree in cultural anthropology from the University of Turin. In 2022 he published his first monograph entitled *Religioni e complessità. L'antropologia di Enrico Comba e i Nativi nordamericani*. On the social work side, he has more than a decade of experience in the field of social community empowerment in the metropolitan district of Milan and has a solid experience in social design and project writing too. In the field of anthropology, he is a member of the editorial board of AceTonico, an online project for independent and participatory anthropological publishing.

Hans Joas è nato a Monaco nel 1948 ed è Ernst Troeltsch Honorary Professor presso la Facoltà di teologia della Humboldt-Universität di Berlino, nonché membro del Committee on Social Thought dell'University of Chicago, dove ha insegnato sociologia per molti anni. Tra i molti premi che ha ricevuto per la sua opera meritano di essere ricordati l'Hans Kilian Prize (2013), il Max Planck Research Award (2015), il Prix Ricœur (2017) e, recentemente, il premio alla carriera della Deutsche Gesellschaft für Soziologie. È autore, fra l'altro, di: *Die Kreativität des Handelns* (Frankfurt a.M. 1992); *Abbiamo bisogno della religione?* (Soveria Mannelli 2010, ed. or. 2007); *La fede come opzione* (Brescia 2013, ed. or. 2012); *La sacralità della persona* (Milano 2014, ed. or. 2011); *Die Macht des Heiligen* (Berlin 2017); *Im Bannkreis der Freiheit* (Berlin 2020); *Come nascono i valori* (Macerata 2021, ed. or. 1997).

Federico La Bruna is an ethnographer and social researcher. He holds a PhD in Sociology and Methodology of Social Research. His (perhaps too) long list of interests ranges from cultural sociology to affect theory, from the study of urban transformations to digital studies, with a particular focus on the imaginaries and narratives of public transport across digital media. His work has been published in *European Societies* and *Etnografia e Ricerca Qualitativa*. With a fascination for ghosts, his ethnographic work often consists in following traces that cannot be observed.

Massimo Leone is Full Professor of Philosophy of Communication, Cultural Semiotics, and Visual Semiotics at the Department of Philosophy and Educational Sciences of the University of Turin, Italy; Director of ISR-FBK, the Center for Religious Studies at the "Fondazione Bruno Kessler" in Trento; Professor of Semiotics at the Department of Chinese Language and Literature of Shanghai University, China; Associate Member of Cambridge Digital Humanities, University of Cambridge, United Kingdom; Adjunct Professor at UCAB University in Caracas, Venezuela; and Adjunct Professor at the Korea University, Seoul, Korea. A member of the Academia Europaea, he has been a visiting professor at several universities across five continents. He is the author of seventeen books, has edited more than seventy collective volumes, and has published over six hundred articles in semiotics, religious studies, and visual studies. He is the recipient of an ERC Consolidator Grant (2018) and an ERC Proof of Concept Grant (2022). He serves as Editor-in-Chief of *Lexia*, the semiotic journal of the Interdisciplinary Research Center on Communication at the University of Turin, as well as of Semiotica (De Gruyter). He is also the director of the book series *I Saggi di Lexia* (Rome: Aracne), *Semiotics of Religion* (Berlin and Boston: Walter de Gruyter), *Advances in Face Studies* (London and New York: Routledge), and *Religion and Technology* (Springer).

Graziano Lingua è Professore ordinario di Filosofia Morale e Direttore del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino. È inoltre codirettore del *Département Humanisme numérique* del Collège des Bernardins di Parigi e Direttore del Master in Etica

e Intelligenza Artificiale (MEIA) dell'Ateneo torinese. I suoi interessi di ricerca si sono concentrati in questi ultimi anni sui rapporti tra religioni, politica e società, e sull'impatto del digitale, in particolare sul versante della comunicazione visiva e dell'IA. Tra i suoi lavori recenti ha pubblicato insieme a Mauro Carbone *Toward an Anthropology of Screens: Showing and Hiding, Exposing and Protecting* (Palgrave Macmillan, London 2023, trad. it., Luiss University Press, Roma 2024; trad. fr., *Les presses du réel*, Dijon 2026).

Alessandro Longo is a researcher, writer, and cultural organizer based between Berlin and Turin. He's a PhD candidate at DREST (Italian Doctoral School of Religious Studies), where he investigates synthetic intimacy and the construction of personhood in large language models. His work develops a vectorial semiotics that brings semiotic theory into contact with the geometric structures uncovered by AI interpretability research, treating the topological regularities of high–dimensional vector spaces as structures of signification. He is also the initiator and maintainer of REINCANTAMENTO, an independent research and publishing group exploring technology, radical imagination, and rituals through the lens of re–enchantment.

