
Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e
teologia politica



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e
teologia politica

a cura di
Bianca Maria Esposito
Rita Fulco



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Volume pubblicato con il contributo della Scuola Normale Superiore.
Tutti i testi sono stati sottoposti a *double peer review*.

© 2023 Autrici/Autori (per i testi)

© 2023 Edizioni della Normale | Scuola Normale Superiore (per la presente edizione)



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0).

Integralmente disponibile in formato pdf *open access*: <https://edizioni.sns.it/>

Prima edizione: novembre 2023

ISBN 978-88-7642-759-6 (online)

ISBN 978-88-7642-760-2 (print)

DOI <https://doi.org/10.2422/978-88-7642-759-6>

Testimoni di libertà. Spunti di simbolica politica a partire da alcune pagine kierkegaardiane

ABSTRACT: According to a conventional view of political relations, the connection between power and sovereignty, between suffering and martyrdom, seems to be decisive. And yet, it is far from decisive. Starting out from some pages of Søren Kierkegaard in which power does not deny *pathos*, and *pathos* does not exclude power, this paper focuses on the categorical function of martyrdom, capable of enlivening consensus when public dynamics are reduced to pure domination, on the one hand, and pure servitude on the other. In freely disposing to passion, martyrdom acts both as an ideal presupposition and as a limit condition always present in the background of political systems – whether they're willed by God, by Modern Reason, by the People. His figure challenges political power to suffer, demanding the most provocative and evocative possible, thus invoking a passionate correspondence between those who command and those who obey in the legitimation of political obligation.

*Chi mi nega potere e libertà
di stendere le braccia,
di esser mia stessa croce?*

J. DONNE

Secondo una visione convenzionale delle relazioni politiche, la corrispondenza tra 'potere' e 'sovranità', tra 'patire' e 'martirio', pare dirimente. Eppure, è tutt'altro che risolutiva. Prendo l'avvio da alcune pagine kierkegaardiane in cui il potere non nega il *pathos* – e il *pathos* non esclude il potere – per dar rilievo alla funzione categoriale del martirio, testimonianza in grado di vivificare il consenso quando la distanza tra governanti e governati prende le forme di un disinteresse reciproco che mortifica le dinamiche pubbliche, riducendole a puro dominio da una parte, e puro asservimento dall'altra. Travalicando la collocazione storico-culturale del fenomeno e le sue stratificazioni ideologiche agisce, cioè, da presupposto ideale e condizione limite al tempo stesso, sempre presente sullo sfondo dei sistemi politici – siano essi voluti da Dio, dalla ragione, dal popolo. Offrendosi all'assolutezza con

cui ogni potere chiede l'obbedienza, pur di mostrarne gli esiti dissolutivi, è figura paradigmatica che invoca la relazione 'appassionata' tra chi comanda e chi ubbidisce. Nel disporsi liberamente alla 'passione', il martire esige quanto di più provocatorio e suggestivo possibile dal potere: lo sfida a 'patire', testimoniando la potenza paradossale della sofferenza nella legittimazione dell'obbligo politico, istituito per servire e non per asservire. Il martire mostra il 'patire' come ciò che manca al potere, inteso non solo come ordine costituito ma anche come 'poter essere' – il divenire libero, e mai necessario, dell'ottica kierkegaardiana. Ciò che gli manca, dunque, non come ciò che non serve perché non trova esistenza nel confine logico del dominio, ma come ciò che è sempre possibile per 'poter essere altro'.

1. Le tribolazioni che animano Søren Kierkegaard e le sue pagine, non risparmiando i suoi lettori, rendono vivamente la difficoltà – se non l'impossibilità – di poter soddisfare alcun proponimento sistematico. A partire da questa consapevolezza, nel presente contributo intendo ripensare a come Kierkegaard immaginasse il governo dell'allora nascente società di massa, in senso non 'mondano' bensì 'religioso': «Ma governare in modo religioso, fare l'uomo di governo in modo religioso – asserisce polemico – è essere sofferente, governare in modo religioso è sofferenza», e questi sofferenti (i governanti) – prosegue – non osano abbandonare il loro compito per «senso di responsabilità dinanzi a Dio»¹.

Ora, pur ammettendo come riferimento un principio superiore che non sia divino, facciamo una certa fatica a concepire la cosa: «Essere scelti per dover essere in senso mondano, i governanti, questo gli uomini lo tengono per una fortuna; ma essere scelti per fare i governanti

¹ S. KIERKEGAARD, *Dell'autorità e della rivelazione* ("Libro su Adler"), Padova 1976, p. 383. Conosciamo bene l'intento con cui il danese si offre senza tregua, il risveglio del cristianesimo nella cristianità – religione di Stato che, insieme alla filosofia sistematica del suo tempo, incarna l'astrazione asettica nell'ambito del pensiero come in quello delle istituzioni politico-culturali, dominante su più fronti anche il nostro tempo. Com'è noto, la vastità della sua riflessione, nei molteplici stadi della comunicazione attraversati, culmina col cristianesimo come compito dell'esistenza, e della coesistenza, nel rispetto distintivo per la dignità del singolo – lo spirito, la qualità, l'eternità – in opposizione alla massa, che opera per astrazioni spersonalizzanti – l'immanenza, la quantità, la finitezza.

in senso religioso, è dal punto di vista umano, piuttosto un castigo, in ogni caso umanamente una sofferenza, quindi esattamente il contrario di un vantaggio»². Ragionando con Kierkegaard per capovolgimenti, la vittima del castigo, il martire, è «il vero dominatore» nel momento decisivo. Non chi vince ammazzando, ma colui che vince lasciandosi ammazzare:

C'è bisogno ancora di sangue ma di sangue di altro genere, non di quello delle migliaia di guerrieri morti in battaglia, no: ma di un sangue più prezioso, del sangue dei martiri, dei singoli – del sangue dei martiri, questi morti potenti che sono capaci di fare ciò che nessun vivente può fare (che lascia gli uomini scannarsi a migliaia), che sono capaci di fare da morti ciò che essi stessi non furono capaci da vivi: di costringere una massa furibonda all'obbedienza, proprio perché questa massa furibonda trovò nella disobbedienza l'autorizzazione ad uccidere il martire³.

