

« arcipelago - 3 »

ESODO

«arcipelago» – collana di filosofia

Curatore: Gianmaria Zamagni

Redazione: Gianfranco Bertagni, Francesca Boschi, Katia Bernuzzi, Thomas Casadei,
Ilaria Malaguti, Maria Martinelli, Thomas Panzavolta, Giovanna Tagliavini, Luca Verri
(Università di Bologna).

Hanno collaborato al presente volume:

Maria Grazia Attianese, Arturo Paoli, Vittorio Ricci, Armido Rizzi, Piero Venturelli.

Si ringraziano gli amici Marcello e Gregorio.

Comunicazioni: redazione «arcipelago» c/o Thomas Panzavolta,

via P. Fabbri 13, 40100 – Bologna

e-mail: arcipelago@eudoramail.com

sito web: www.filosofia.unibo.it/FILES/arcipelago/index.html

Eventuali contributi ai volumi della collana «arcipelago» possono essere
inviati all'editore o alla redazione. Non si corrisponderà alcun compenso agli
autori eventualmente selezionati per la pubblicazione, questi ultimi si impegnano
a non pubblicare altrove, per un periodo non inferiore a 24 mesi, i loro articoli.

I manoscritti non verranno restituiti.

ESODD

a cura di

Thomas Casadei

© Fara Editore 1999

via Emilia 1609

47822 - Santarcangelo di Romagna

e-mail: fara@kaleidon.it

<http://www.kaleidon.it/fara/newfara>

Progetto grafico: Kaleidon, Rimini

Stampato anche grazie al contributo
dell'Università di Bologna



FaraEditore

ESODO, ESODI

L'INTERPRETAZIONE

POLITICA

DI MICHAEL WALZER

di Thomas Casadei

*a Gianfrancesco e Arsenio
camminatori infaticabili*

56 Un grande socialista tedesco scrisse un giorno: "Il movimento è tutto, il fine è nulla". Bestem-mia? Certamente all'occhio delle ideologie che pongono l'accento sull'approdo. Chi va al "Santuario" non si accorge della gente che incontra per strada perché "il fine è tutto"; per cui la soluzione sta nella meta, non nel cammino. I grandi camminatori hanno invece scoperto che la meta è il cammino. E per chi avverte che il "il movimento è tutto" non vale il rinviare al domani, ad un improbabile nuovo sole. Per questo camminare è fare: progetto e testimonianza possono stare insieme. L'Esodo come paradigma della liberazione comincia a finire proprio al suo approdo: alla terra promessa ci si arriva ma non ci si può vivere come "arrivati", ci si arriva come realtà fisica ma non ci si è mai definitivamente arrivati come spazio esistenziale: come terra buona perché abitata dalla giustizia che genera pace. In realtà ci si deve arrivare ogni giorno dal deserto, ogni giorno si supera il Giordano; così che questa terra rimane sempre terra promessa. (M. Borgognoni, *La terra dei semi*)

Premessa:

L'esodo come paradigma politico

In *Esodo e rivoluzione* Michael Walzer intende trattare "un'idea assai diffusa e influente nel pensiero politico occidentale, l'idea della liberazione dalla sofferenza e dall'oppressione: la redenzione terrena, la libertà, la rivoluzione". Centro tematico di questo lavoro è l'idea del cammino in cui, fin dalle prime pagine, Walzer sembra riporre una ragionevole fiducia; del resto in tutto lo scritto traspare un forte impegno

civile in questa direzione.¹

Quella di Walzer è una lettura politica dell'Esodo. In effetti ciò che colpisce l'attenzione dello studioso americano è la pervasività

del testo biblico nella storia del pensiero politico. Egli sottolinea come sia importante nel discorso politico di Savonarola, negli opuscoli della rivolta contadina in Germania, in Calvino e John Knox, nel contrattualismo dell'ugonotto *Vindiciae Contra Tyrannos*, nei presbiteriani scozzesi, come sia centrale nella coscienza dei Puritani inglesi negli anni successivi al 1640 e nel simbolismo della Rivoluzione americana. La storia dell'Esodo rivive negli scritti del socialista ebreo Moses Hess, e compare, anche se in modo sporadico e marginale, negli scritti politici di Karl Marx². Nella riflessione di Ernst Bloch, filosofo ebreo e marxista originale, l'Esodo è fondamentale, configurandosi come l'origine del "principio speranza"³. L'Esodo è il soggetto del libro di Lincoln Steffens *Moses in Red* (1926), una difesa della politica leninista attraverso il racconto dettagliato delle lotte politiche di Israele nel deserto. Ritorna nei sermoni dei predicatori neri dei primi anni Sessanta, al tempo dei *sit-in* degli studenti e dei movimenti di rivendicazione dei diritti civili dei neri americani⁴. Ha un ruolo fondamentale nella "teologia della liberazione" elaborata in America Latina a partire dai primi anni Settanta. E naturalmente l'Esodo, al centro del pen-
49

ESODO, ESODI

ro religioso ebraico, è sempre stato il fulcro di ogni tentativo di fondare una politica ebraica, dalla rivolta maccabica al movimento sionista.

Dunque l'Esodo costituisce un archetipo, una sorta di "storia delle storie", che ha significato non solo nel proprio contesto, ma in un arco di situazioni molto più ampio, nel tempo e nello spazio⁵. Ciò che appare significativo è il fatto che la storia dell'Esodo ha ispirato nel corso dei secoli, come si è accennato, numerosi movimenti di liberazione e di riforma, talvolta anche movimenti caratterizzati dal rifiuto della prospettiva teologica proclamata dal testo sacro. In alcuni casi questa prospettiva è stata sostituita da un'esplicita teoria secolare alternativa, per esempio l'idea marxista del cammino dell'umanità verso il socialismo. Ma il racconto originario esercita un'attrattiva notevole anche su coloro che non hanno dietro le spalle un'idea chiara di Dio e una compiuta visione del significato della storia e dell'uomo. "La storia continua il proprio cammino anche quando perde di vista la teologia"⁶.

Nell'ottica di Walzer,

l'Esodo è il racconto dell'affrancamento e della liberazione espresso in termini religiosi, ma è anche un racconto storico, secolare, terreno. Cosa più importante, non è un racconto sovranaturale, benché il miracolo ne faccia parte, ma realistico.

In questo senso l'Esodo rappresenta un documento, un bagaglio culturale condiviso, che però è soggetto a diverse interpretazioni (a seconda dei tempi, dei luoghi, degli individui):

l'Esodo non è una teoria della rivoluzione (...), è una storia, una grande storia, che è divenuta parte della coscienza culturale dell'Occidente (...). Questa storia ha reso possibile il racconto di altre storie?

La riflessione svolta da Walzer intorno al paradigma dell'Esodo presenta una grande ricchezza e una pluralità di piani d'indagine e di riferimenti. Senza pretendere di esaurire ogni aspetto, si possono ricondurre i temi che la percorrono ad alcune linee d'analisi predominanti.

1. La nozione di cambiamento

L'interesse di Walzer, come si è detto, è volto al tema della rivoluzione, cioè il cambiamento dall'oppressione alla liberazione. Egli vuole "raccontare l'Esodo come appare nella storia politica, leggere il testo alla luce delle sue interpretazioni, scoprirne il significato a partire da ciò che ha significato"⁸ per Walzer è, infatti, possibile interpretare l'Esodo come "paradigma della politica rivoluzionaria". L'Esodo è venuto a configurarsi quale schema ideale e regolativo del cambiamento, uno schema non universale, ma "reiterabile". Tale schema si struttura in una forma ben determinata: oppressione, liberazione, contratto sociale, lotta politica, nuova società⁹. Il processo rivoluzionario ha la sua origine nell'esodo di Israele dall'Egitto. La marcia nel deserto degli israeliti configura un movimento, qui sta l'importanza storica del racconto.

La forza della narrazione è data dalla conclusione, ma è fondamentale che la fine sia

già presente all'inizio come aspirazione, speranza, promessa. La promessa è ben diversa dalla realtà: la fine è ben diversa dall'inizio.¹⁰

L'Esodo non è riconducibile alle antiche leggende di viaggi che disegnano sempre, qualunque avventura comprendano, un circolo, iniziando e terminando a casa; quello del popolo d'Israele non è un vagabondaggio, è un viaggio verso una nuova casa. La rivoluzione è un mutamento che non avviene entro uno schema circolare.¹¹

Mosè libera gli Ebrei dalla schiavitù e dalla oppressione egizia e li conduce verso la terra promessa, ancora sconosciuta. Il cambiamento è radicale; l'Esodo è un movimento in senso letterale, un avanzamento nello spazio e nel tempo, la forma della storia progressiva e come tale il passaggio da un regime politico ad un altro.¹² Il movimento esodico è teso a fuggire l'oppressione (egiziana) e ad instaurare un nuovo ordine (sotto le leggi di Dio). Esso rappresenta il paradigma di una trasformazione politica non ciclica, motivata come fuga da uno Stato oppressivo.

A questo punto è necessario puntualizzare, come più volte Walzer ha fatto, che la concezione progressiva del tempo, rintracciabile nell'Esodo, non implica necessariamente una trasformazione unilaterale e definitiva delle strutture politiche. Si può in tal modo cominciare a mettere a fuoco la concezione della politica che scaturisce dalla lettura walzeriana dell'Esodo.

Come si vedrà anche in seguito, si possono distinguere due possibili

interpretazioni politiche del testo biblico: una messianica, l'altra riformista. Il radicalismo messianico, il sogno di una società perfetta, di cui il leninismo rappresenta una chiara espressione, costituisce un'interpretazione del mutamento politico alternativa a quella che Walzer desume dalla sua lettura dell'Esodo, una lettura che egli stesso, un poco scherzosamente, definisce *socialdemocratica*.¹³

L'impostazione millenaristica, il cui vero modello è per Walzer l'apocalisse, aspira ad una trasformazione miracolosa del mondo materiale, intendendo la terra promessa come un Regno di Gloria. La promessa messianica crede in una definitiva trasformazione della natura umana, con la quale la storia si ferma. Ma se l'Esodo rappresenta un modello per il pensiero messianico e millenarista, esso ne è anche una alternativa.

