

IL PENSIERO STORICO

Rivista internazionale di storia delle idee

Fondata da Antonio Messina

6

dicembre 2019

... la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte.

ARISTOTELE, *Metafisica*, II

Il focus della rivista è la ricostruzione della nascita, dell'espressione e dell'evoluzione delle idee umane e del modo in cui sono state prodotte, trasmesse e trasformate attraverso la storia, nonché dell'influenza da esse esercitata sulla storia stessa. In tal senso, si pone in rilievo la duplice e dinamica valenza delle grandi forme di concettualizzazione: da un lato prodotti di contesti storici, dall'altro profondi creatori dei mutamenti e degli avvenimenti che hanno costellato il corso del tempo. Considerato il carattere strutturalmente transdisciplinare, pluridisciplinare e multidisciplinare della materia, la rivista include anche contributi di storia della filosofia, del pensiero politico, della letteratura e delle arti, delle religioni, delle scienze naturali e sociali, ponendone in rilievo la marcata interconnessione. Il « Pensiero Storico » incentiva l'internazionalità della ricerca, attraverso la costituzione di un comitato scientifico internazionale, e pubblica interventi in lingua italiana, inglese, francese, tedesca, spagnola e portoghese.

Tutti i contenuti sono sottoposti a *double blind peer review* e sono promossi e condivisi gratuitamente in formato digitale attraverso la rete (*open access*), mentre il formato cartaceo è edito da Aracne editrice a partire dal 2019.

Direttore scientifico
Danilo Breschi

Direttore responsabile
Luciano Lanna

Comitato scientifico

Mario Ascheri (Società per la storia delle fonti giuridiche medievali), Alessandro Campi (Università degli Studi di Perugia), Hervé Antonio Cavallera (Università del Salento), Gabriele Ciampi (Università degli Studi di Firenze), Daniela Coli (Università degli Studi di Firenze), Michelangelo De Donà (Università degli Studi di Pavia), Sara Gentile (Università degli Studi di Catania), Filippo Gorla (Università degli Studi eCampus), Gerardo Nicolosi (Università degli Studi di Siena), Giovanni Orsina (LUISS Guido Carli, Roma), Luciano Pellicani (LUISS Guido Carli, Roma), Spartaco Pupo (Università della Calabria), Giacomo Rinaldi (Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”), Daniele Trabucco (Università degli Studi di Padova), Giangiacomo Vale (Università degli Studi Niccolò Cusano), Loris Zanatta (Università di Bologna).

Comitato scientifico internazionale

Maria H. Chang (University of Nevada), Matthew D’Auria (School of History – University of East Anglia), A. James Gregor (University of California Berkeley), Roger Griffin (Oxford Brookes University), Marcelo Gullo (Universidad Nacional de Lanús), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia).

Comitato di redazione

Andrea Giuseppe Cerra, Luca Demontis, Elena Gaetana Faraci, Giuseppe Ferraro, Andrea Frangioni, Valeria La Motta, Stefania Mazzone, Antonio Messina (Caporedattore), Lorenzo Paudice

Aracne editrice

www.aracneeditrice.it

info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX

Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giocchinoonoratieditore.it

info@giocchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20

00020 Canterano

(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2847-3

ISSN 2612-7652

La rivista è registrata presso il Tribunale di Roma
con Aut. n. 191/2018.

I edizione: dicembre 2019

Per ordini

Abbonamento annuo per l’Italia: 38,00 euro

Telefax: 06 45551464

Skype: aracneeditrice

e-mail: info@giocchinoonoratieditore.it

online: www.aracneeditrice.it

Modalità di pagamento

Bonifico bancario intestato a:

Gioacchino Onorati editore S.r.l. unip.

IBAN: IT 28 B 03069 38860 100000003170

Causale: abbonamento Il Pensiero Storico

Codice etico della rivista

La rivista *Il Pensiero Storico* si ispira ai principi contenuti nelle linee guida concernenti l'etica nell'editoria scientifica (*Best Practice Guidelines for Journal Editors*) delineati dal *Committee on Publication Ethics* (COPE). Direttori, Autori, membri del Comitato scientifico, membri del Comitato di redazione, Editore e revisori anonimi condividono e si impegnano a rispettare tali principi.