Che il martire sia una figura perturbante da un punto di vista etico-politico lo constatiamo sin dal linguaggio comune: da una parte l'utilizzo dei termini martire e vittima come sinonimi, pur non essendolo, insiste sulla passività del perseguitato. Dall'altra, all'opposto, si associa il martirio alla pubblica esibizione di un istinto suicida, di norma innescato ideologicamente. Separando senza cogliere, in entrambi i casi, «l'indecidibilità tra il gesto attivo (*ethos*) del volersi immolare e l'accadimento passivo (*pathos*) dell'essere immolati»⁴. Mantenere quel nodo nella sua stringente complessità è, invece, compito elettivo della simbolica politica, metodologia adottata nel presente lavoro⁵. Qui il *pathos*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 382.

⁴ R. PANATTONI, G. SOLLA, *Verso una deposizione del cristianesimo*, in *Teologia politica 3. Martiri*, a cura di R. Panattoni e G. Solla, Genova-Milano 2007, p. 7.

⁵ Il ricorso al patrimonio conoscitivo custodito dall'immaginario collettivo caratterizza incisivamente la cattedra di Filosofia politica dell'ateneo messinese che, a partire dagli anni Settanta, ha coltivato la *Simbolica politica*, indirizzo di ricerca trasversale per antonomasia – dal greco *syn-ballein*, ossia 'mettere assieme' – entro cui il simbolo non costituisce un semplice oggetto d'analisi bensì lo strumento multivoco da affiancare ai tradizionali approcci ai fenomeni politici per intercettare efficacemente significati sfuggenti alla linearità della logica, e pertanto ritenuti meramente irrazionali. Per un approfondimento sul metodo, è d'obbligo G.M. CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, 2 voll., Milano 2010.

riscatta l'affezione della vittima dalla passività, intrecciando libertà e sacrificio con nuove prospettive rispetto al nucleo fondativo del potere che s'istituisce sulla dicotomia tra forza e debolezza, tra chi 'può' e chi 'non può', tra chi comanda e chi ubbidisce. La legittimazione dell'obbligo politico, ancorché necessaria alla convivenza, non dispensa dalla 'domanda di senso' circa l'elemento vitale del 'con-senso'. Nel tempo in cui la sostenibilità dei rapporti istituzionali cede pericolosamente il passo alla rassegnazione o all'indifferenza, all'astio o all'invidia, la tenuta del consenso rimane al cuore delle attuali emergenze democratiche come alle origini stesse del vincolo⁶. Fuori, però, dalle ricostruzioni logiche dei contrattualismi, interessati a giustificare teoricamente il potere come dominio. Il consenso non è mai un 'con-venire' meramente formale, un artificio teorico costruito secondo ragione. È piuttosto misterioso 'con-sentire' – *pathos* collettivo – che sostanzia l'«essere-con» della politicità nell'ottica del servizio per il bene comune. Nulla ha a che vedere, insomma, con una sorta di «formalismo pietrificato»⁷ tra dominanti e dominati; con l'insignificanza estetica d'una pura meccanica «quantitativa» – diremmo con Kierkegaard – oggi fatta di like, followers, tweet ecc. L'instabilità dei nostri sistemi politici non smette di ricordarci che deve esserci qualcos'altro oltre l'orizzonte procedurale cui sembra ridursi vieppiù la sovranità – evidentemente in fase epigonale, pur sotto il manto dei sovranismi. Del resto, sovranità è l'ultimo nome, prima del prossimo, del tentativo mai riuscito *in toto* di distinguere il potere dalla nuda forza. La sua concettualizzazione, in effetti,

⁶ Id., *La menzogna del potere*, Milano 1979, p. 67. Nell'ambito della dimensione politica, prassi orientata razionalmente alla realizzazione di scopi collettivi, opera una profonda «attività simbolica» che articola gli scopi pubblici con significati privati, derivati da ansie e timori soggettivi, non traducibili automaticamente in pratiche esteriori. Per giungere alla complessità di questo intreccio – tra simbolicità e razionalità, tra interiorità ed esteriorità – occorre uno strumento euristico capace di agire insieme agli strumenti logico-scientifici nello sforzo di «ridisegnare continuamente i confini superficiali che tengono distinti interno ed esterno, rafforzando nel contempo i legami profondi che li mantengono uniti» (D. MAZZÙ, *Eco simbolica*, Torino 2013, p. 142). Raccogliere così le istanze liberamente producentesi nella sfera della soggettività, «traendole fuori dalla confusività privata, dimensione in cui le convenzioni non reggono e la domanda sul senso della differenza tra chi comanda e chi ubbidisce non trova risposte soddisfacenti nell'ottica della ragionevolezza o della convenienza» (EAD., *Logica e Mitologica del potere politico*, Torino 1990, p. 253).