Walzer sottolinea che la "concezione storica e secolare della redenzione" insita nell'Esodo prefigura una redenzione che "non richiede la trasformazione miracolosa del mondo materiale ma che assicura al popolo di Israele in marcia per il mondo un luogo migliore dove vivere".¹⁴

Il programma che il testo biblico suggerisce non pretende di edificare un nuovo Eden, il paradiso sulla terra, ma, forse più prosaicamente, un mondo migliore. La "stella polare" è, certo, la liberazione, ma concepita in termini concreti e realizzabili, e soprattutto mai come uno stato senza sconfitte e contraddizioni. In tal senso la politica dell'Esodo rimanda ad un cambiamento graduale in contrapposizione alla politica "apo-

calittica" che aspira ad un evento straordinario (violento) dal quale dovrà emergere repentinamente una nuova e perfetta condizione.

Si è detto come l'Esodo sia una marcia verso una meta, una trasformazione, che rende gli uomini che giungono alla terra promessa profondamente diversi da quelli che partirono dalla "casa di schiavitù". Questa visione del cambiamento, come si vedrà più avanti, sostiene ed informa una peculiare concezione del tempo, innervata dal movimento.

2. Il patto

Accanto alla nozione di cambiamento nella trama dell'Esodo riveste fondamentale importanza il concetto di patto. Quest'ultimo aveva un ruolo considerevole anche nella *Rivoluzione dei santi*, ma qui assume un ruolo teorico diverso e più alto. Nell'opera prima di Walzer esso era un elemento costitutivo della politica radicale calvinista e puritana.¹⁵ Ora invece diviene uno schema ideale e regolativo, che indirizza e corregge il cammino della politica nel deserto e ridimensiona le inclinazioni totalitarie della rivoluzione.

Il passaggio da uno stato di oppressione a uno stato di libertà presuppone un movimento lineare, non ciclico; qualcosa avviene e il mutamento è, in certa misura, irrevocabile come un giuramento: durante la marcia nel deserto gli Ebrei guidati da Mosè stringono un patto fra loro e con Dio. In tal modo il popolo ebraico costituito da tante tribù si costituisce in nazione e si dà, liberamente accettandole, nuove leggi:

le tavole della legge che Mosè riceve da Dio sul monte Sinai.

Dunque l'unità politica, a differenza della tradizione greca classica, non si origina più in modo naturale (si pensi al racconto aristotelico sull'origine della polis, contenuto nella *Politica*) bensì in modo artificiale; attraverso la convenzione del patto.¹⁶

A legare a doppio filo il concetto del patto con quello, prima introdotto, della rivoluzione è la storia dell'Esodo: il paradigma della politica rivoluzionaria costituisce la prima fondazione e legittimazione dell'obbligo politica *ex consensu*.¹⁷ La trasformazione ha uno dei suoi momenti fondamentali nella stipulazione dell'alleanza. "L'invenzione politica del Libro dell'Esodo".¹⁸ A metà fra l'Egitto e la terra promessa si situa tale svolta cruciale.

Carattere fondamentale dell'alleanza mosaica è la bilateralità. Mentre l'alleanza di Dio con Abramo, e prima ancora con Noè, era stata unilaterale ed incondizionata, l'alleanza mosaica è bilaterale e qualificata, ed agisce, per così dire, ad un duplice livello. Se il popolo rimarrà fedele ai termini dell'alleanza, Dio sarà chiamato a rispettare la sua parte del patto.¹⁹ Oltre che con Dio, però, ogni individuo si impegna con tutti gli altri uomini che si trovano alle pendici del Sinai. L'alleanza si configura come un impegno preso da uomini liberi, mentre le precedenti gerarchie sono sospese. Walzer sottolinea come i commentari rabbinici, insistendo sul carattere *individualistico* dell'alleanza e sull'evidenza del *consensus populare*, anticipino, nel linguaggio, le tematiche fonda-

mentali delle prime teorizzazioni moderne del contrattualismo. L'alleanza si basa su un consenso unanime, le modalità con le quali si compie "presuppongono che tutti gli individui che si impegnano col patto siano, dal punto di vista della competenza morale e politica, eguali";²⁰ essa si configura, pertanto, come un "atto di fondazione, che crea, parallelamente alla vecchia organizzazione tribale, una nazione di membri coscienti".

*In Egitto gli Israeliti sono un 'popolo' perché hanno in comune memorie tribali o, più importante, perché spartiscono l'esperienza della oppressione (...). La loro identità, come quella di tutti gli uomini e donne prima della liberazione, non è però frutto di una libera scelta. Solo con l'alleanza gli Israeliti diventano un popolo nel vero senso della parola, un popolo capace di dar forma alla sua storia politica e morale, capace di ubbidienza e resistenza tenace, in grado di marciare avanti e di sciogliere all'indietro.*²¹

L'alleanza introduce nella storia dell'Esodo un volontarismo radicale che contrasta con il racconto del primo affiancamento, in cui Dio solo prendeva decisioni e agiva. Nel Sinai anche il popolo decide e si assume dei rischi, acquisendo quello che sembrava gli mancasse in Egitto: la capacità di decisione. L'Egitto era sì il luogo dell'oppressione, ma anche soprattutto un luogo interiore che sopratutto un luogo passivo ("a guardare le pentole di carne"). Mosè dà agli Israeliti la "libertà concreta" (*positive freedom*), ovvero non tanto una vita senza regole, ma un modo di vita in cui le regole possano essere ac-

cettate liberamente. L'uomo può quindi rendersi disponibile alla pedagogia della libertà. Gli agenti umani dell'alleanza sono, in termini filosofici contemporanei, agenti morali; ciascuno si impegna con Dio, ma anche con tutti gli altri uomini.²² In altri termini, l'alleanza consiste in un impegno personale e collettivo, responsabilizza i "contraenti" rappresentando un esplicito incitamento all'azione e alla partecipazione politica.

È proprio la libera partecipazione del popolo, ad avviso di Walzer, il punto di forza del testo biblico. Nella letteratura radicale dell'Occidente, l'alleanza è sempre stata il simbolo della partecipazione popolare. Il patto è il modello di costituzione della società politica, di un nuovo ordine sociale, per cui ognuno dovrà impegnarsi. La costruzione del nuovo ordine (basato sulla legge, sul diritto) implica però un'azione violenta prima del patto (l'uccisione degli adoratori del vitello d'oro rappresenta una "purga" sanguinosa), aprendo una questione cruciale: se e quanto è legittima la violenza in difesa dei valori?

Si può a questo punto notare l'affinità che intercorre fra la visione walzeriana espressa in *Esodo e rivoluzione* e quella di Thomas Mann contenuta ne *La legge*.²³ Questo testo, come quello del filosofo ebreo-stauninese, è orientato da una prospettiva umana e terrena. Anche per lo scrittore tedesco l'Esodo è un testo politico; a partire da questo egli svolge una compiuta analisi dell'artificialismo istituzionale. Dalle sue pagine appare chiaro come prima

della legge non ci sia alcun popolo, ma solo poveri uomini che diverranno popolo attraverso la legge.²⁴ La costruzione del corpo politico avviene con un atto artificiale e intenzionale, sganciandosi da una visione biologica e naturale (e come tale inevitabile). Inoltre, lo stesso Mann ricorda la "necessità" della violenza per instaurare il nuovo ordine:

*In occasione dell'esodo si è ucciso e si è rubato. Però, secondo la fenna volontà di Mosè, quella doveva essere l'ultima volta. Com'è mai possibile che l'uomo si strappi dalla sozzura, senza sacrificare ad essa un'ultima volta, senza insozzarsi a fondo ancora una volta?*²⁵

Interpretando ora il patto come schema regolativo, esso può intendersi come sorgente della democrazia moderna in due sensi: perché dà vita a comunità composte di individui autonomi e però anche responsabili verso la società, e perché mette in moto un agire politico di tipo "pubblico", generando una visione della politica come "adempimento comunitario". C'è chi ha intravisto nel modello del *covenant*, che per Walzer si origina nella storia dell'Esodo al momento dell'alleanza, un'interessante via d'uscita alla tensione oppositiva fra individualismo e comunitarismo. All'identità tribale di Israele schiavo, alla piramide gerarchica icona di Dio si contrappone il nuovo modello del patto. Il *covenant* come nuovo tipo di comunità politica non è semplicemente comunitaria (e tendenzialmente organica) in quanto retta sulla coscienza individuale e il consenso, ma neppure

semplicemente individualista, perché il *covenant* presuppone il riferimento a valori condivisi. Le due dimensioni della individualità e della collettività paiono trovare in tal modo un equilibrio.²⁶

Non sono però mancate le critiche al modello ora descritto e alla sua applicabilità al contesto socio-politico odierno. Alcuni interpreti, incentrando le loro analisi sulla nozione di valori condivisi, hanno accusato Walzer di *relativismo*, chiedendosi se ci sia ancora spazio per la critica sociale in una società che non ha futuro al di là di sé stessa e non consente il ricorso a principi a priori.²⁷ Un altro tipo di critica sostiene che il modello dell'esodo semplifica eccessivamente il complesso problema dell'appartenenza (*membership*). Il tentativo di Walzer di elaborare una 'terza via' teorica fra individualismo e comunitarismo, tra visioni universalistiche e visioni organicistiche, a partire dal modello politico dell'esodo, sembra risolversi in una traduzione politica inadeguata di fronte all'insorgere di nuovi nazionalismi.²⁸