Andrea M. Maccarini è professore di Sociologia presso l'Università di Padova, Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali. È direttore del Centre for Social Ontology (www.socialontology.org), fondato da Margaret S. Archer, e membro di IACR (International Association for Critical Realism). Fa inoltre parte del collegio docenti del programma internazionale di dottorato in Religion, Culture and Public Life presso la stessa Università. I suoi interessi di ricerca spaziano dalla teoria sociale, all'educazione e ai processi di socializzazione, alla macrosociologia e al cambiamento culturale. È stato visiting scholar presso la University of California Los Angeles (UCLA), la Boston University e la Humboldt-Universität Berlin. È stato delegato italiano presso il Centre for Educational Research and Innovation (CERI) dell'OCSE dal 2012 al 2019. Presso l'OCSE è attualmente membro del gruppo consultivo di esperti per lo Studio sulle Competenze Sociali ed Emotive (Study on Social and Emotional Skills).

Luca Martignani is Associate Professor of Sociology at the University of Bologna. His research trajectory brings together social theory and cultural studies, exploring how societies make sense of conflicts and construct their collective memory. His work focuses on cinema, literature, and digital media as spaces where collective memory can be narrated, transformed, or at times denied. He has been a Visiting Researcher at the IDHEAP (Institut des Hautes Études en Administration Publique) at the University of Lausanne, the CERLIS (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux) at Paris Descartes University/CNRS, and the CRAL (Centre de Recherche sur les Arts et le Langage) at the EHESS in Paris. His most recent research examines memory and nostalgia as critical tools capable of linking personal experience and history, turning remembrance into a practice of social understanding. His approach combines cultural observation with theoretical reflection, showing how narratives help make visible the fractures within society and create meaningful connections between individual and collective actors. Among his most recent publications*: Nostalgia sovversiva. Cartografia critica della memoria*, Bologna, Ombre corte, 2026; *Una storia di froci. Il cinema di Marco Tullio Giordana e le logiche che contrastano la formazione del trauma culturale*, «Studi culturali», XXIII(1), 2026.

Marco Martino is a PhD candidate in History at the Scuola Normale Superiore in Pisa, where his research explores the existential, cultural, and political ramifications of the Italian Communist Party's collapse, with a focus on grassroots militants. His interests center on the nexus between history and memory, intra-party transformations, and the lived experiences – both individual and collective – of revolutionary upheavals and political transitions in the contemporary era. As teaching assistant in Comparative History of Political Systems at Luiss Guido Carli University in Rome, he guides students through the history of communism via a political anthropology framework, fostering critical analysis of comparative models, including Soviet, Western European, and Latin American socialist experiences. Recent publications include *Rewriting the PCI from below: Echoes, Lives and the Making of a Communist Community* (Modern Italy, 2026), which examines new historiographical debates on the Italian Communist Party, from a microhistory perspective.

Márk Nemes is a historian, philosopher, and religious studies scholar. He received his PhD in philosophy, specializing in the theory of religions, in 2025. His research interests include contemporary religiosity, various new religious movements, quasi– and para–religiosity, and other alternative frontiers of lived religiosities.

He served as chair of the Philosophy Department of the Association of Hungarian PhD and DLA Students from 2019 to 2023 and is the editor–in–chief of their publications. He is a member of ISORECEA (International Study of Religion in Eastern and Central Europe Association), SIEF (International Society for Ethnology and Folklore), EuARe (European Academy of Religion), EASR (European Association for the Study of Religions), and ISSR (International Society for Science and Religion). Since 2025, he has been a board member of MAKAT (Hungarian Society for Cultural Anthropology). He is one of the founders of CESAR (Central European Symposium for the Academic Study of Religion). He is also the founder and chief organizer of the Interdisciplinary Students' Conference on Religious Studies, Hungary's only yearly religious studies conference. Between 2020 and 2023, Nemes was a lecturer and thesis consultant at the University of Szeged's Department of Religious Studies.

As an awardee of the Hungarian National Eötvös Scholarship, he served as a visiting researcher at CESNUR from 2023 to 2024. For the past 10 years, he has focused on researching new, alternative, and emergent forms of religiosity in Hungary, Iceland, the US, and most recently, in Italy. Since 2025, he has been serving as the Deputy Director of CESNUR — Center for Studies on New Religions. Nemes also holds a full–time researcher position at the Hungarian Academy of Arts, Research Institute for Art Theory and Methodology, where he studies the common intersections of art theory and religiosity, focusing on artistic aspects of contemporary religiosity, aesthetic transcendence, and the impact of religious art.