⁷ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Una recensione letteraria*, Milano 1995, p. 99.

riposa sull'impossibilità di legittimare razionalisticamente l'obbedienza a chi detiene il potere, con la sua incompiutezza di fondo, afferma con sagacia Luigi Alfieri:

il suo eterno annaspere, la sua derelizione, la sua intrinseca vuotezza di senso. La sua implicita richiesta di aiuto, il suo "appello al Cielo". Solo mediocri le-gulei possono pensare che non importa, perché bastano norme e procedure. No, il punto è proprio questo, non bastano, funzionano solo nei libri, nella realtà funzionano solo le allusioni simboliche, le aperture di senso mai interamente concettualizzabili, lo splendore dei riti, le maschere della sovranità. O la politica è religione, anche solo religione civile, o non è. [...]. Sono i fatti, non le fantasticherie metafisiche, a tendere disperatamente verso un aggancio a valori sempre mancanti⁸.

La crisi della sovranità svela della forma politica l'incapacità a contenere lo scandalo di quella «passione straniera», nel duplice senso di estranea e ospite, alla radice del *logos* che quanto più ricerca l'ordine tra governanti e governati, tanto più si scandalizza del «limite di ciò che vi si sottrae»⁹.

Più il potere da prova di sé, attraverso la razionalità con cui richiama all'obbedienza, più riceve segnali che servono altre prove, capaci di recuperare la coesistenzialità tra la cogenza esteriore del comando e l'interiorità privata dell'*ob-audire*. Questa la verità che, dentro l'impianto kierkegaardiano – oltre l'impianto kierkegaardiano, come vedremo – sollecita il presente percorso ermeneutico, conducendo verso dimensioni idioaffettive inaccessibili alle logiche estrinseche che regolano le istituzioni. Lì dove il dualismo convenzionale tra chi 'può' e chi 'non può' sfuma, prima di ogni patto politico, 'potere' e 'patire' si congiun-

⁸ L. ALFIERI, *L'ombra della sovranità*, Roma 2021, p. 140.

⁹ M. CACCIARI, *L'Arcipelago*, Milano 1997, p. 38. *Pathos* è disposizione dell'esistenza verso «la verità, l'idea: a) esprime un lasciarsi colpire dalla cosa (e in ciò la passione è certamente un patire, un lasciarsi toccare e muovere dal pathos dello stupore); b) in questo patire, il singolo scopre il proprio inter-esse per la cosa (anche qui non mera curiosità, ma relazione ontologica di partecipazione originaria, per cui ciò che mi colpisce, mi colpisce perché è già da sempre in relazione originaria con il mio essere); c) esprime orientamento, scelta per la cosa, al punto che *per* essa si vive» (M. NICOLETTI, *Kierkegaard e il moderno*, in *Sören Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «Humanitas», 4, 2007, pp. 667-8).

gono nei contorni del martirio – testimonianza radicale che provoca alla relazione appassionata tra chi comanda e chi ubbidisce.

2. Prendendo le mosse dalla suggestiva definizione dei martiri come «testimoni della verità»¹⁰, ci chiediamo: «che cosa è la verità?» «Una vita» – potremmo rispondere con Kierkegaard¹¹. Ogni testimonianza – se è testimonianza della verità – contiene in sé la disposizione ideale alla morte. Perché dentro «la verità di una vita» è anche la morte. Ovviamente non un fatto accidentale o una strategia dimostrativa per convalidare o confutare una tesi a tavolino. È il ‘farsi patico’, non teoretico, della singolarità: *pathos* ‘esistenziale’, *pathos* ‘della riconoscibilità’, connaturato all’azione che ognuno può compiere in se stesso per «approfondirsi esistendo nella soggettività»¹². La locuzione «testimone della verità», avverte il danese:

non indica chiunque dica qualcosa di vero: allora di testimoni della verità ne avremmo a bizzeffe. No, col “testimone della verità” si indica dal punto di vista etico l’esistere personale rispetto a ciò che si dice, se l’esistere personale esprime ciò che si dice – una concezione che la mancanza di carattere della nostra epoca di sistematici e docenti ha con estrema ingiustizia abolito¹³.

Allarmato dalle esigenze della società di massa, nell’epoca in cui si

¹⁰ Riprendendo l’espressione kierkegaardiana, il riferimento va al classico E. PEETERSON, *Testimoni della verità*, Milano 1955. Martire è il «testimone umano del dire il vero», secondo l’efficace espressione di Ettore Rocca (*Kierkegaard*, Roma 2012), cui si rinvia per un pregevole approfondimento sui principali temi filosofici kierkegaardiani.

¹¹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, in ID., *Briciole di Filosofia e Postilla conclusiva non scientifica*, 2 voll., Bologna 1972, II, in part. pp. 87 e 89.

¹² Cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario*, 12 voll., Brescia 1980, VIII, n. 3123 e ID., *Postilla conclusiva*, II, p. 4. Non sta in vero al martire definirsi testimone della verità: «L’uomo estroverso si preoccupa di avere il coraggio di diventare martire davanti agli uomini, l’uomo introverso s’interessa di avere il coraggio di essere martire davanti a Dio. Questo è in fondo il Timore e Tremore del martirio» (ID., *Esercizio del cristianesimo*, Roma 1971, p. 337). Essere cristiano per contraddire l’unanimità con cui tutti si dicono cristiani. Ciò che Kierkegaard chiede al suo tempo, oltre che a se stesso, è l’antinomia per eccellenza: riconoscere che «l’altra faccia del sapere che cos’è il cristianesimo è il sapere di non essere cristiani» (ROCCA, *Kierkegaard*, p. 44).