3. La concezione del tempo: apertura e movimento

Walzer individua nell'Esodo, e dunque nel pensiero ebraico-cristiano, il modello della concezione moderna del tempo e della storia. L'Esodo è un viaggio in avanti non solo nel tempo e nello spazio; è una marcia verso una meta, verso un progresso morale, verso una trasformazione. Il marcato movimento in avanti costituisce un'alternativa alle concezioni mitiche dell'eterno ritor-

62 no e all'idea ciclica del cambiamento politico, generando la nozione di rivoluzione:

L'idea dell'eterno ritorno stabilisce una connessione fra il mondo naturale e la sfera sociale e impone alla vita politica la forma semplice e chiusa del cerchio: nascita, maturità, morte e rinascita. I medesimi eventi si ripetono senza fine; gli uomini e le donne e le loro azioni nel tempo perdono la propria singolarità; ognuna ne rappresenta un'altra in un sistema di corrispondenza che si estende verso l'alto, gerarchicamente fino al mito-regno della natura e degli dei della natura. La narrazione biblica (e l'Esodo in particolare) è una decisa rottura con questo tipo di narrazione cosmologica. Nell'Esodo gli eventi storici accadono solo una volta e traggono pieno significato da un sistema di interconnessioni fra il passato e il presente, e non dalle corrispondenze gerarchiche del mito.²⁹

Questo passo consente di far luce sui concetti di storia e temporalità nell'universo ebraico, che ha nella riflessione di Walzer una concreta, per quanto indiretta, spiegazione. Come ha evidenziato Eugen Drewermann, sul piano della storia delle religioni, il contributo dell'ebraismo consisté proprio con l'aver rotto con l'universo dei miti, con ogni genere di politismo. Sdivinizando il mondo e la società, esso pose l'una di fronte all'altra la persona unica ed assoluta di Dio e la persona umana come immagine di Dio, e creò così le condizioni per conferire alla storia umana, di fronte al pensiero ciclico dei miti, una responsabilità, una unilaterale libertà ed una libertà unica. Questa nuova dimensione ha

nell'alleanza il suo punto di riferimento slanciato in avanti, verso il futuro la sua costante tensione. Ciò non significa rinnegare e abbandonare il passato: passato, presente, futuro "conversano" fittamente. Infatti, nell'ottica, tipicamente ebraica di Walzer, il presente in cui ci troviamo a vivere non è mai chiuso in sé stesso: è incardinato fra un passato e un futuro in dialogo fra loro. Esiste dunque un ponte fra queste due dimensioni temporali, il quale è dato, nel presente, da un'incessante interpretazione della tradizione che si apre, rinnovandosi, al futuro e alle sue possibilità (il senso della possibilità caratterizza il cammino storico).

Quindi, il nuovo si costruisce a partire dal passato in un processo continuo e sempre "aperto". Non ricordarsi degli insegnamenti del passato significa essere condannati a ripeterlo³⁰. La ritualità proposta dal patto - il *Sabbath*, l'*hagadah* del passaggio - ha la funzione di mantenere viva la memoria dell'Egitto (casa di schiavitù) e di impedire che si tornino a commettere gli stessi errori. A ricordare al popolo la promessa del Sinai sono i Profeti.³¹

Del resto memoria e speranza rappresentano in fondo le componenti essenziali del pensiero ebraico. Uno dei noccioli più significativi dell'ebraismo è costituito dall'intreccio fra esperienza e temporalità. Il pensiero ebraico si configura

come una esperienza vivente della temporalità che fa vacillare le simmetrie impersonali del pensiero perché oppone al continuum indifferenziato di una cronologia universale il tempo del ricordo e il tempo della speranza.

(...) *L'ebraismo può dunque essere pensato come la concretizzazione di un tempo vivente in cui ogni istante ricomincia di nuovo.³²*

Per inciso, questa visione del tempo si connette alle possibilità dell'azione politica. Riprendendo una riflessione di Pino Ferraris, si può affermare che

una presente che si apre e che tende verso il futuro richiama sempre una storizzazione dell'esistente nel senso che richiede che l'esistente non sia accettato come una necessità, come un dato quasi naturale, ma che sia visto come ciò che è sotto nel tempo ad opera di azioni umane e che, quindi, ad opera di azioni umane, può essere trasformato nel tempo. Rendere storicamente intelligibile il presente può anche essere un modo per renderlo modificabile.³³

Il ricordo e la memoria del patto (con il loro potenziale emancipatorio) devono dunque vivificare il presente e orientare il futuro. Nei momenti di crisi il popolo deve riunirsi per riaffermare il suo impegno; lo scopo delle riaffermazioni, veri e propri "atti morali", è di rinnovare l'impegno personale e collettivo.³⁴

Come sarà più chiaro tra breve, la politica viene a connotarsi come disegno di trasformazione sociale, come progettualità orientata al futuro, che ha le sue radici in un passato che può essere continuamente "ri-iniziatore". Una "filosofia della speranza", del cambiamento sostiene manifestamente una visione siffatta. Modificare il presente comporta uno sforzo cosciente e costante (*wilful effort*), un cammino difficile, fatto di

sofferenze e di fallimenti, che si costruisce dentro le possibilità storiche, soddisfatto anche di soluzioni parziali.

L'immagine che scaturisce dalla visione walzeriana è, in ultima istanza, quella di un contrappunto di tempi diversi, *multiversum* di livelli che rende la storia complessa ed elastica, deformabile sotto l'azione degli eventi. In questo universo denso di torsioni e di aperture al nuovo, può esplicarsi la possibilità del movimento, in avanti ma anche all'indietro³⁵. In questo senso l'esodo assorbito la duplicità che, secondo Eugen Drewermann, caratterizza ogni archetipo: esso può assumere la forma di una progressione, ma anche quella di una regressione.

Il movimento e l'apertura connotano l'esodo come paradigma della liberazione, cammino costante e faticoso, scostandolo dalle interpretazioni ideologiche "che pongono l'accento sull'approdo", nell'attesa di edificare il paradiso sulla terra.

4. Quale modello di azione politica? "Abitare la storia"

Si è accennato come nella lettura walzeriana dell'Esodo sia insita una costante fiducia nelle possibilità del cambiamento che ha come presupposto basilare una filosofia della speranza. Sotto questo rispetto la "visione" di Walzer presenta una coerenza di affinità con l'elaborazione di Gustavo Gutiérrez, più volte citato in *Esodo e rivoluzione*. Ciò che accomuna i due autori è soprattutto una concezione dinamica della storia e dell'uomo; quest'ultimo è visto rivolto, in maniera creativa, verso il

64 suo futuro, operando nell'oggi in funzione del domani, a partire da un vissuto che lo muove dall'origine³⁶. Walzer esprime la sua ammirazione per Gutiérrez e per la teologia latinoamericana perché essa si rifiuta di leggere l'Esodo sulla linea delle aspettative millenaristiche e dei complementi escatologici³⁷. Occorre stare "in guardia dall'assolutizzazione della rivoluzione" e dall'"idolatria delle realizzazioni umane", evitando di scivolare in "cattive visioni utopiche. Vediamo di chiarire questo punto nodale riprendendo alcune considerazioni svolte in precedenza.

Sinteticamente, si è illustrato come le posizioni che rientrano nel messianismo politico impongano una forzosa marcia in avanti, tesa al raggiungimento di una società perfetta, da cui non si potrà più tornare indietro. Lo schema della rivoluzione implica una politica fatta di impegno, attivismo e partecipazione assoluta da parte degli "eletti" (l'avanguardia). L'idea rivoluzionaria di "gente santa" crea inevitabilmente una netta divisione e distinzione fra "amici" e "nemici". "Una volta presa la decisione di forzare la fine, non c'è più spazio per la discussione. La politica diventa assoluta, i nemici saranno il compromesso impossibile"; la guerra, apocalittica, è fra il "popolo di Dio" e i suoi "nemici". Gli ideologi e i militanti rivoluzionari si battono per "il paradiso in terra, per la perfezione del genere umano in una società perfetta: per l'unità, l'armonia, la libertà, la felicità". E questo nell'incrollabile convinzione che il fine inevitabile della storia sia il pa-

radiso. "Il fine della storia è anche l'abolizione della storia", con riferimento all'Esodo,

La distruzione totale non solo dei Cananei, ma del mondo a noi familiare e probabilmente della maggior parte dei suoi abitanti - in modo che i sopravvissuti possano fare il loro ingresso nella nuova Gerusalemme.