Doveri della Redazione

La responsabilità della decisione di pubblicare o non pubblicare gli articoli proposti a *Il Pensiero Storico* fa capo al Direttore e al Comitato di redazione, che possono chiamare in causa anche il Comitato scientifico. La rivista *Il Pensiero Storico* è vincolata ai requisiti delle leggi vigenti in materia di violazione del copyright, plagio e diffamazione. La redazione de *Il Pensiero Storico* valuta gli articoli proposti per la pubblicazione unicamente in base al loro contenuto scientifico, senza discriminazioni di razza, genere, orientamento sessuale, religione, origine etnica, cittadinanza, orientamento politico, accademico e scientifico degli autori. La redazione de *Il Pensiero Storico* si riserva di accettare o rifiutare un testo per la pubblicazione fondando le sue decisioni unicamente sui criteri dell'interesse scientifico, della originalità, della chiarezza del testo, della importanza e validità della ricerca e della sua coerenza rispetto alle tematiche di interesse della rivista. Nell'assumere le proprie decisioni, la redazione de *Il Pensiero Storico* si avvale del supporto di almeno due revisori scelti tra studiosi ed esperti esterni al Comitato scientifico e al Comitato di redazione, secondo una procedura di *double-blind peer review*. La procedura di *peer review* deve essere imparziale e scevra da pregiudizi di ogni tipo. L'Editore non può interferire con le decisioni della Redazione in merito alla scelta degli articoli da pubblicare. Tutte le fasi del processo di revisione sono tese ad assicurare l'imparzialità della decisione finale e a garantire che i materiali inviati restino confidenziali durante tutto lo svolgimento del processo di valutazione. *Il Pensiero Storico* accetta critiche fondate circa lavori pubblicati, accoglie pubblicazioni che mettano in discussione lavori precedentemente pubblicati e si rende disponibile per pubblicare correzioni, chiarimenti e ritrattazioni, da parte degli autori, ai quali *Il Pensiero Storico* offre l'opportunità di rispondere a critiche o contestazioni. I Direttori, i membri del Comitato scientifico e del Comitato di redazione si impegnano a garantire la massima riservatezza nel corso dell'intero iter redazionale, non rivelando informazioni relative agli articoli proposti ad altre persone oltre all'autore, ai *peer reviewers* e all'editore. Essi si impegnano inoltre a non utilizzare in proprie ricerche i contenuti di un articolo inedito proposto per la pubblicazione senza il consenso scritto dell'autore.

Doveri dei revisori o peer reviewers

I revisori o *peer reviewers* assistono i Direttori e il Comitato di redazione nelle decisioni editoriali e possono indicare all'autore correzioni e accorgimenti atti a

migliorare il manoscritto. Il revisore selezionato che non si senta qualificato alla revisione del testo assegnatogli, o che non è in grado di eseguire il referaggio nei tempi richiesti, notifica la sua decisione ai Direttore o al Comitato di redazione rinunciandovi. I testi ricevuti sono riservati e in quanto tali non sono condivisi o discussi con chiunque non sia previamente autorizzato dai Direttori. Il referaggio deve essere effettuato con la massima obiettività e senza criticare o offendere personalmente gli autori. I revisori devono esprimere le proprie opinioni in modo chiaro e con il supporto di argomentazioni chiare e documentate. I *peer reviewers* si impegnano a indicare con precisione gli estremi bibliografici di opere fondamentali eventualmente trascurate dall'autore. I revisori devono richiamare l'attenzione dei Direttori e del Comitato di redazione qualora ravvisino somiglianze sostanziali o coincidenze tra il testo in esame e qualunque altro materiale reperibile in ogni tipo di pubblicazione. I revisori devono rifiutare il referaggio di testi rispetto ai quali o ai cui autori si possa dare conflitto di interesse derivante da rapporti di concorrenza, collaborazione o altro tipo di collegamento con gli autori, aziende o enti che abbiano relazione con l'oggetto del manoscritto.