¹³ S. KIERKEGAARD, *Il “Singolo” - Due note riguardanti la mia attività di scrittore*, in ID., *Scritti sulla comunicazione*, 2 voll., Roma 1979, I, p. 202.

profilavano le forme più concrete e, insieme, le criticità più inquietanti, Kierkegaard affida al singolo – categoria dello spirito contro l'immanenza – il rimedio alla «*legge dell'indifferenza* sotto cui giace il mondo esterno»¹⁴. Non l'ennesimo concetto governato asetticamente dal pensiero, ma il testimone concreto dell'essenzialità che sfugge all'astrazione sovrana d'ogni sistema – politico ma anche filosofico, religioso, giuridico. Sarà pure rassicurante l'oggettività ma rende irriconoscibile l'esistenza, generando moribondi. Non ci servono dunque maestri, funzionari, tecnici o commissari, statisti, o diplomatici, generali¹⁵, se sono tutti dei moribondi: 'serve' una schiera di testimoni disposti a rianimare l'obbligo politico in modo 'sofferente in quanto appassionato' – perché tale è il rapportarsi testimoniale alla verità. Questo 'servire' richiede l'«infinito interessamento»¹⁶ per lo spessore qualitativo di ogni singola vita, irriducibile all'esteriorità di processi globalizzanti che apparentemente coinvolgono tutti ma non responsabilizzano più nessuno. In tal senso, fare l'uomo di governo in modo sacro, religioso, implica la decisione per l'eccedenza e il paradosso, la persecuzione e il martirio, piuttosto che la «parodia nell'evoluzione del mondo [...] una realizzazione degli scopi mondani nel mondo (come la cosa più alta)»¹⁷. Così è per Kierkegaard la politica, quando si risolve nella me-

¹⁴ ID., *Timore e tremore*, Milano 2011, p. 21. «Costringendo qualcuno a diventare attento si finisce col costringerlo a giudicare. Ma non sta in mio potere ciò che egli giudica. Forse il suo giudizio sarà esattamente agli antipodi di ciò ch'io desidero. [...] Nessuno può dire quali saranno le conseguenze, ma attento deve diventare» (ID., *Il punto di vista della mia attività letteraria*, in *Scritti sulla comunicazione*, pp. 142-3). Il martire è la pietra d'inciampo che blocca la concitazione estetica, ponendo il movimento fine a se stesso di fronte a una scelta, come evidenzia M. NICOLETTI, *La politica e il male*, Brescia 2000, in part. p. 259.

¹⁵ Mi riferisco alla nota citazione schmittiana che coglieva il peso epocale della critica kierkegaardiana alla modernità: nell'epoca delle masse «chi decide gli eventi storici non sono gli statisti, i diplomatici e i generali, bensì i martiri» (C. SCHMITT, *Donoso Cortés*, Milano 1996, p. 109), punto di partenza in M.G. RECUPERO, *Potere e patire. Una lettura kierkegaardiana*, Torino 2015.

¹⁶ KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, p. 134.

¹⁷ ID., *Diari (1834-142)*, 3 voll., Morcelliana, Brescia, I, n. 195; cfr. inoltre ID., *Il "Singolo"*, in part. p. 203. Il martirio è segno il primo e l'ultimo ostacolo a qualsivoglia immanenza, all'assolutizzazione del politico nella sua finitezza, e così alla dissoluzione della politica stessa (cfr. M. NICOLETTI, *Dialettica dell'incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Søren Kierkegaard*, Bologna 1983, p. 117).

diazione conciliante verso il relativo, accomodante verso il contingente, culminante nell'assolutizzazione della mondanità. Quest'ultima, da sola, non dà prova di nulla che sia essenziale. Cioè eternamente vero: «Ma la politica e cose simili non hanno a che fare con la "verità eterna". Una politica che volesse introdurre nella realtà la verità nel senso della "verità eterna", si mostrerebbe nello stesso secondo e nel grado più alto di essere la più "impolitica" che si possa pensare»¹⁸.

Dalla singolarità alla sua massima potenzialità, potremmo dire che il martirio, dinanzi all'ordine stabilitosi, espone l'«impolitico del politico». In accordo con la tematizzazione di Roberto Esposito: l'«impolitico», infatti, «non è rifiuto del politico [...]. Non è il valore che al politico si contrappone. È anzi esattamente il contrario. È il rifiuto del politico portato a valore»¹⁹. Non più incardinato nell'assolutezza valoriale – cui non può ambire per la finitezza della sua natura – il potere appare nella sua nudità, strutturalmente legato alla vita e alla morte: se gli uomini fossero immortali, o se disprezzassero la vita, non esisterebbe. «Essere mortali è insieme la forza e la debolezza degli uomini. Mortale, in tal caso non è un aggettivo, ma prende sostanza, l'anima della vita sia individuale che collettiva»²⁰. 'Essere mortale' – forza e debolezza, 'potere' e 'patire' – rinviano l'uno all'altro secondo un'istanza di senso che si colloca altrove rispetto al 'senso unico' cui conduce il diritto sovrano di chiedere il sacrificio solo all'infuori di sé. Anticipando qualche considerazione conclusiva, il martire indica al modello politico – deputato a difendere il proprio contro l'altro – un modello capace di riconoscere l'altro dentro il proprio. Istanza di libertà dischiusa all'estraneità, che può essere fatale per il *logos* bisognoso di sapere. Di 'poter sapere'.