In questa cornice apocalittica, i militanti messianici sono disposti ad accettare di buon grado e addirittura a provocare i terrori che precedono la Fine dei Giorni.³⁸

L'ideologia dell'approdo, del raggiungimento subitaneo della meta spezza alla radice le possibilità di incontro e di dialogo lungo la strada. Un modo di intendere la politica assoluto e impregnato di fanatismo e una visione della storia, insieme "teologica e cataclismica", caratterizzano questo modello: i movimenti millenaristici tendono la mano ai grandi movimenti totalitaristi del nostro secolo.³⁹

Stando a questa visione esiste una netta frattura fra avanguardia e popolo. La costituzione dell'"uomo nuovo" (colui che vedrà "il nuovo sole") implica la costruzione del popolo ad una marcia in avanti accelerata, bruciando le tappe. In quest'ottica riguardo al Libro dell'Esodo si potrebbe porre l'accento sulla decisione di Mosè di punire gli adoratori del vitello d'oro. Egli appellandosi ad un gruppo di volonteri (i Leviti) intende distruggere gli infedeli, provocando di fatto una "purga" sanguinosa (a questa visione si collega quella che Walzer definisce la lettura leninista dell'Esodo). Quello proposto da Wal-

zer è un altro modo di leggere i fatti dell'Esodo. La sua lettura è incentrata sulla lunga marcia nel deserto, sul

processo educativo al quale il popolo fu esposto. Ciò che si attua nel deserto è allora una trasformazione spirituale e culturale (piuttosto evidente è l'affinità con Gutiérrez che pensa ad una liberazione che si attua solo grazie ad una rivoluzione culturale permanente). Gli arretramenti, le regressioni non vengono corretti con le purghe, ma con l'educazione, la conversione, i riti liturgici. Stando a questa lettura, Mosè non rappresenta un capo carismatico, ma più "modestamente" un leader politico che insieme a Leviti costituisce un'avanguardia strettamente legata al popolo. In tal modo per rivoluzione può intendersi un profondo cambiamento, non necessariamente violento, ma portato avanti, in senso letterale, agendo politicamente. Tale quadro permette così di distinguere due diversi tipi di *political association*, uno chiuso ed esclusivo (che Walzer espresamente rifiuta), caratterizzato dallo zelo ideologico, l'altro aperto ed inclusivo, fondato su principi democratici.⁴⁰

La politica riformista dell'Esodo non prefigura, dunque, una fuga dalla storia, la sua fine dopo la rivoluzione, ma un'accettazione critica e, allo stesso tempo, realistica di essa, con tutte le contraddizioni e le compromissioni alle quali un'impresa politica deve piegarsi.

A questo modo di intendere il cambiamento rivoluzionario si lega, del resto, una peculiare concezione dell'intellettuale: l'intellettuale deve essere *organico*, stare in mezzo al po-

polo, non davanti ad esso come avviene con le avanguardie "tradizionali".⁴¹

Quello di Walzer è un *radicalismo riformista* e il modello di rivoluzione che ne scaturisce è determinato dalla sua lettura dell'Esodo.⁴² Egli pensa ad una *vanguardless revolution*, e una tale rivoluzione non può che essere un movimento graduale,⁴³ una *lunga marcia*: "It will take the form of a succession of accommodations in each of which the new class will find larger scope for its political activity and an increasing cultural influence". Ecco esplicitata l'originale interpretazione del concetto di rivoluzione proposta da Walzer: un cambiamento progressivo e graduale, non subitaneo e violento, ma costante.

Molti interpreti⁴⁴ sostengono che la politica radicale, progressista, abbia assunto sempre e necessariamente questa forma: non appena esiste un programma, una visione delle cose, uno schema alternativo, subentrerebbe il messianismo politico e dunque, volenti o nolenti, il terrore e la tirannia. Ecco allora profilarsi un'unica scelta: conservazione o rivoluzione. Dati i disastrosi esiti dei tentativi di forzare la storia per abolirla, meglio accettarla passivamente, meglio il mantenimento delle condizioni presenti che gli "effetti perversi" ottenuti dai progetti di una società perfetta.

Ma davvero il campo si esaurisce a queste due posizioni? Non può esistere uno spazio intermedio fra i "progetti eroici" e la tesi secondo la quale è auspicabile e necessario l'abbandono di ogni e qualunque progetto? La tesi di Walzer è che possa

66 esistere una 'terza via': il "radicalismo moderato". Il filosofo statunitense crede che la nostra cultura non si esaurisca nella dicotomia conservazione-rivoluzione violenta, ma sia molto più ricca. Il moderno radicalismo è, per lui, vario, internamente contraddittorio, un groviglio di intuizioni e aspirazioni non omogenee. La narrazione biblica dell'esodo è sì all'origine della politica messianica, tuttavia, fornisce anche la principale alternativa al messianismo.

*Infanti l'Esodo inizia con un male concreto e finisce (o non finisce) con un successo parziale. Senza dubbio dopo quel successo, sorgono altri problemi. E così lontana la fine della storia dell'Esodo dalla Fine dei Giorni che rimane abbastanza tempo perché nuove apostasie e nuova oppressione trasformino la speranza dell'Esodo in fantasie messianiche. Il messianismo ha la sua origine nel disappunto, in tutte quelle Canaan che si rivelano 'quasi sterili'. Eppure chi può dubitare che vivere a Canaan sia meglio che stare in Egitto? E che operare per un'altra liberazione circoscritta sia meglio che andare incontro agli eventi terrificanti degli Ultimi Giorni?*⁴⁵

Walzer esprime il suo accordo alla "politica dell'esodo", ma in contrasto con l'irrazionalità millenarista. Paragonato al messianismo politico, l'Esodo, secondo l'interpretazione socialdemocratica di Walzer, invita ad una politica 'moderata', fatta di discussione e di riforme tese al miglioramento delle situazioni date, miglioramento mai definitivo, ma sempre aperto e possibile. L'ideale del cambiamento va, dun-

que, preservato, perché la nostra è una condizione di maggiore o minore sofferenza ("ovunque si viva, probabilmente si vive in Egitto"), che non potrà mai essere interamente superata. L'Egitto esiste anche quando lo si è abbandonato, in quanto condizione esistenziale, ostacolo alla libertà. Ma se non si può creare una società perfetta, possiamo almeno ridurre la sofferenza, l'oppressione, e aspirare all'eguaglianza. L'ideale del cambiamento può appoggiare una reale emancipazione, anche se non definitiva, se si radica in una filosofia scettica e in un radicale secolarismo. Interpretando, si può ragionevolmente affermare che Walzer intende attuare una sorta di secolarizzazione del principio speranza che è alla base della storia dell'Esodo, severandolo da ogni interpretazione messianica ed esclusivamente utopica:

la liberazione non è un movimento dal nostro stato dopo il peccato originale al regno messianico, ma dalla schiavitù, lo sfruttamento e l'alienazione d'Egitto a una terra dove il popolo possa vivere dignitosamente. Il movimento ha luogo nel tempo storico; è il duro e continuo lavoro degli uomini e delle donne.

Si noti, per inciso, quanto la posizione walzeriana richiami molto da vicino il motto di Bernstein: "Il movimento è tutto". Mentre la visione millenaristica è puntata su qualcosa che travalica la potenzialità della storia, forzando la sua fine, quella riformista walzeriana invita ad "abitare la storia". L'Esodo è un cammino tortuoso, un regno dell'oggi, o al-

meno di un domani identificabile.

La realizzazione di una società migliore (di "un mondo più attraente, di una terra promessa") può essere concepita allora come un progetto da realizzare attraverso un attivo e intelligente lavoro politico. L'Esodo si propone, in quest'ottica, come un utile insegnamento circa il "significato e la possibilità della politica e delle sue giuste forme": "la strada che porta alla terra promessa attraversa il deserto", l'unico modo di raggiungerla è di unirsi e marciare insieme. La via da percorrere passa attraverso il deserto, deve passare attraverso il deserto. Non una volta soltanto, ma sempre e continuamente. Perciò il deserto è necessario: è la via che porta alla terra promessa ma che proprio in quanto via, cammino, progress, pare ancor più importante della terra promessa, perché è ciò che accomuna gli uomini alla ricerca del posto migliore. Senza fine è questo cammino dell'uomo sociale nel deserto della storia. Secondo la dimensione sperimentale e realistica che gli è propria, Walzer ripone una ragionevole fiducia nelle possibilità della storia, nella sua apertura,⁴⁶ è solo a partire da una tale consapevolezza che può iniziare la lunga marcia nel deserto.

Si è illustrato come l'Esodo possa essere all'origine di una lettura politica radicale secondo le due varianti: quella rivoluzionaria messianica, apocalittica, totalizzante e quella riformista contrattualista. Non si può però non menzionare una lettura dell'esodo orientata in senso del tutto diverso: quella di Eric Voegelin.⁴⁷ Il filosofo tedesco, nel contesto di

una articolata elaborazione sul concetto in questione, giunge a negare la valenza dell'esodo come progetto di fondazione. Esso, al contrario, consta ad ogni suo verificarsi dell'impossibilità storica di una fondazione politica in senso stretto.⁴⁸ Ciò che viene attuato è un recupero del passato, una *resauzazione*:⁴⁹ il compendio della lettura politica dell'esodo non è più dunque "esodo e rivoluzione", ma "esodo e restaurazione". Sotto questo profilo, sia consentito il parallelismo, pare riaffiorare in Voegelin la visione del mondo egiziana. Il Faraone egizio aveva il compito di ripristinare col suo agire lo stato primordiale (perduto) per mezzo della salvaguardia della verità (Maat); la mentalità storica degli egizi corrispondeva al rinnovamento ciclico, non al progresso storico.⁵⁰

Israele con l'alleanza "spezza il tempo dei ritmi e dei rituali ciclici cosmici: lo spezza in un prima e in un dopo trasformandolo, per la prima volta, in un tempo storico. La storia è la *inner form* di Israele"⁵¹. La storia conquistata, nell'esodo, la propria temporalità. La concezione lineare del tempo insita nella Bibbia, proprio a partire dall'Esodo, distrugge la ciclicità innervando ogni progetto di trasformazione e cambiamento. In altri termini, l'esodo "è la figura che sostanzia il passaggio dal mito alla filosofia."⁵²

5. La questione dell'alterità

Prima di concludere la trattazione, è opportuno svolgere un paio di considerazioni di carattere critico. La prima riguarda la metodologia d'approccio che Walzer utilizza nella

68 sua lettura dell'Esodo. Come ha osservato Rizzi, il filosofo ebreo-statunitense utilizza

un metodo a due linee incrociate: un'esegesi del testo biblico sulla scorta di buoni commenti sia rabbinici che cristiani e un'attenzione (...) a diverse riletture dell'Esodo nel pensiero politico occidentale.