Federico Ottavio Palmieri Di Pietro holds a PhD in Religious Studies from Sapienza University of Rome, where he focuses on mythologies and imaginaries in contemporary literature and media. His research has examined the work of Ursula K. Le Guin, as well as animated cinema and the videogame medium.

Boris Rähme (Dr. phil. in Philosophy, Freie Universität Berlin, 2010), is a researcher at the Center for Religious Studies of Fondazione Bruno Kessler in Trento (Italy) and lecturer in Philosophy of Logic at the University of Trento. He has been researcher and lecturer at FU Berlin, Visiting Fellow at Harvard University's Graduate School of Arts and Sciences, and has held research fellowships at the Universities of Sheffield, Helsinki, and Heidelberg. His main research interests are in social epistemology, philosophy of religion and the intersection between religious studies and theories of innovation. Rähme has published numerous articles in philosophical epistemology, theories of truth, religion and new technologies.

Tommaso Ropelato is a PhD candidate with a strong interest in practical philosophy, bioethics, and applied ethics, with a particular focus on the ethical challenges posed by emerging technologies in the reproductive field. His current research explores how consent practices can be reimagined through value–sensitive approaches in the context of prenatal testing. He is especially interested in the intersections between bioethical frameworks and broader issues such as vulnerability, disability, and social justice. He is also deeply drawn to the philosophical traditions within Islamic and Jewish thought, which he approaches not only as intellectually rich sources but also as living traditions that continue to shape contemporary moral debates.

Outside academia, he comes from journalism.

Rebecca Sabatini holds a PhD in Religious Studies from the University of Modena and Reggio Emilia, an MA in Cultural Anthropology and Ethnology from the University of Turin and a BA in Humanities from the same university. During her doctoral studies, she was a PhD trainee at the Bruno Kessler Foundation's Center for Religious Studies, and a visiting PhD researcher at the University of Bergen (Norway) and at the University of Zaragoza (Spain). Her research interests lie at the intersection of religion and cultural heritage, with a particular focus on the practices, meanings, and implications surrounding the display and exhibition of human remains.

Matteo Santarelli is Assistant Professor of Moral Philosophy at the University of Bologna. His research lies at the intersection of pragmatism, social philosophy, philosophical anthropology, psychoanalysis, and the theory of values. His main research topics include the formation of the self, democratic inquiry, conceptual articulation, politicization, and the role of values and interests in social life.

His most recent monograph is John Dewey tra natura umana e democrazia. Una biografia intellettuale. He has also edited several collective volumes and special issues, including The Elgar Companion to George Herbert Mead (2025) and Gestures: Approaches, Uses, and Developments (De Gruyter, 2024). His articles have appeared in international journals such as Inquiry, Constellations, Journal for the Theory of Social Behavior, Review of Philosophy and Psychology, Transactions of the Charles S. Peirce Society, and European Journal of Pragmatism and American Philosophy.

He is Co-Editor-in-Chief of the European Journal of Pragmatism and American Philosophy. He is Principal Investigator of the nationally funded PRIN project "DeCo — Democratizing Concepts", which explores conceptual transformation as political practices in contemporary societies.

Adam B. Seligman is a sociologist and Professor of Religion at Boston University. He lived for close to 20 years in Israel where he was a member of Kibbutz Kerem Shalom in the early 1970's. He was Fulbright Fellow at Eötvös Loránd University in Budapest, Hungary from 1990 to 1992 and has been Visiting Professor of Sociology at Harvard University and Visiting Professor of Management at Massachusetts Institute of Technology's Sloan School of Management as well as in universities in Japan and Israel.

He is Founding Director of *CEDAR – Communities Engaging with Difference and Religion* which was established in 2001 and has since run yearly global programs on living with difference through the ongoing development of a unique pedagogy and set of practices. This pedagogy has been taught in over a dozen countries and has been adopted by programs at Hiroshima University, in training centers in Uganda (Kitara School of Difference) and Kenya (Kenyan Program on Pedagogies of

Community) as well as by the Indonesian Campus Workers' Union (Serikat Pekerja Kampus). It is currently being piloted in UNHCR Refugee Settlement Camps in Uganda; among students, religious leaders, and community activists in Kenya; and upperclassmen in a faith-based independent college-preparatory school in Boston (as the initial stage of its wider use in Boston area parochial schools).