3. Un brano kierkegaardiano tocca con particolare intensità i nodi problematici sin qui rilevati: «Costringere gli uomini a diventare atenti è infatti la legge per il vero martirio. Un vero martire non ha mai

¹⁸ KIERKEGAARD, *Il "Singolo"*, p. 194.

¹⁹ R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988, p. 14. Cfr. anche ID., *Dieci pensieri sulla politica*, Bologna 2011, pp. 203 sgg. dove si spiega efficacemente che il problema della sovranità è intimamente legato al problema del soggetto – financo del soggetto come problema. Un tratto ontologico, nel comune segno della crisi, lega il concetto di sovranità alla soggettività, all'impossibilità di rappresentare ciascuno nell'unità cui ogni forma politica anela.

²⁰ D. MAZZÙ, *Introduzione*, in *Politiche di Caino*, a cura di D. Mazzù, Massa 2006, p. xx.

usato la potenza, ma ha lottato mediante l'impotenza. Egli ha costretto gli uomini a diventare attenti. Certo, essi divennero attenti – infatti l'uccisero»²¹. Questo il modo paradossale in cui il martire lotta, non sul piano dell'omogeneità con il potere che lo condanna: non mira ad abbattere il potente di turno per prenderne il posto ma scompagina con l'impotenza la pura reciprocità omicida su cui si fonda ogni affratellamento politico²².

Assecondando i criteri di questo mondo, per mostrare al mondo se stesso, il martire 'mette alla prova' del potere la sopravvivenza come 'prova' di forza²³. Espressione massima del 'non-potere', che mette in questione il potere inteso come 'non-patire'. Potente proprio perché capace di soffrire, con la sua morte il martire testimonia, *in corpore vivo*, che solo i risultati della forza misurano i limiti della forza, per dirla con Emmanuel Mounier²⁴. Paradosso assonante alla provocazione kierkegaardiana: «Non tocca ai tempi di avere la forza di mettere a morte qualcuno o di farne un martire; è il martire, il martire potenziale che deve avere la forza di dare ad un tempo la passione, qui la passione dell'exasperazione di metterlo a morte. [...] La vera superiorità lavora sempre in due parti, essa stessa scatena le forze che la metteranno a morte»²⁵.

Disponendosi infinitamente al sacrificio esprimerà la legge della sua esistenza, cosicché se si aspetta il martire come un eroe si «aspetterà invano; verrà piuttosto uno che in divina debolezza insegnerà agli uo-

²¹ S. KIERKEGAARD, *La concezione di tutta l'opera letteraria e che, da questo punto di vista, l'autore è uno scrittore religioso*, in ID., *Il punto di vista della mia attività letteraria*, p. 142.

²² «Qualsiasi fratellanza di cui gli esseri umani siano capaci nasce dal fratricidio, qualsiasi organizzazione politica che gli uomini abbiano costruito ha le sue origini nel delitto» (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Milano 1965, p. 13).

²³ Torna in mente l'immagine del sovrano sopra una piramide di cadaveri nei termini suggestivi di Elias Canetti (cfr. *Massa e potere*, Milano 1981, in part. pp. 281 sgg.).

²⁴ E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo*, Milano 1975, p. 54.

²⁵ S. KIERKEGAARD, È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?, in ID., *Scritti sulla comunicazione*, II, p. 252. Per un'analisi degli aspetti antropologici, politici, filosofico-simbolici del martirio, con particolare riferimento al fulcro teoretico girardiano intorno alla centralità della vittima, reale ma occultata, nell'ambito della dialettica tra disordine ed ordine politico, tra natura e cultura, tra violenza e salvezza, si rinvia a M.G. RECUPERO, *Martirio. Elementi antropologici, politici e filosofico simbolici*, Massa 2010.

mini l'obbedienza [...]»²⁶. Nella debolezza, tutt'altro che passiva, è la singolarità che rivendica il proprio riconoscimento non affermando bensì 'rinunziando' all'onnipotenza e all'onniscienza²⁷. Negando legittimità alla pretesa del potere di determinare il vero, il martirio è azione riparativa che 'si limita' a conservare la relazione politica, non potendo salvare l'unità-totalità di potere e sapere. La deposizione dell'assolutezza configura, in tutta la sua specificità simbolica, la 'terzietà' del martire rispetto al potere – che lo condanna – e rispetto al sapere – la verità offerta in sacrificio vivente. Partecipando di entrambe le dimensioni, pur non appartenendo esclusivamente all'una o all'altra, denuncia l'inconsistenza del politico, «poiché è abbastanza facile vedere che proprio nel momento in cui essi credono di punirlo mettendolo a morte, egli li punisce orrendamente rendendoli colpevoli di ammazzarlo». Di questa rivelazione gli uomini non si interessano, della «consapevolezza che la responsabilità cresce in corrispondenza della superiorità»²⁸.

Forma viva e decisiva dell'attenzione alla verità, la responsabilità è «tutt'altro potere il quale, se uccide, uccide per l'eternità [...]»²⁹. Al suo cospetto il gesto sovrano per eccellenza, cioè la decisione, si vede espropriato da un altro modo di potere: il consegnarsi liberamente alla «possibilità, presente ogni secondo, di dover soffrire per la verità»³⁰. È in questa possibilità, su cui ci si soffermerà a breve, che il potere della responsabilità – o la responsabilità del potere, vorremmo suggerire – esprime il «pathos del gran momento», la decisione per l'estre-

²⁶ KIERKEGAARD, *Il "Singolo"*, p. 206. «Quando raggiunge il livello richiesto di intensità vissuta, quando è perfettamente analoga a quella di Gesù, l'umiltà è la privazione di ogni forza, un'impotenza definitiva. Tuttavia è precisamente quell'impotenza che costituisce, nel senso esatto della rivalutazione di valori operata da Gesù, un potere più grande, quasi un'onnipotenza dell'assurdo» (G. STEINER, *Nessuna passione spenta*, Milano 2001, p. 178).