Ora, si può certamente rilevare l'opzione per quello che si può definire un "immanentismo metodologico" (il soggetto del libro sono coloro che si sono confrontati con il testo biblico e che poi, testo alla mano, hanno agito politicamente)⁵³. D'altra parte Walzer non esclude affatto altre letture, precisando che il suo è solamente *uno* dei significati che possono attribuirsi al secondo libro del Pentateuco.

145 Walzer, come si è detto più volte, rifiuta qualsiasi escatologia rivoluzionaria in nome di una visione riformista della realtà. A tale visione si lega una concezione sperimentale del progetto sociale, che caratterizza ogni cultura espressamente riformatrice. Ma che cosa sta all'origine di tale visione? Come l'Egitto è una vocazione dello spirito umano, così anche il desiderio di liberazione, di cambiamento, di trasformazione caratterizza l'uomo e può aiutarlo a liberarsi dalle catene. È pertanto un *bias for hope* (un pregiudizio a favore della speranza), a guidare la teorizzazione di Walzer. Egli intende tenacemente "tenere aperta la porta della speranza", è l'ideale della liberazione e dell'eguaglianza a spingerlo avanti. Ciò implica non una fuga dalla storia, né, ovviamente, una sua passiva

accettazione, ma il percorrerla, insieme agli altri uomini, accettandone le difficoltà e presagandone le possibilità. Dalle pagine di Walzer traspare la consapevolezza, radicata nella cultura ebraica, che solo attraverso un'impresa comune e nella comunità dell'imprendere l'uomo può sperare. È solo con l'unione o *comunione* che l'obiettivo può raggiungere: la terra promessa si conquista marciando insieme. Ragionando in termini più laici, si potrebbe far riferimento alla nozione di *simpatia* (nel senso etimologico di *comparsione*, *com-partecipazione*), sta di fatto, comunque, che a guidare la prospettiva di Walzer è un *ethos filantropico* che presuppone la necessità per l'individuo di unirsi agli altri individui.

Il democraticismo radicale che scaturisce dalla riflessione walzeriana, una concezione della politica comunitaria e partecipata, pone però alcuni problemi, soprattutto per ciò che concerne le implicazioni di carattere morale. Il rischio maggiore consiste nel prefigurare una concezione quasi mistica del popolo, del *demos* come soggetto della politica e come fonte ultima e unica di ogni legittimità. Il criterio di legittimità legato alla maggioranza è un criterio rilevante per la democrazia moderna, ma un discorso morale non può considerare la maggioranza come l'unico criterio di validità delle decisioni in un campo in cui, necessariamente, anche le maggioranze possono sbagliare. L'appartenenza al gruppo rischia di divenire esclusiva⁵⁴. La santità, l'elezione del popolo ebreo può ingenerare una tensione perico-

13 losamente incline alla chiusura e all'esclusione nei confronti dell'alterità e dello straniero. Sotto la cenere della compattezza comunitaria (comunità di carne e sangue) cova l'istinto guerresco. La logica amico-nemico può divenire predominante. Lo stesso Walzer ha rilevato questa tendenza insita nei movimenti millenaristi, fatti di "santi". La santità porta alla distruzione totale dell'individuo, membro della collettività, ad opera della suggestione collettiva e ad una avversione per chi "santo" non è. In quest'ottica gli impulsi dell'amore per la propria nazione (cioè la *difesa del territorio*), la protezione dei vincoli familiari e "tribali" e un'immagine quasi ferina del nemico originano integralismo e totalitarismo⁵⁵. Terra e sangue disegnano un rigido perimetro chiuso e ostile verso l'esterno; la difesa della propria identità si esprime nell'aggressione all'altro, al diverso, al nemico interno ed esterno. Particolari-

simo, nazionalismo, tribalismo sono termini che, con sfumature diverse, possono essere utilizzati per definire questa prospettiva. Al riguardo Hannah Arendt ha richiamato l'attenzione sul fatto che il nazionalismo tribale rappresenti "il perversimento di una religione che fa scegliere a Dio un popolo, il proprio"⁵⁵.

Sotto questo profilo si viene a toccare il delicatissimo nodo della violenza. È legittimo e fino a che punto l'uso della violenza per conquistare la terra promessa? A tal riguardo l'interpretazione walzeriana dell'Esodo mostra una debolezza, peraltro riconosciuta dallo stesso Walzer. Egli

69 mantiene in un cono d'ombra il resoconto biblico della conquista della terra promessa, che avviene tramite crudeltà militari in dipendenza dell'ordine divino di distruggere le tribù coinvolte: uomini, donne, bambini. Alle purghe degli Israeliti si affianca la distruzione dei popoli di Canaan: il tema della violenza riaffiora come un fiume carsico nella narrazione biblica.

D'altra parte, è possibile ricavarne dal racconto esodico un messaggio del tutto diverso, improntato ai principi della non oppressione e dell'eguale rispetto fra tutti gli individui. Su questo sfondo fiorisce il contributo della Bibbia alla formazione di un *ethos* democratico. "Non opprimere lo straniero, perché voi conoscete già lo stato d'animo dello straniero, essendo stati anche voi stranieri nella terra d'Egitto" (Es 23,9)⁵⁶. Stando a questo passaggio si può ricavarne dal testo biblico un messaggio di apertura e di profondo rispetto dell'alterità. Non è allora una società chiusa (sul modello dell'Egitto) quella che l'esodo prefigura, ma una *società aperta*, cioè capace di novità, di trasformazione, di futuro⁵⁷. La rivelazione biblica intesa come appello al cambiamento indica l'apertura della storia umana come storia e non come eterna ripetizione dell'eguale. A questa visione viene a corrispondere un'etica dell'intersoggettività, della *proximità* che contrasta l'etica tendenzialmente tribale della *sostanzialità* che crede di potersi fondare sull'essenza immutabile delle cose e dell'uomo.

Più in particolare, nell'ottica di Walzer, ciò che va contrastato è lo

70 sfruttamento e l'oppressione. Il popolo di Israele ha subito emblematicamente la condizione della schiavitù, da cui si è liberato (anche se non definitivamente) con la marcia nel deserto. Ma tanti altri popoli e individui hanno subito e subiscono, seppure in forme diversificate, sofferenze e tormenti, angherie e soprusi. Ecco allora farsi strada il concetto di una *pluralità di esodi*, di cammini di liberazione.

La 'reiterazione' descritta da Walzer intende rispondere a questa esigenza, prefigurando d'altra parte le caratteristiche di conflittualità, ma anche di apertura e possibilità, che essa porta con sé. La reiterazione, incarnata nel paradigma dell'Esodo, si configura come "un'attività continua e conflittuale", costante movimento verso nuovi approdi⁶⁰. Tema fondamentale nell'articolazione teorica walzeriana quello dell'*oppressione*; la sua tematizzazione pare permettere, seppure problematicamente, una via d'uscita alle implicazioni relativistiche che affiorano nella trattazione dell'esodo.

Con il tema del dominio e dell'oppressione lo standard localistico che sorregge la teorizzazione del filosofo statunitense pare trovare una dimensione universale. L'*universalismo reiterativo* assume in questo caso una forma da 'legge universale'. Scrive Walzer:

Possiamo affermare, per esempio, che l'oppressione è sempre un male, o che noi dovremmo rispondere moralmente e politicamente all'invocazione di ogni popolo oppresso (...), o che dobbiamo dare valore a ogni liberazione.

Queste sono leggi generali, ma di un tipo speciale: primo, esse vengono apprese con l'esperienza, grazie ad un rapporto storico con l'alterità; secondo, poiché sono apprese in questo modo, esse impongono il rispetto per la particolarità, per le differenti esperienze della schiavitù e della sofferenza, subite da popoli differenti, la cui liberazione assume forme diverse.⁶¹

Invece di immaginare un solo esodo, universale, possiamo, così immaginare, con Amos, una *pluralità*, una *serie di esodi*; il fatto di poter precisare i dettagli soltanto di una delle serie non impedisce di riconoscere il valore morale delle altre⁶². La liberazione è una esperienza particolare, che si ripete per ciascun popolo oppresso. Al tempo stesso, è in ciascun caso una buona esperienza: l'oppressione è *universalmente* odiosa. Se idealmente esiste una giustizia, praticamente esistono diverse esperienze di realizzarla e quindi più giustizie. Il pluralismo della reiterazione si esplica così sul terreno della prassi politica.

Provando a trarre qualche conclusione, la teorizzazione walzeriana, nonostante alcune oscillazioni, pare potersi districare dalle maglie di un relativismo morale assoluto, ovvero dalla negazione di una qualsiasi concezione di ingiustizia che abbia validità generale, ma rimanda comunque ad una specificazione particolare necessaria per poter affrontare le diverse forme che l'ingiustizia assume. Riprendendo una considerazione sviluppata da un importante studioso della complessa

questione dell'*universalismo*, partendo dalla nozione walzeriana di *universalismo reiterativo* (universalismo pluralistico), si potrebbe riconoscere il parallelismo non contestuale ma strutturale dei percorsi umani⁶³. L'esodo dall'Egitto non va inteso come un avvenimento esclusivo di una storia universale, valido per tutta l'umanità, ma è un evento esemplare di una particolare storia, un'esperienza che può essere ripetuta da altri popoli in un modo a loro proprio. L'esodo come metafora di liberazione, come "storia delle storie" è rilevante al di là della diversità dei contesti⁶⁴. Ecco allora che il paradigma dell'esodo rivela le sue straordinarie potenzialità positive, la terra promessa può essere il luogo dell'abolizione delle logiche d'intimità, del *dialogo* e della *cooperazione*⁶⁵... la marcia non può che essere una *lunga marcia*.

Note
Questo scritto costituisce una prosecuzione di alcune linee d'indagine sviluppate originariamente nella mia tesi di laurea, *Aspetti della riflessione filosofica di Michael Walzer: esodo e socialismo liberale*, discussa presso l'Università di Bologna con i prof. Cf. Zanetti e A. Casassi nel marzo 1998. Un estratto di quel lavoro è apparso su «Dianotia. Annali di Storia della filosofia» (Università di Bologna - Dipartimento di Filosofia), III, 1998, pp. 235-68, con il titolo *Michael Walzer: un profilo al plurale*.