Doveri degli Autori

Gli autori si impegnano a rendere disponibili le fonti o i dati su cui si basa la ricerca, affinché possano essere conservati per un ragionevole periodo di tempo dopo la pubblicazione ed essere eventualmente resi accessibili ad altri che intendano utilizzare il lavoro. Gli autori si impegnano a garantire l'originalità dei testi proposti e a riportare le fonti bibliografiche utilizzate indicando in maniera corretta e precisa i lavori o le parti di lavori di altri autori citati nei loro testi. Gli autori si impegnano a non pubblicare lo stesso testo in più di una rivista. La paternità dell'opera deve essere correttamente attribuita, e devono essere indicati come coautori tutti coloro che abbiano dato un contributo significativo all'ideazione, all'organizzazione, alla realizzazione e alla rielaborazione della ricerca che è alla base dell'articolo. Nel caso di contributi scritti a più mani, l'autore che invia il testo alla rivista è tenuto a dichiarare di avere correttamente indicato i nomi di tutti gli altri coautori, di avere ottenuto la loro approvazione della versione finale dell'articolo e il loro consenso alla pubblicazione nella rivista. Tutti gli autori devono indicare nel proprio manoscritto qualsiasi conflitto di interesse che potrebbe essere interpretato in modo tale da influenzare i risultati o l'interpretazione del loro lavoro. Tutte le fonti di sostegno finanziario per il progetto devono essere indicate. Gli autori che si accorgono della presenza di un errore significativo o di inesattezze nel loro testo pubblicato, si impegnano a comunicarla tempestivamente alla redazione o all'editore e a collaborare con essi per ritirare o correggere il testo.

Populismi o nuovi nazionalismi?

Contributi di

Alejandro Sánchez Berrocal

Gabriele Bertani

Michael Billig

Nicolò Bindi

Damiano Bondi

Danilo Breschi

Luca Demontis

A. James Gregor

Roger Griffin

Pierre Manent

Niccolò Mochi-Poltri

Jan-Werner Müller

José Ortega y Gasset

Lorenzo Paudice

Salvatore Sechi

Joanna Sondel-Cedarmas

Loris Zanatta



Indice

Interviste su “Populismi o nuovi nazionalismi?” a cura di Danilo Breschi e Antonio Messina

- 11 Entretien avec Pierre Manent
- 15 Interview with Michael Billig
- 19 Interview with Roger Griffin
- 25 Intervista a Joanna Sondel–Cedarmas
- 31 Interview with Jan–Werner Müller

Saggi

- 37 Donald J. Trump, Fascism, and Populism
A. James Gregor
- 45 Cuba, un caso di “populismo reale”
Loris Zanatta
- 63 Sudditanza atlantica e complottismo. L’ideologia del populismo italiano
Salvatore Sechi
- 73 Tra il «legno storto» e il «ramoscello incurvato». L’antropologia populista secondo Isaiah Berlin
Luca Demontis
- 95 L’intersezione tra eternità e tempo. Il pensiero politico di Thomas Stearns Eliot
Nicolò Bindi

Riflessioni

- 115 La dimensión histórica en el pensamiento de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri
Alejandro Sánchez Berrocal

Rassegne

- 135 Rassegna su *Ecologia ed ecologie*
Damiano Bondi
- 145 Rassegna su *Nazione e nazioni*
Niccolò Mochi-Poltri

Recensioni

- 153 Recensione a *Nazione e nazionalismi. Teorie, interpretazioni, sfide attuali, a cura di Alessandro Campi, Stefano De Luca, Francesco Tuccari*
Gabriele Bertani
- 157 Recensione a C. Galli, *Sovranità*
Danilo Breschi
- 161 Recensione a Jordan B. Peterson, *12 regole per la vita. Un antidoto al caos*
Luca Demontis
- 165 Recensione a Plutarco, *Tutti i Moralia*
Lorenzo Paudice

Classici

- 171 La decivilizzazione dell'Europa
José Ortega y Gasset
- 177 Autori

INTERVISTE SU
“POPULISMI O NUOVI NAZIONALISMI?”

a cura di
Danilo Breschi e Antonio Messina

Entretien avec Pierre Manent

- a) **Selon vous, le populisme dont on parle si souvent en Europe et en Amérique est-il un phénomène inhabituel ou est-il ancien? Et surtout, comment le définir?**

Je pense qu'il faut s'attacher à ce qui est propre à chaque phénomène politique. La démagogie est un phénomène qui se développe dans tous les régimes démocratiques, et le "populisme" a aujourd'hui certains caractères de la démagogie ordinaire. Mais ce n'est pas le plus intéressant. Ce qu'il importe de discerner, c'est ce qu'il révèle de la situation politique et morale des nations européennes.