²⁷ Cfr. MAZZÙ, *Logica e mitologica del potere politico*, pp. 37 sgg. Lo «spossamento della pretesa di assolutezza» vale, per il simbolico, l'«autenticazione» della propria valenza soteriologica (cfr. EAD., *Eco simbolica*, in part. p. 17). «Se vera può essere solo una vita; se quindi verità è qualcosa che può solo 'essere', nel senso di vivere, esistere, allora il sapere non può essere solo vero, non può elevare la pretesa di essere vero» (ROCCA, *Kierkegaard*, p. 18).

²⁸ KIERKEGAARD, *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*, pp. 243-4.

²⁹ *Ibid.*, p. 243. Un'ispirata riflessione sull'attenzione in S. WEIL, *La persona e il sacro*, Milano 2012.

³⁰ S. KIERKEGAARD, *L'istante*, Genova 2001, p. 249.

mo: «[...] e se mi avranno colpito a morte, diverranno assolutamente attenti ed io avrò vinto assolutamente»³¹. Chi mai si abbandonerà ad una simile eventualità, in cui si vince perdendo tutto? Soltanto chi alla vita saprà liberamente ‘rinunciare’. ‘Perdere tutto’ e ‘rinunciare a tutto’ non possono diventare sinonimi – rimarca Kierkegaard – dacché rappresentano due condizioni infinitamente diverse: «Quando infatti io rinuncio volontariamente a tutto e scelgo il pericolo e la difficoltà, è impossibile evitare lo *scrupolo* (una categoria eminentemente cristiana, ma che naturalmente è stata abolita nella Cristianità); questo comporta la responsabilità [...]. Quando infatti perdo tutto, io non ne sono responsabile e lo scrupolo non trova qui nulla a cui appigliarsi»³².

4. Scandalo dal punto di vista logico che il singolo debba darsi «colpito a morte» per farsi riconoscibile³³. E non per comandare, vincere, dominare – come già detto – ma per aiutare indirettamente a prestare attenzione alla singolarità. Per portare allo scoperto la verità di una vita. Perché la verità, diremmo con George Steiner, «è più complessa dei bisogni dell’uomo», può essere contro l’uomo stesso, «estranea e nemica»³⁴. Inchiodando ogni ordine stabilito alla propria «cagionevolezza»³⁵, costringe a stare a ridosso dell’alea come quella classe di testimoni del potere invocati inizialmente, infinitamente disposti a ‘patire’ secondo il dispositivo, tipicamente simbolico, che scatta nella ‘presenza/assenza’ – della certezza, di Dio, della verità:

³¹ ID., *Diario*, IV, n. 1336.

³² ID., *Esercizio del cristianesimo*, pp. 168-9.

³³ Come il potere mondano, la cristianità, la filosofia sistematica, il pubblico, il numero, il livellamento, la Folla rappresenta uno dei suggestivi paradigmi mondani con cui Kierkegaard descrive la forza che mortifica la singolarità perché essa non è riconoscibile nelle regole esteriori dei rapporti istituzionali, «se perciò essa [la Folla] arriva al punto di uccidere un uomo, *eo ipso* essa si arresta, si fa pensosa e riflette» (ID., *Diario*, IV, n. 1336).

³⁴ G. STEINER, *La nostalgia dell’assoluto*, Milano 2000, p. 78.

³⁵ Ripensando alla relazione tra l’eccezione e l’universale: «Da una parte l’eccezione, dall’altra l’universale e, come se non bastasse, assistiamo ad uno strano conflitto tra l’ira e l’impazienza per il rumore che solleva l’eccezione e l’innamorata predilezione che l’universale ha per essa. Perché l’universale nonostante tutto si rallegra moltissimo di un’eccezione, come il cielo fa più festa per un peccatore che per novantanove giusti. Dall’altra parte lottano l’insubordinatezza, l’ostinatezza dell’eccezione, la sua debolezza, la sua cagionevolezza» (S. KIERKEGAARD, *La ripresa*, Milano 2013, pp. 108-9).

accettando *l'assenza* come portatrice di *significato* [...] come veicolo di qualcosa piuttosto che di nulla. Il che vuol dire a patto che si rinunci alla pienezza dell'essere per accogliere il nulla, che è nulla solo se è nulla di significato, solo se non è segno dell'essere e precisamente dell'essere-altro. Simbolica sarebbe allora la *ragione* capace di trasformare il nulla in segno dell'essere. Di quale essere? Dell'essere assente, dell'essere che manca e che può soltanto essere *segnalato*³⁶.

Questo suggestivo brano di Domenica Mazzù evoca nel nostro percorso la 'possibilità' kierkegaardiana, «il non-essere che esiste» o «l'essere che è insieme non-essere»³⁷. Il danese coglie che «ogni divenire è un *patire*»: la «mutazione del divenire» – il passaggio dal non-esistere all'esistere – avviene deponendo la totalità, come detto in precedenza. È «per la realtà che il possibile è ridotto al *nulla*», ma – aspetto inseparabile e cruciale – è la 'rinunzia' all'essere-tutto della possibilità che conduce alla realtà. Realtà di essere. Ma non di essere necessario. Così la tentazione del pensiero, scartare il paradosso dalla necessità della ricomposizione logica, deve dar conto del proprio limite per inverare l'esistenza.