¹ M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1986 (ed. or. 1985), d'ora in poi indicato con *Er*; la citazione è tratta da p. 7. Già nella sua prima opera, del 1965, *La Rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, tr. it. Torino, Claudiana, 1996 (introduzione di Mario Miegge, con un'intervista di Debora Spini) Walzer, attraverso categorie religiose, aveva affrontato il tema della rivoluzione, o ancor meglio, il processo di costruzione di personalità capaci di progetti di trasformazione. Per un accurato confronto fra le due opere, cfr. D. Spini, "Michael Walzer. L'esodo dalla rivoluzione", «Protestantesimo», (1996) 51, pp. 279-91.

² Gregory Baum rileva come i seguaci di Marx, il quale non aveva molto avvertito l'elemento radicale presente nella tradizione religiosa, si siano via via resi sempre più conto dell'affinità esistente tra alcuni movimenti religiosi del passato e l'emergente movimento socialista (si pensi al riguardo ad Engels e a Kautsky); G. Baum, "La politica dell'Esodo", «Concilium», (1987) 1, pp. 143-54, a pp. 143-4.

³ Arnaldo Rizzi ha sottolineato il merito di Bloch nell'articolare "l'interesse dei teologi europei sulla teologia dell'Esodo (si pensi in particolare al Molmann della *Teologia della speranza*) e l'interesse del pensiero Progressista secolarizzato sul valore emancipatorio del

* Mentre questo volume stava per essere concluso, una persona cara se ne andava; le pagine qui raccolte sono dedicate a Gabriele, al suo sorriso e alla sua semplicità; a Tamara, a Matteo e a tutti coloro che gli hanno voluto e gli vogliono bene, perché, stringendosi le mani, continuano il loro cammino con grande forza d'animo.

72 linguaggio simbolico-religioso della Bibbia",

A. Rizzi, *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, S. Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1990, p. 108 in nota.

4 In apertura ad *Er*, Walzer rievoca un episodio per lui fondamentale: nei primi mesi del 1960, mentre stava scrivendo la sua dissertazione sulla rivoluzione puritana, ascoltò, in una piccola chiesa battista, un sermone che aveva come argomento il Libro dell'Esodo e la lotta politica dei neri del sud (*Er*, p. 11).

5 D. Spini, "Michael Walzer: L'esodo dalla rivoluzione", cit., p. 279.

6 Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1993 (ed. or. 1989), p. 132. Taylor conclude il suo ragionamento citando Northrop Frye, il quale ha mostrato come la Bibbia, nel suo insieme, sia stata nella storia dell'Occidente una fonte ispiratrice ricchissima di "racconti motivanti" (N. Frye, *Il grande codice*, tr. it. Torino, Einaudi, 1986; ed. or. 1982).

7 *Er*, p. 14. Occorre però circoscrivere il quadro di riferimento ai paesi in cui si conosce la Bibbia. Scrive Walzer: "Ovunque sia conosciuta la Bibbia e vi sia oppressione, l'Esodo sorregge gli spiriti e (qualche volta) ispira la resistenza del popolo", *Ivi*, p. 12.

8 *Ivi*, p. 13. La politica dell'Esodo viene pertanto a fondarsi più sulle interpretazioni del testo che sul testo stesso. Per quel che riguarda la concezione ebraica dell'interpretazione, centrale per Walzer, in *Er* si rimanda al saggio di G. Scholem, "Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism", in *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken, 1971, pp. 282-303.

9 *Er*, p. 89. Come nota Zanetti nella sua recensione ad *Er*, "La politica nel deserto", «Il Mulino», (1987) 2, pp. 323-8.

La forma dello schema (...) determina la struttura del libro. Incastonati fra un' introduzione e una conclusione, vengono trattati i tre momenti principali della serie: l'oppressione in Egitto, la liberazione durante la quarantennale marcia nel deserto

10 (questo momento viene trattato in due sezioni, l'una dedicata alle normazioni di Israele, cioè alla ritiranza e alla sfiducia degli ebrei di fronte alla difficoltà della marcia, l'altra dedicata al momento dell'alleanza, ossia al "contratto sociale"), la nuova società a Canaan. (p. 325)

11 *Er*, p. 16.

12 È interessante notare come il tema del viaggio avesse una certa rilevanza già nella *Rivoluzione dei santi* (si veda il cap. V). Nel suo primo lavoro Walzer opponeva all'idea dello Stato come corpo politico, legata a una nozione ciclica della storia, una nuova immagine: quella della nave dello Stato. A quest'idea era strettamente collegata la metafora della vita come viaggio. L'immagine era antica quanto il cristianesimo, ma i puritani se ne appropriarono, sviluppando i dettagli del viaggio e mettendo molto più l'accento sul "cammino" (*progress*) che non sulla destinazione. Tale immagine era del tutto compatibile, come non lo era invece l'analogia organica dello Stato come corpo politico, con i concetti di movimento e riforma. Walzer vedeva in tale innovazione un fondamentale rivolgimento nell'immaginario collettivo, che aveva segnato, insieme ad altri elementi, il passaggio dal mondo tradizionale a quello moderno.

13 Cfr. *Er*, p. 18. Walzer continua evidenziando come un cambiamento nello spazio sia metafora comune per un cambiamento sociale e come una buona parte del linguaggio politico della sinistra abbia origine da questa metafora; egli cita in proposito un passo della poesia di William Morris *Marcia dei lavoratori*: "vennero dal dolore e dal tormento / e andarono verso la salute e la gioia", e l'espressione "movimento dei lavoratori", che non ha niente a che vedere con uno spostamento geografico, ma che definisce l'organizzazione dei lavoratori per una politica radicale.

14 *Er*, p. 42.

14 *Ivi*, il corsivo è mio. A dimostrazione della sua tesi, Walzer adduce il fatto che Mosè è solo un uomo, non un Messia, un leader politico che riesce a portare gli Israeliti fuori dall'Egitto.

15 Per una dettagliata analisi dell'idea puritana di patto (teologia del patto) si veda il cap. V. "La contestazione del mondo politico tradizionale", *La rivoluzione dei santi*, cit.: "Il patto (...) essendo un accordo tra Dio e l'uomo, i cui termini si supponeva fossero trascritti nella Scrittura, simboleggiava perfettamente la natura artificiale di ogni rapporto". Nella società umana, i puritani "sostituirono l'antica gerarchia con una disciplina collettiva, plasmata dal comando e dal patto, un nuovo ordine non naturale e inevitabile, ma artificiale e intenzionale" (pp. 204, 207).

16 L'elaborazione di questo passo risente profondamente delle riflessioni svolte da Gianfrancesco Zanetti in una sua, per me indimenticabile, lezione nel novembre 1995, ora raccolte in Gf. Zanetti, "Eguaglianza", in A. Barbera (a c. di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 43-66.

17 Cfr. Gf. Zanetti, "La politica nel deserto", cit., p. 326.

18 *Er*, p. 53. Sul tema dell'alleanza Walzer si sofferma al cap. III, "L'alleanza: un popolo libero".

19 Guido Calogero, in un bel saggio, ha evidenziato come i teologi della Nuova Inghilterra, proprio a partire dall'idea del patto, giunsero a sostenere che il supremo dovere di limitare ogni potere assoluto valeva non solo per gli uomini ma anche per Dio, e che anche le elezioni e la salvezza avvenivano in base a un "covenant della grazia", cioè ad un patto fra Dio e gli uomini; se gli uomini si attennero ad esso, anche Dio aveva il dovere di fare altrettanto, riconoscendo all'uomo osservante il diritto di essere salvato. Questa *Covenant Theology*, sostenuta soprattutto dai congregazionalisti, veniva chiamata spesso anche *Fede-*

73 *ral Theology*, in quanto "teologia del *Foedus*", "teologia del patto", G. Calogero, "La religione americana: anche Iddio deve stare ai patiti", in *Filosofia del dialogo*, Milano, Ed. Comunità, 1969³ (ed. or. 1962), pp. 255-61.

20 Gf. Zanetti, "La politica nel deserto", cit., p. 326. Sulle conseguenze sociali dell'eguaglianza che ha origine nell'alleanza Walzer si sofferma nel cap. IV, "La terra promessa", in particolare ai par. II (egualitarismo negativo) e III (eguaglianza positiva), pp. 71-7.

21 *Er*, p. 55.

22 Zanetti rileva come sia in tal modo abbozzata la moderna distinzione tra *pacum sibi* e *pacum societatis*, centrale per la comprensione della tematica contrattualistica del XVII secolo, "La politica nel deserto", cit., p. 327.

23 L'opera del 1943 fu scritta come introduzione ad una raccolta di scrittori antifascisti sui dieci comandamenti. Tradotto per la prima volta nel 1947 per la casa editrice Arnoldo Mondadori, è stata recentemente riproposta da Baldini & Castoldi nel 1997, nella Collana Egualesliberi (introd. di Mario Dogliani).

24 A questo riguardo sia Mann che Walzer rimandano a quanto scrisse Rousseau nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* (in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino, UTET, 1970, p. 1129): "Mosè osò fare di questo branco eretico e servile un corpo politico, un popolo libero". Mosè non si limitò a spezzare le catene che legavano gli Israeliti, ma li organizzò in una società politica e diede loro delle leggi; Cfr. intr. a *La legge*, cit., p. 45, ES, p. 41.