He has written or edited more than two dozen books, many translated into other languages. Among his most recent books are *How Things Count as the Same: Memory, Mimesis, Metaphor* (2019) with Robert Weller; *Oaths and Vows: Words as Genesis* (2024) with Maria Schnitter and *Boundaries and Community: Rules for Re-engagement* (2026).

In 2020 he was recipient of the Dr. Leopold Lucas Prize of the University of Tubingen.

Kristina Stoeckl è professoressa ordinaria di Sociologia presso la LUISS Guido Carli di Roma. Si occupa di sociologia della religione, sociologia politica e diritti umani, con particolare attenzione ai rapporti tra religione, democrazia, culture wars e politica internazionale. È autrice di numerose pubblicazioni, tra cui *The Moralist International* (con Dmitry Uzlaner, 2022) e *The Global Fight Against LGBTI Rights* (con Phillip Ayoub, 2024). In passato ha ottenuto un ERC Starting Grant e lo START Prize del Fondo Austriaco per la Ricerca Scientifica (FWF). Attualmente coordina un progetto FIS Advanced Grant della Fondazione Italiana per la Scienza dedicato allo studio dei rapporti tra religione e democrazia in Europa.

Giuseppe Tateo è ricercatore RTDA presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Roma Tre. Ha conseguito il dottorato presso il Max Planck Institute for Social Anthropology e ha ricoperto ruoli di docenza e ricerca a Trento, Milano, Bucarest, Praga, Riga e Lipsia. I suoi attuali interessi di ricerca si concentrano sul nesso tra autorità politica e architettura religiosa nell'Europa postsocialista, con particolare attenzione alla Romania. Tra le sue pubblicazioni figurano: *Under the Sign of the Cross: The People's Salvation Cathedral and the Church-Building Industry in Postsocialist Romania* (Berghahn Books, 2020; traduzione rumena a cura di Polirom, 2024), *The Orthodox Charismatic Gift* ("The

Cambridge Journal of Anthropology", 2022) e *Viktor Shklovsky, Bronislaw Malinowski, and the Invention of a Narrative Device: Implications for a History of Ethnographic Theory* ("Hau: Journal of Ethnographic Theory").

Debora Tonelli is Permanent Researcher at FBK–ISR, Georgetown University Representative in Rome, Research Fellow at the Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs at the same University. She is also Invited Lecturer at Pontifical Athenaeum S. Anselmo and at Gregoriana University (Rome). Her current research and teaching activities are focused on the interaction between those two main fields, specifically inside the wider context of interreligious dialogue, with a key focus on the relationship between violence and biblical religions. Among her publications: with G. Mannion (eds.) *Exiting Violence: The Role of Religion*, De Gruyter, New York - Berlin, 2024.

Susanna Trotta è ricercatrice post-dottorato al Centre for Theology and Religious Studies dell'Università di Lund, Svezia. Per il Progetto FABRIC, si occupa di indagare in che modo le organizzazioni religiose si mobilitano per dare supporto alle persone rifugiate in Europa. Ha conseguito il Dottorato presso la facoltà di Teologia dell'Università Humboldt a Berlino, Germania. In precedenza, ha lavorato come ricercatrice per il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento e per la Joint Learning Initiative on Faith and Local Communities, un network di professionisti e studiosi attivi nel campo della religione e dello sviluppo sostenibile. Inoltre, è stata operatrice sociale e volontaria in centri di accoglienza per richiedenti asilo in Italia e in Germania. Le sue pubblicazioni includono un capitolo dell'*Handbook of Displacement* (Palgrave Macmillan) e articoli su riviste internazionali quali "Religion and Development", "Development in Practice", e "Religions". https://orcid.org/0000-0001-5263-2956

Giovanni Zampieri is a social scientist interested in sociology (cultural and historical), theory (sociological and social), and history (early modern and modern). His work has been published in the *British Journal of Sociology*, the *Journal of Classical Sociology*, and *Church History*. He also indulges in parenthetical phrases (as you may have noticed).