- b) **On parle souvent du populisme comme d'un retour au nationalisme. A votre avis, est-ce le cas ou est-il nécessaire de faire des distinctions?**

Nationalisme est un mot-valise qui aujourd'hui ne signifie plus rien. Si l'on se réfère à l'histoire de l'Europe moderne, le nationalisme comportait deux traits: premièrement, une composante impérialiste, visant à l'expansion territoriale, composante liée à l'ère des entreprises coloniales, même ou surtout pour des nations dont les empires coloniaux étaient modestes comme l'Allemagne; deuxièmement une composante antidémocratique, ou antilibérale, portée par le sentiment que les institutions de la démocratie représentative représentaient mal les intérêts et la grandeur de la nation, et que celle-ci devait s'appuyer sur des institutions réelles et agissantes comme l'armée, ou un parti unique, et non plus sur des institutions «bavardes» comme les parlements. Aujourd'hui les mouvements dits nationalistes présentent des caractères strictement opposés: d'une part, au lieu d'être conquérants et agressifs, ils sont défensifs, ils entendent ou prétendent préserver une vie nationale mise en danger par les divers flux liés à la mondialisation, flux du commerce mondial et flux de migrants; d'autre part, ils peuvent sans absurdité se réclamer d'une certaine «démocratie» car leurs appuis sociaux sont strictement électoraux, de tous les partis politiques ils sont ceux dont la force dépend le plus du jeu électoral, donc du fonctionnement de la démocratie.

- c) **Convient-il à l'expression, également très à la mode, de "souverainisme"?**

Le souverainisme a un sens plus technique. Les processus dont je parlais, l'extension des flux, mais aussi bien sûr la "construction européenne", ont progressivement réduit la latitude d'action de l'instrument politique par

excellence de l'Europe moderne qu'était l'État souverain. En somme, que ce soit sous une forme démocratique-représentative ou sous une autre forme, l'État européen classique "pouvait tout", sa "volonté" condensait la vie d'un corps politique pour lequel rien n'était plus important que de faire valoir son indépendance, sa puissance et sa grandeur. Aujourd'hui au contraire, ce même "État" européen ne peut presque plus rien, enserré qu'il est par les contraintes que je viens de mentionner, mais aussi par la montée en puissance de juridictions internationales, européennes, nationales, qui prétendent parler immédiatement au nom de l'humanité et qui circonscrivent jusqu'à la paralyser l'action de nos gouvernements. Le "souverainisme" désigne l'intention de recouvrer un peu de cette latitude d'action, un peu de cette "indépendance", un peu de cette "agency" qui a été perdue.

d) Certains critiques des populismes actuels évoquent des comparaisons avec les fascismes de la première moitié du XXe siècle. Qu'en penses-tu?

Ces comparaisons sont ridicules. Ma réponse à votre première question contient la réponse à celle-ci. J'ajouterai simplement que les mouvements fascistes manifestaient une volonté implacable de changer radicalement le régime de la nation, qu'ils exerçaient la violence avec abandon, ce qui n'est pas du tout le cas des mouvements populistes aujourd'hui, qui encore une fois répondent aux inquiétudes de cette partie de la population qui se sent menacée par les évolutions en cours, et qui donc dépendent de l'expression électorale de cette partie de la population. Les fascistes n'attendaient pas le résultat des élections. Ou ils produisaient ces résultats, ou ils se passaient d'élections.

e) En tant qu'historien, pensez-vous que notre époque restera dans les mémoires comme l'âge du populisme ou non?

L'âge du populisme [...] certainement pas. Peut-être l'âge de la fin de cette création historique singulière qu'est la nation européenne, ce qui signifierait la fin de l'Europe comme ensemble ou concert de ces nations. Jusqu'à présent le populisme est un mouvement trop faible pour ralentir ce phénomène. Je ne dis pas que ces mouvements sont bien conçus et judicieux, qu'ils proposent des solutions pertinentes, je dis seulement qu'ils sont de faibles réactions à un processus de très vaste ampleur qui affecte l'existence même de l'ensemble européen.

f) Le vaste succès du phénomène populiste est-il la conséquence d'une crise du système démocratique libéral ou est-il la cause?