25 T. Mann, *La legge*, cit., p. 76. Dogliani precisa in proposito che la figura di Mosè personifica una oscura e contraddittoria convinzione: che quella legge che tiene gli uomini fuori dalla bestialità violenta richiede a sua volta, per essere elaborata, una enorme quantità di violenza contro la loro stessa natura (cfr. intr. p. 24).

74

Cfr. D. Spini, "Michael Walzer: L'esodo dalla rivoluzione", cit., p. 290.

²⁷ Questa è la domanda che polemicamente Dworkin ha rivolto a Walzer: cf. R. Dworkin, *Questioni di principio*, tr. it. Milano, Il Saggiatore, 1990 (ed. or. 1985), pp. 262-8. Si veda anche J. S. Fishkin, "Defending Equality: A View from the Cave", in «Michigan Law Review», vol. 82, 1984, pp. 756-60. Un altro critico che evidenzia il relativismo di Walzer è R. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, tr. it. Roma, Editori Riuniti, 1990 (ed. or. 1989), pp. 460-5.

²⁸ L. Baccelli, "Esodo e tribalismo", «In-
de», (1995) 15, pp. 440-50, ritiene che l'impostazione di Walzer fondata sul modello dell'Esodo, ci lasci pressoché senza argomenti sul piano valutativo e normativo. "Nella sua (di Walzer) prospettiva è difficile contrastare le istanze, anche le più aggressive, dell'etnicismo e del nazionalismo" (p. 447).

²⁹ Er. p. 17. Tornano in questo passo fondamentale molti degli argomenti esposti da Walzer nella *Rivoluzione dei santi*, cit.; in particolare sul legame fra concezione gerarchica e cosmologia (la grande catena dell'essere) si vedano pp. 188-96.

³⁰ Er. p. 78. Dimenticarsi dell'Egitto significa per gli israeliti dimenticarsi di Dio che li ha liberati dall'Egitto, e dimenticare la liberazione divina significa ritornare all'oppressione egiziana. E se si ripete l'oppressione, si dovrà ripetere anche la liberazione.

³¹ Sulla figura del profeta si veda M. Walzer, *Interpretazione e critica sociale*, tr. it., Roma, Edizioni Lavoro, 1990 (ed. or. 1988), recentemente ristampato con il titolo *Politica e profetia*.

³² E. Greblo, "Filosofia e pensiero ebraico", «Filosofia politica», (1989) 2, pp. 437-41, citazioni tratte da pp. 439 e 441 (l'entasi è mia). Riprendendo un ragionamento di Drewwermann, si può notare che l'esodo, come ogni archetipo, proprio nella sua funzione di indicare il futuro, resta legato al passato. L'archetipo è ricordo ed anticipazione; E.

Drewwermann, *Psicologia del profondo ed esegesi*, I, Brescia, Queriniana, 1996 (ed. or. 1984), pp. 194, 198.

³³ P. Ferraris, "Critica della fatalità", «Una Città», VIII (1998) 69, p. 16.

³⁴ Er. p. 62.

³⁵ Per questo passaggio ho tratto spunto da un passo su Bloch di Remo Bodei, *La filosofia del Novecento*, Roma, Donzelli, 1997, p. 80. Mi pare si possa rinvenire una cospicua affinità fra Walzer e Bloch nel concepire il tempo e la storia. Del resto entrambi risentono profondamente del loro legame con l'ebraismo.

³⁶ Cfr. G. Gutierrez, *Teologia della liberazione*, tr. it. Brescia, Queriniana, 1972 (ed. or. 1971). Il teologo della liberazione latino-americano, a sua volta, fa diretto riferimento a Bloch e a Moltmann e alle loro fondamentali opere sul concetto di speranza. Altro autore da segnalare in questo contesto è senz'altro R. A. Alves, *Teologia della speranza umana*, tr. it. Brescia, Queriniana, 1971.

³⁷ Er. p. 99. Cfr. G. Baum, "La politica dell'Esodo", cit., p. 146.

³⁸ Le citazioni sono tratte da Er. p. 98.

³⁹ Cfr. N. Cohn, *Jamatic dell'Apocalisse*, tr. it. Milano, Ed. comunità, 1976 (ed. or. 1957). Cfr. G. Baum, "La politica dell'esodo", cit. p. 145-6.

⁴⁰ M. Walzer, "A Theory of Revolution", in *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York, Basic Books, 1980, p. 205.

⁴¹ Attorno a questo tema ruota l'opera di Walzer *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 1991 (ed. or. 1988).

⁴² Walzer dichiara esplicitamente il proprio orientamento politico quando afferma di essere impegnato a spiegare e legittimare una forma di "radicalismo moderato", e di pensare a sé stesso come parte di una sinistra non rivoluzionaria: cf. D. Spini, "Intervista a Michael Walzer", cit., p. 29. Egli sottolinea co-

me nell'Esodo sia presente un particolare rapporto fra class e *vanguard consciousness*.

A double consciousness guides the Exodus. The people (the oppressed and revolutionary class) are moved by the vision of "a land of milk and honey", Moses and the Levites (the vanguard) are moved by the vision of "a nation of priests and a holy people". Both these groups and both these visions are necessary for success. Without the people there would have been no new nation; without Moses and the Levites the land would never have been conquered.

(A *Theory of Revolution*, cit., pp. 204-5).

⁴³ Cfr. Er. p. 52. Spini, nella sua intervista a Walzer, precisa come nell'opera di Walzer la "politica dell'Esodo", che si fonda sull'idea di patto, venga contrapposta alla "politica dell'Apocalisse", nei termini di due modelli confliggenti, p. 31. Per inciso, si consideri quanto sopra evidenziato a proposito della nozione di cambiamento elaborato da Walzer a partire dalla lettura dell'Esodo. È sicuramente da evidenziare il fatto che nell'interpretazione messianica in versione leninista dell'Esodo l'alleanza non può trovar spazio, mentre è centrale nella tradizione ebraica e in una vasta corrente del pensiero progressista posteriore.

⁴⁴ Walzer cita espressamente J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 1977 (ed. or. 1960). Baum, nel saggio citato, evidenzia che Walzer offre un correttivo importante alla tesi di Cohn, Walzer ammette che i movimenti messianici hanno prodotto i tristi risultati attribuitigli da Cohn. *Ma, da studioso della rivoluzione occidentale, Walzer contribuisce dicendo che le rivoluzioni erano sì guidate da un pensiero sociale di derivazione biblica, specificamente nel racconto dell'esodo, ma che essi evitavano le aspettative messianiche dei millenaristi* (p. 146).

⁴⁵ Er. p. 97-8. Dalle stesse pagine sono tratte le citazioni che seguono.

⁴⁶ Si può riscontrare una notevole affinità fra tale visione e la filosofia democratica di J.

Dewey, geneticamente sperimentale e pragmatica. Il filosofo americano aveva una visione progressiva dell'uomo e della democrazia, e intendeva quest'ultima come un ininterrotto processo di accomodamento; su questo punto mi permetto di rinviare al mio *Michael Walzer: un profilo al plurale*, cit.

⁴⁷ Per quanto segue fondamentale è il vol. I, *Israele e la rivelazione di Ordine e storia. La filosofia di Platone*, Bologna, Il Mulino, 1986. Cfr. Cf. Zanetti, *La trascendenza e l'ordine*. Saggio su Eric Voegelin, Bologna, Clueb, 1989, pp. 71-79; S. Chignola, "Filosofia ed esodo. Oltre la teoria politica", in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt, Milano, Angeli, 1988, pp. 69-111.

⁴⁸ Sulla questione si possono vedere le osservazioni di G. Duso, "Filosofia pratica o pratica della filosofia? La ripresa della filosofia pratica ed Eric Voegelin", in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., pp. 159-91.

⁴⁹ Scrive Chignola: "Restauratione vuol dire ritorno, replica del gesto inaugurale con il quale la coscienza interrogante inapprende il cammino, il gesto che ne definisce la consistenza come Esodo", S. Chignola, "Filosofia ed esodo", cit., p. 110.

⁵⁰ E. Drewwermann, *Psicologia del profondo ed esegesi I*, cit., pp. 198-9.

⁵¹ Cf. Zanetti, *La trascendenza e l'ordine*, cit., p. 77.

⁵² S. Chignola, "Filosofia ed esodo", cit., p. 107.

⁵³ A. Rizzi, *Esodo*, cit., pp. 119-20.

⁵⁴ Si viene qui a lambire uno dei nodi cruciali del dibattito filosofico-politico degli ultimi anni, ovvero quell'articolato intreccio fra appartenenza, identità, comunità che caratterizza la problematica del multiculturalismo. Walzer è intervenuto in questo dibattito: egli sostiene che l'identità sociale si forma per molti sovrapposti attraverso la possibile appartenenza a più di un gruppo (pluralità di appar-

76 tenenze, *multiple membership*). Il pluralismo delle opzioni, socialmente determinate, lascia spazio al diritto di *exit*, contro istanze unilaterali di omogeneità sociale e vincoli rigidi di appartenenza. Interessanti rilievi critici alla posizione di Walzer sono venuti, come accennato, da L. Baccelli, "Esodo e tribalismo", cit.

⁵⁵ Drewermann nota come la propaganda bella di tutti i tempi abbia saputo contrapporre questi elementi alla paura della morte individuale; E. Drewermann, *Psicologia del profondo ed esgesi 1*, cit. Interpretare l'esodo come paradigma esclusivamente politico comporta il rischio di azioni socialmente e politicamente deleterie. Su questo nodo problematico si veda il saggio di G. Zamagni in questo stesso volume.

⁵⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. Milano, Ed. Comunità, 1997⁴ (ed. or. 1966), p. 338.

⁵⁷ *Er*, pp. 94-5. Per questo passaggio ho attinto a G. Baum, "La politica dell'Esodo", cit., p. 152.