Finito di stampare nel mese di novembre del 2026
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma

ANNALI DI STUDI RELIGIOSI 27/26

Introduzione (Massimo Leone)

Sezione 1
On Discomfort in Religion: A Symposium on Adam B. Seligman's *The Collective, Consciousness and the Person*

The Collective, Consciousness and the Person: An Inquiry into the Dynamics of Small–Scale Social Change (Adam B. Seligman)

Engaging with the Ambiguity of Diversity: A Spatial Reading (Valeria Fabretti)

Reflection on Adam Seligman's Essay *The Collective, Consciousness and the Person: An Inquiry into the Dynamics of Small–Scale Social Change* (Debora Tonelli)

Dreams of Transformation (and How to Make the Most of Them) (Paolo Costa)

Interreligious Dialogue under Conditions of Deep Difference: Comparing CEDAR and EMUNA (Kristina Stoecki)

Vagueness, Transformation, and Collective Identities. Some Remarks on Seligman's Social Theory (Matteo Santarelli)

On Seligman: Continuity of the Self, Collective Representations and Iconic Objects in Gran Torino *and* Big Wednesday (Luca Martignani)

Cultivating Solidarity via Disruption. A Comment on Adam Seligman's The Collective, Consciousness and the Person (Giovanni Zampieri)

On Discomfort and Change (Ghita Bordieri)

Atmospheres and Communities of Practice. A Commentary on Seligman's The Collective, Consciousness and the Person (Federico La Bruna)

Afterword. That Call: Difference, Discomfort, and the Limits of Change (Matteo Bortolini)

Sezione 2
Lo spazio indeterminabile della speranza. Un simposio su *Universalismus* di Hans Joas

Introduzione: siamo solo noi? L'universalismo morale tra sogno e realtà (Paolo Costa)

Universalisti, ma con giudizio. Il destino dell'umanità in bilico tra forza e valori (Paolo Costa)

Gli assoluti impossibili. Universalismo, imperialismo e la via genealogica di Hans Joas (Andrea M. Maccarini)

"Non sono ottimista, ma non ho nemmeno perso la speranza: l'universalismo ha radici storiche profonde e ramificate". Intervista a Hans Joas (Paolo Costa)

Sezione 3
FoReSt 2025: Emerging Dialogues in Religious Studies

Introduzione (Georgiana Diana Apostica, Tommaso Ropelato)

Condivisione di spazi tra comunità religiose in contesto migratorio: un caso studio da Berlino (Susanna Trotta, Giuseppe Tateo)

Tecnologie dell'incanto: l'immersività videoludica e il reincanto del mondo parte II (Federico Ottavio Palmieri Di Pietro, Matteo Bittanti)

From Predestination *to* Cosmism*: The Construction of a Closed Future in Russian Political Ideology* (Giustina Benedetta Baron)

L'effetto black box. IA, opacità tecnologica e semantiche religiose (Graziano Lingua)

Sezione 4
(Re)Affirming Death: Material and Immaterial Approaches to Death and Dying

Introduction. (Re)Affirming Death: Material and Immaterial Approaches to Death and Dying (Rebecca Sabatini, Accursio Graffeo)

Narrative Re–interpretation in Death: A Case Study of Falco Tarassaco and Damanhur (Márk Nemes)

Pensiero morente. Un percorso tra momenti e figure del problema della morte nella filosofia italiana (Nicolò Germano)

Eros and Thanatos Interwoven: Romantic Sculptures on European Cemeteries as Examples of a Holistic Spirituality (Sybille C. Fritsch–Oppermann)

Quando muore un partito: la fine del comunismo italiano (Marco Martino)

Medically Assisted Death in Italy: End–of–life Scenarios and the Role of (Bio)ethics (Lucia Galvagni)

Silicon Salvation: Techno–soteriology, Religion, and the Ontological Preservation of the Human (Marco Castagnetto Alessio)

Sezione 5
Miscellanea

Interpretare la Legge oltre la Legge: il ruolo di Lifnim mi–shurat ha–din *nella dinamica* halakhica (Georgiana Diana Apostica)

Teofanie e visualizzazioni del sacer vultus *divino. Problematiche rappresentative e questioni semiotiche espresse dalla cultura materiale cristiana dei secoli XI–XV e loro precipue implicazioni nel contemporaneo* (Antonio Pio Di Cosmo)

Lies, Bald-faced Lies, and Assertions (Boris Rähme)

A General Poetics for Generative AI: On Leif Weatherby's Language Machines (Alessandro Longo)

ISSN 2284-3892

In copertina
Riccardo Schweizer. 1986. Affresco per la Fondazione Bruno Kessler, Sede di S. Croce; dettaglio "Scienza e tecnologia"; palette cromatica modificata da Massimo Leone. Copyright affresco, foto, e modifica cromatica: Fondazione Bruno Kessler.

35,00 EURO

ISBN 979-12-218-2909-9