Le phénomène populiste n'est la cause de rien. Comme je le disais, il est un effet, et jusqu'ici un effet assez faible. Ce qui est en cause, c'est l'effectivité de notre régime démocratique et libéral, plus précisément de notre régime représentatif. Aujourd'hui les ressorts de ce régime sont

cassés. L'échange entre la confiance du peuple dans ses gouvernants et le sentiment de responsabilité des gouvernants pour ce peuple, cet échange ne se fait plus. Donc le peuple obéit de moins en moins à un gouvernement qui le représente de moins en moins et le gouverne de moins en moins. Le populisme n'est que l'effet de la paralysie du système, paralysie que d'ailleurs il contribue à aggraver, et c'est ce qu'on peut lui reprocher. Voyez la France où les gouvernements prouvent leur légitimité devant l'opinion non en répondant aux besoins du pays mais en empêchant la venue au pouvoir du Front national [...] En France le populisme et les partis de gouvernement font système, système qui garantit une paralysie à peu près complète de l'action gouvernementale.

- g) **Les mouvements populistes prétendent représenter les intérêts du “peuple” trahi par les soi-disant oligarchies financières. À cet égard, certains soutiennent qu'ils ne constitueraient pas une fracture avec le système démocratique, mais plutôt une mise en œuvre plus efficace de celui-ci. Qu'en pensez vous?**

J'attends encore la «mise en œuvre plus efficace». Il y a une grande différence entre dénoncer une situation et proposer et mettre en œuvre des politiques raisonnablement efficaces pour y répondre. Or les populistes se bornent pour l'essentiel à dénoncer, leurs efforts constructifs sont modestes. Je parle ici des populismes de l'ouest.

- h) **Comment définiriez-vous les régimes politiques actuels de la Russie et de la Turquie? Populistes ou pas? Y a-t-il une affinité entre eux et est-il logique de soutenir l'Amérique de Trump?**

Je n'ai pas réponse à tout [...] Quant à Trump, ou pourrait dire qu'il représente ce que le populisme a produit de plus opérationnel. Au fond il entend réaffirmer les intérêts de la nation américaine et du peuple américain contre un appareil politique et idéologique impérial, contre l'empire américain. Il entend redonner des frontières à une nation qui tendait à se transformer en une nation-monde, en un empire mondial. Contrairement à ce qui est souvent dit, la politique de Trump est cohérente même si ses expressions peuvent être erratiques. Cela ne veut pas dire qu'il faille “soutenir” cette politique. Il est clair que les États-Unis brutalisent aujourd'hui l'Europe d'une manière humiliante, et que nous répondons à cette brutalité par une passivité qui fait honte.

- i) **Le populisme est un phénomène politique protéen ou a tendance, cependant et partout, à se transformer en un ordre politico-social spécifique lorsqu'un mouvement d'opposition devient une force de gouvernement?**

Je ne vois pas d'“ordre politico-social spécifique” résultant du populisme. Même à l'est de l'Europe. La situation politique de la Pologne et celle de la Hongrie sont très différentes.

j) Comment la politique italienne actuelle est-elle perçue et représentée dans votre pays? A votre avis, la catégorie du populisme vous convient-elle totalement ou pas?

Pour l'Italie, je ne m'aventurerai pas à porter un jugement. Si j'adopte la perspective la plus favorable, je dirai que ce qui se passe en Italie pourrait signaler la possibilité d'intégrer des préoccupations et des ressorts populistes dans la vie démocratique normale, c'est-à-dire de restaurer un peu de représentativité dans nos démocraties représentatives épuisées. C'est en tout cas le vœu que je forme pour notre «grande sœur latine».

Interview with Michael Billig

- a) **In your opinion, does the populism of which we speak so much in Europe and in America today is an unprecedented phenomenon or is it something old? And, above all, how to define it?**

I think that it is too soon to know how current populism (such as Trumpism, the governing movements in Hungary, Poland, Turkey and Italy or the popularity of Brexit in Britain) will develop. Certainly there are similarities with past movements; in many ways Trump resembles Berlusconi – both take delight in displaying a contempt for the constraints of logic, truth and consistency; both have questionable business backgrounds; both are openly nationalist; both enjoy using power, both personally and politically etc and etc. On the other hand, the current wave of populism is occurring in new circumstances which might echo past circumstances but are not complete repetitions of the past. We might be seeing a reaction against the free market philosophy of neo-liberalism, based on a right-wing protectionism.

As for defining populism, I could not offer a convincing definition. I consider that social scientists often put too much importance on definitions. Sometimes it is better to come towards definitions after careful analysis of the phenomenon in question – rather than in advance of the analysis. Because I have not studied the phenomenon of populism, I am in no position to offer a definition.