⁵⁸ Alla delicata questione del rispetto dello straniero Walzer accenna solamente, *Er*, pp. 94-5. Cfr. T. Mann, *La legge*, cit., p. 105. Per questa complessa problematica, su cui non ci si può soffermare per ragioni espositive, rimando a A. Rizzi, "Ama lo straniero...: la paradossale identità biblica", «Filosofia e teologia», (1998) 2, pp. 244-253; Id., "Quando la legge risuscita l'etica", «Animazione sociale», (1995) 5, pp. 2-7.

⁵⁹ Questo passaggio mi è stato suggerito dalla lettura di un recente articolo di Gianni Vattimo, "Dacci oggi la società aperta", «La Stampa», 2 gennaio 1999, in cui il filosofo svolge alcune considerazioni sul volume di Pietro Prini, *Lo scisma sommerso*, ed. Studio g2, 1998.

⁶⁰ Cfr. M. Walzer, "Due specie di universalismo", «Micromega», (1991) 1, pp. 127-145, p. 144 (tr. it. parz. di uno scritto del 1990).

⁶¹ Ivi, cit., pp. 131-2. Occorre però tener presente, come suggerisce Baum, che non tutti i conflitti possono essere letti con l'uso di categorie come 'oppressore' ed 'oppresso'. È il caso, per il teologo canadese, dei tragici conflitti fra cattolici e protestanti in Irlanda del Nord, fra israeliani e palestinesi. Data l'enorme complessità della questione non si può in questa sede entrare nel merito di queste considerazioni. Vedi G. Baum, "La politica dell'Esodo", cit., pp. 152-4.

⁶² Il frammento cruciale proviene dal profeta Amos ed è riportato, oltre che in altre opere di Walzer, in "Due specie di universalismo", cit., p. 130. In tale frammento Dio domanda: "Non ho io portato fuori Israele / dalla terra d'Egitto, / e i Filistei da Kafir / e i Siriani da Kir?" (Amos 9,7).

⁶³ P. C. Bori, "Universalismo come pluralità delle vie", «Filosofia politica», (1998) 3, pp. 456-68, p. 464. Va però precisato che il punto di vista di Bori si fonda, diversamente da quello di Walzer, sugli scritti sapienziali.

⁶⁴ F. Gaiffi, "Identità e differenza nelle dottrine comunitariste", «Filosofia e teologia», (1998) 2, pp. 315-23, p. 319. Gaiffi prosegue rilevando come l'universalismo della richiesta sia valido all'interno dei confini tracciati da 'noi' e 'loro', coinvolga la 'nostra' e la 'loro' ragione, non la ragione in quanto tale. "In ultima analisi non esistono leggi morali comprensive, ma onnicomprensivo è soltanto il reciproco riconoscimento delle nostre differenze, e quindi le nostre diverse versioni dell'esperienza compiuta nella 'ripetizione' di ciò che ci accomuna". Vedi inoltre D. Spini, "Michael Walzer. L'esodo dalla rivoluzione", cit., p. 289.

⁶⁵ È questo l'auspicio di Abraham B. Yehoshua, importante scrittore ebreo che come Walzer si riconosce in una prospettiva politica laica, liberal-progressista, socialdemocratica ("La Terra Promessa è il dialogo", «La Stampa», 3 settembre 1998). Fra l'altro Yehoshua è citato da Walzer nel contesto di una distinzione fra sionismo dell'Esodo e sionismo messianico. Il primo richiede quello che Yehoshua ha definito "un atto di rinuncia: rinuncia al messianismo, alla salvezza religiosa, e visione della Fine dei Giorni". Questa rinuncia è "più facile per gli uomini e le donne di sinistra, già propensi ad un'interpretazione secolare e socialista della promessa biblica". Secondo Walzer il sionismo messianico è un'invenzione della destra, ed oggi in Israele appare un credo esclusivamente di destra (*Er*, p. 92). Nel negare che il sionismo sia un movimento messianico Walzer si richiama al maggior studioso del messianismo, Gershom Scholem (ivi, p. 94).

Principali riferimenti bibliografici

- Baccelli, L., "Esodo e tribalismo", «Iride», (1995) 15, pp. 440-50.
- Baum, G., "La politica dell'Esodo", «Concilium», (1987) 1, pp. 143-54.
- Borgognoni, M., *La terra dei semi*, Genova, Marietti, 1997.
- Drewermann, E., *Psicologia del profondo ed esgesi 1*, Brescia, Queriniana, 1996 (ed. or. 1984).
- Greblo, E., "Filosofia e pensiero ebraico", «Filosofia politica» (1989) 2, pp. 437-41.
- Gutiérrez, G., *Teologia della liberazione*, tr. it. Brescia, Queriniana, 1972 (ed. or. 1971).
- Mann, T., *La legge*, Milano, Baldini & Castoldi, 1997 (ed. or. 1943).
- Rizzi, A., *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, S. Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1990.
- Spini, D., "Michael Walzer. L'esodo dalla rivoluzione", «Protestantesimo», (1996) 51, pp. 279-91.
- Voegelin, E., *Israele e la rivelazione*, vol. I di *Ordine e storia. La filosofia di Platone*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- Walzer, M., *La Rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, tr. it. Torino, Claudiana, 1996 (ed. or. 1965).
- Id., "A Theory of Revolution", in *Radical Principles: Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York, Basic Books, 1980.
- Id., *Esodo e rivoluzione*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1986 (ed. or. 1985).
- Id., "Due specie di universalismo", «Micromega», (1991) 1, pp. 127-145.
- Zanetti, Gf., "La politica nel deserto", «Il Mulino», (1987) 2, pp. 323-8.
- Id., *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Bologna, Clueb, 1989.
- Id., "Eguaglianza", in A. Barbera (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 43-66.

168 Kierkegaard S., 123

Klko, 48.

Klein R., 92n, 98b.

Knox J., 56

Kuschel K. J., 34n, 36n, 38b.

Lapide P., 11n, 112b.

Lazare B., 103, 105, 111n.

Lessing G.E., 100, 107, 110n.

Lévinas E., 48, 113-134.

Lisciani-Pertini E., 151n, 152n,
154n, 155b.

Lukács G., 28.

Luria I., 23, 101.

Maier J., 23.

Manetone, 32, 37n, 38n.

Mann T., 36n, 60, 61, 73n, 76n, 77b.

Martinelli M., 36n.

Marx K., 56, 71.

Mauro W., 43n, 44b.

Metz J.B., 47, 55n.

Montemayor C., 52.

Mosè, 12, 15, 25, 29, 30-38, 40, 43,
45, 58-65, 72n, 73n, 78-98, 156,
157.

Moshé de Léon, 23.

Moshe Idel, 23.

Mounier E., 50.

Nahmanide, 24.

Neher A., 92n.

Nemo Ph., 125.

Noè, 59, 78.

Orwell G., 51.

Osarsif, 32.

Paolo, 15, 46.

Pitagora, 136.

Platone, 119, 121, 136, 140, 143,
153n.

Quezalcoatl, 30.

Rachele, 24.

Rank O., 35n.

Ricoeur P., 116, 133n, 155b.

Ridolfi R., 93n-95n, 97b, 98b.

Rizzi A., 68, 71n, 75n, 76n, 77b,
92n, 154n, 157.

Rognini G., 151n, 155n.

Rosenzweig F., 115, 118, 124, 133n.

Rosito M. G., 98b.

Rousseau J.J., 73n, 127, 159-161.

Savorarola G., 78-98.

Schnitzer G., 97b.

Schollem G., 22, 72n, 77n, 101, 107-
108, 112b.

Schopenhauer A., 146, 153n, 154n.

Spini D., 71-76n, 77b.

Stancari P., 156, 157.

Steffens I., 56.

Taubes J., 92n.

Taylor Ch., 71n.

Tocco F., 98b.

Toland J., 32, 38n.

Torolone C. M., 153n, 155b.

Vaccaro G. B., 152n, 155b.

Varnhagen R., 105, 106, 110n, 112b.

Villari P., 97b.

Voegelin E., 67, 77b.

Voltaire, 159-161.

Walzer M., 56-77, 92n.

Weinstein D., 98b.

Yehoshua A. B., 76n.

Yeiva, 20.

Yerushalmi Y.

Indice

<i>Editoriale</i>	7
<i>Il paradigma dell'esodo: tra memoria e nuovi inizi</i>	7
Studi religiosi	
Arnido Rizzi, <i>L'esodo, riserva inesauribile di senso</i>	9
Gianfranco Bertagni (intervento), <i>Un'interpretazione kabbalistica di Esodo 21, 7-9</i>	20
Epistemologia e psicologia	
Gianmaria Zamagni, <i>Esodo: della memoria o dell'oblio?</i>	25
Altre culture	
Francesca Boschi - Maria Martinelli, <i>Gli Spirituals</i>	39
Arturo Paoli, <i>Libertazione?</i>	45
Filosofia pratica	
Thomas Casadei, <i>Esodo, esodi</i>	56
Piero Venturilli, <i>Per una città umana</i>	78
Maria Grazia Attanese, <i>La lezione dei pariah</i>	99
Storia della filosofia	
Vittorio Ricci, <i>Esterno giorno. Penombra</i>	113
Estetica	
Luca Verrì, <i>Silenzio udibile</i>	135
Proposte di letture	
Pino Stancari, <i>Letture spirituale dell'Esodo</i>	156
Emmanuel Anati, <i>Har Karkom. Montagna sacra nel deserto dell'Esodo</i>	157
Presentazioni di tesi	
<i>Il concetto di male nel settecento francese: Voltaire, Rousseau, e la polemica sul terremoto di Lisbona</i>	159
<i>Esodo XIX: note sul testo ebraico e le versioni greche e latine</i>	162
Spaziaperti	
Lettere di Leonardo Tondelli, Maria Musio, Alessandro Ramberti	163
Indice dei nomi	167