Contro la conclusività di ogni sistema che si accontenta di ricondurre il possibile al nulla e il necessario al tutto, senza coglierne l'intimo rimando, il martire combatte per un 'patire a-venire' – il futuro che è, per il possibile senza condizioni, la libertà. Non è però la libertà mediata dalla necessità di essere prima come gli altri – quella immaginata da Kierkegaard. Certamente per gli altri è possibile uccidere il singolo, ma solo quest'ultimo può determinare – in senso spirituale – dove cadere³⁸. La questione decisiva è quella che definirei 'libertà di crede-

³⁶ D. MAZZÙ, *Ragioni e ragione della simbolica*, in *Colonne ofitiche*, a cura di A. Cesaro e C. Bianco, Napoli 2013, p. 18. Ogni simbolo – qualcosa che sta al posto di qualcos'altro – rappresenta un'incompletezza di fondo: non coincide né con il 'qualcosa' né con il 'qualcos'altro'. Assume così una specifica funzione regolativa in grado di evitare la mala infinità di un divenire che nichilisticamente assolve e dissolve il tutto nel tutto. È simbolico quel 'terzo luogo' ove si consumano le collisioni tra ragione e passione, tra exteriorità ed interiorità, legittimità e illegittimità etc. liberate dall'opposizione frontale e mutualmente escludente.

³⁷ S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, in ID., *Opere teologiche e filosofiche*, Milano 2013, p. 691.

³⁸ Cfr. ID., *La neutralità armata*, in *Esercizio del cristianesimo*, p. 336. «Prima essere come gli altri» è un'espressione polemica rilevante nel pensiero kierkegaardiano, op-

re', non concernente la domanda: sei credente? Quanto, piuttosto: sei credibile?³⁹ Campo di battaglia, e allo stesso tempo posta in palio, è l'esistenza. Come evidenziato dalle sapienti riflessioni di Michele Nicoletti: «L'esistenza, da carcere dell'uomo, può diventare luogo di salvezza, perché essa è in divenire, è temporale e il tempo è il luogo dell'esercizio della libertà dell'uomo, del passare dalla possibilità all'attualità»⁴⁰.

Non il confinamento solipsistico nei moderni individualismi – penso all'importante ricostruzione di Elena Pulcini⁴¹ – ma l'infinito oltrepassamento della singolarità nella testimonianza, costitutiva della relazione nei modi di una duplice trascendenza: un rapportarsi, non semplicemente un rapporto, sempre rivolto 'verso l'alto' (la verità che si testimonia) e 'verso l'altro' (i destinatari della testimonianza)⁴². Sono allora sempre con la verità e con l'altro in una tensione irriducibile che, sotto questo profilo, è altresì incancellabile ferita all'illusione emancipativa d'una soggettività realizzata, compiuta nella relazione di potere con se stessa:

La parola “realizzare” indica una relazione tra la mia azione e un'altra cosa che sta al di fuori di me. È facile capire che questa relazione non sta in mio potere;

posta all'«essere un singolo davanti a Dio» (S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, Milano 2013, p. 85). Nella molteplice confusione del tempo scandito dal confronto reciproco con gli altri, 'una sola cosa' può fermare la vertigine collettiva, che disperde la personalità nel tramestare inconcludente dell'estetica di massa: non un'assemblea generale, una votazione, «poiché tutto questo non fa che dare esca alla malattia – e questo è quando il Singolo, invece di svignarsela nel rapporto di confronto con “gli altri”, si rapporta all'ideale» (ID., *La neutralità armata*, p. 334).

³⁹ «Nessuno ci verrà a chiedere quanto siamo stati credenti, ma quanto siamo stati credibili», è conosciuta come espressione appartenente ai principi antropologici del cristianesimo – che fa peraltro pensare all'autorità inespugnabile in quanto legame fiduciario, di ascendenza ricoeuriana – ed è stata suggestivamente attribuita al beato Rosario Livatino, assassinato dalla Stidda nel 1990, di recente proclamato martire della giustizia e della fede.

⁴⁰ NICOLETTI, *Dialettica dell'incarnazione*, p. 99.

⁴¹ E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, Torino 2002.

⁴² È nota l'importanza che rivestono le figure di Abramo e Socrate nella riflessione kierkegaardiana, qui semplicemente evocate per cogliere plasticamente l'intreccio tra dimensione verticale e dimensione orizzontale di cui vive ogni testimonianza (cfr. RECUPERO, *Potere e patire*, in part. pp. 91 sgg.).

e quasi con lo stesso diritto si può perciò dire del talento più cospicuo come dell'uomo più insignificante che non realizzano nulla. In questo senso non v'è nessuna sfiducia nella vita, anzi, v'è solo il riconoscimento dei miei limiti e il riconoscimento dei diritti di ogni altro⁴³.

Questo passaggio sollecita verso una precisa destinazione etico-politica, il bisogno di una verità plurale, che si apra «all'individuo insieme ad altri individui»⁴⁴, in chiave non divisiva e non appropriativa. L'indisponibilità della soggettività «ad essere ingoiata nell'idolatria dell'ordine costituito» non può che passare per la via della sofferenza, non come espiazione per una colpa personale, ma come capacità di «liberazione di sé e dell'altro dal rapporto basato sullo scambio e sul dominio»⁴⁵. Come un vettore soteriologico che incarna la 'comunicazione di potere'⁴⁶ – azione e trasformazione per la quale si è disposti a vivere integralmente, fino alla morte. Fino alla 'comunicazione di potere patire' espressa paradigmaticamente dal martire – messo a morte a causa della verità, «a seconda dei tempi, da un governo laico od ecclesiastico ed a volte dalla folla» – l'unico in grado di sfidare il politico alla libertà di «servire soffrendo»⁴⁷.

Che il potere ammetta il proprio altro per eccellenza – non come altro da sé – è l'urgenza di cui il martirio rende testimonianza, contro le convenzioni della logica ordinaria che confonde essenza con presenza, rinuncia con privazione, sacrificio con perdita. Malgrado la sconfitta mondana, limitata proprio perché mondana, la «coscienza dell'eterni-

⁴³ KIERKEGAARD, *L'istante*, pp. 293-4.

⁴⁴ K. JASPERS, *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù*, Roma 2013, p. 11.

⁴⁵ NICOLETTI, *La politica e il male*, p. 262.

⁴⁶ L'ambito della comunicazione kierkegaardiana, tanto vasto quanto problematico, non è oggetto del presente lavoro. Utile, nondimeno, ricordare che mentre la «comunicazione di sapere» resta teorica, non esistenziale, la «comunicazione di potere» è autentica apertura esistenziale che chiama in causa anche il destinatario nel compito di interpretare il messaggio testimoniato, esercitando eticamente se stesso, ed allontanandosi così dalla massa (cfr. ROCCA, *Kierkegaard*, p. 23).

⁴⁷ KIERKEGAARD, È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?, p. 242; ID., *Una recensione*, in part. p. 153. Sapere di potere rinunciare alla vita è «la libertà del cristiano», per riprendere dalle riflessioni di Rocca l'intreccio delle categorie qui affrontate (cfr. *ibid.*, p. 269).

tà» rappresenta la certezza più paradossale e «appassionata che spinge un uomo a scarificare tutto»⁴⁸.

Non si può costringere un uomo ad esprimere qualcosa di esistenzialmente determinato, quando egli non sia disposto a lasciare la sua vita per questo⁴⁹. Libero non perché in assenza di costrizione, dunque, ma libero come può esserlo il patire quand'è effetto della «rassegnazione infinita» alla 'passione': «chi mi nega potere e libertà di stendere le braccia, di esser mia stessa croce?»⁵⁰.

MARIA GRAZIA RECUPERO

⁴⁸ ID., *Diario*, IX, p. 162, n. 3685. «Non si vede in generale che il martirio è una determinazione della libertà [...]. In questo consiste la potenza e la superiorità che c'è nella prontezza di fare un sacrificio; la superiorità di un uomo è in proporzione della disposizione ch'egli ha di sacrificarsi» (ID., *La neutralità armata*, p. 336). Invece l'atteggiamento più diffuso – dice Kierkegaard – è l'omogeneità del «mestatore», che non avendo nessuna «convinzione eterna» non sente l'esigenza di mettersi contro il sistema e l'Ordine stabilito, nessuna disposizione a «fare il sacrificio» e rischiare la sua vita: «non osa dare il colpo per timore di cadere lui stesso» (cfr. ID., *Dell'autorità e della rivelazione*, in part. pp. 184-5).

⁴⁹ Cfr. ID., *La neutralità armata*, p. 336.

⁵⁰ J. DONNE, *La Croce*, in ID., *Poesie amorose. Poesie teologiche*, Milano 1967. La realtà della libertà è patire la «possibilità per la possibilità» – l'angoscia kierkegaardiana – quale apertura di uno «spazio di verità», riconfermato anche in ambito psicoanalitico, rivelatorio della nostra condizione di soggetti inconciliati (cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo*, Torino 2009, p. 150).

Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica
a cura di Bianca Maria Esposito e Rita Fulco

Che sia identificata con una vittima, con un terrorista suicida o con un soggetto pronto a sacrificarsi in nome della fede o di una causa, la figura del *martire* è sempre più al centro della riflessione filosofica, politica e religiosa. L'unicità della vita e la capacità di metterla in gioco costituiscono il nucleo del martirio, anche quando inteso come *testimonianza*. Quasi che l'atto del testimoniare comportasse, in qualche misura, il mettere in gioco la vita.

Il volume offre un'ampia e ricca riflessione critica e interdisciplinare, con l'obiettivo di evidenziare la plurivocità dei concetti di *martirio* e *testimonianza*. Dai saggi emergono differenti prospettive di analisi che spaziano dalla rappresentazione simbolica e artistica della morte subita, alla sua relazione con il potere e con la violenza; dalla questione, cruciale, della sovranità politica e dei suoi limiti, alla sua contestazione attraverso la testimonianza.

Bianca Maria Esposito è perfezionanda in Culture e Società dell'Europa Contemporanea alla Scuola Normale Superiore (Pisa). Laureata in filosofia presso la Sapienza - Università di Roma, lavora a una tesi dal titolo *Martirio e sovranità. La figura del martire nel dibattito novecentesco sulla teologia politica*, sotto la supervisione del prof. Roberto Esposito. Ha trascorso periodi di studio e ricerca all'Università Ruprecht Karl (Heidelberg), all'École Normale Supérieure (Parigi) e al Barnard College della Columbia University (New York).

Rita Fulco è ricercatrice di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina. Dal 2016 al 2021 è stata assegnista di ricerca di Filosofia teoretica presso la Scuola Normale Superiore (Pisa). Tra le sue pubblicazioni: *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas* (Mimesis, 2013); *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil* (Quodlibet, 2020).