- b) **Often there is talk of populism as a return to nationalism. In your opinion, is this so, or is it necessary to make distinctions?**

I do not think that populism represents a return to nationalism because nationalism never went away. Trump may have campaigned on the slogan “Make America great again” but Obama was never shy about declaring the USA to be “great”. When Trump was nominated the Republican candidate, the American flags were noticeably waved at the Republican convention – but they were also waved at the Democratic convention when Obama was selected as candidate. What may be different is that Obama’s nationalism was balanced by an international perspective – Trump’s is not. What may distinguish populism may not be the nationalism as such, but the absence of countervailing values.

- c) **Does it convince the expression, also very fashionable, of “sovereignism”?**

I must admit my ignorance. I have not heard of the concept of “sovereignism”.

- d) Some critics of today's populisms evoke comparisons with the fascisms of the first half of the twentieth century. What do you think about it?**

There are similarities in that current populisms pose threats to democracy (i.e. in Turkey) — but unlike the fascist movements of the 1920s and 1930s they are not openly anti-democratic — in fact, they claim to be democratic. Nor do they have equivalents of militias of storm-troopers. History does not repeat itself exactly but today's populisms do pose a threat to democratic values and respect for other opinions.

- e) As a historian, do you think that this age of ours will be remembered as the age of populism, or not?**

I may be interested in the past, but I have no knowledge of the future!

- f) Is the vast success achieved by the populist phenomenon the consequence of a crisis in the liberal-democratic system or is it the cause?**

I think that the problems of neo-liberalism are crucial to the rise of populism. Neo-liberal capitalism has failed to protect the economically and socially insecure. Trump's promise to protect the coal-mining industry in the USA is evidence that he was reacting or taking advantage of the consequences of anti-protectionist, neo-liberal economic practices. I think that the popularity of Brexit in the United Kingdom can be seen in similar terms: those who feel that they live in disadvantaged, forgotten areas want the protection that they think that openly nationalist (i.e., non-internationalist) politics will give them.

- g) Populist movements claim to represent the interests of the "people" betrayed by the so-called financial oligarchies. In this regard, there are those who argue that they would not constitute a fracture with the democratic system, but rather a more effective implementation of it. What do you think?**

The problem is that populist movements are not ostensibly anti-democratic but they can and do lead to a weakening of democratic values, as opponents are branded as "traitors" and "enemies of the nation"; and exclusionary immigration policies are openly directed against "foreigners" or certain groups of "foreigners".

- h) How would you define the current political regimes of Russia and Turkey? Populists or not? Is there any affinity between them and does it make sense to support Trump's America?**

I don't think I know enough to make an informed judgement or to offer meaningful definitions. I do feel saddened that the possibilities of Turkey becoming a liberal, modern democracy have been diminished. And in part I hold to blame the European Community and its lack of encouragement of the Turkish plan to become a member. At the root of that was, I believe,

a fear of having a member with a Muslim majority. Thus, nationalism and ethnocentrism were not invented by the populists.

- i) **Populism is a protean political phenomenon or tends, however and everywhere, to transform itself into a specific political–social order whenever the opposition movement becomes a force of government?**

I do not think I am in a position to offer an opinion. I lack the knowledge.

- j) **How is the current Italian politics perceived and represented in your country? In your opinion, does the category of populism fit you fully or not?**

I am afraid that the current Italian government is basically ignored in Britain at the moment. At the moment, British interest in politics is dominated by Brexit and has become almost exclusively focussed internally. It is an example of how nationalism narrows horizons.

Interview with Roger Griffin

- a) **In your opinion, does the populism of which we speak so much in Europe and in America today is an unprecedented phenomenon or is it something old? And, above all, how to define it?**

The term “populism” which has entered the language of politics and the media in the last 20 years is the short-hand for what in English is called “right-wing populism”, in Italian *populismo di destra*, in German *Rechtspopulismus* etc. We should not forget that there have recently been movements in Spain and Greece that could be thought of as “left-wing populism”, and in the US context populism refers historically to a late 19th century movement of agrarian reform, which was more centrist liberal.

Populism is a nebulous term, since its core component simply refers to “the people” with all the political ambiguity of that concept. As such, populism could refer to a number of extremely varied popular insurrections in history which have gained popular backing, such as the Peasant’s Revolt against the Poll Tax in 1381 in England, or the resistance to Austrian occupation in the Cinque Giornate di Milano of 1848, or the Civil Rights Movement in the US. As such populism can be seen an ancient component of human society and a latent possibility whenever there is the beginning of a movement of popular resistance to perceived state oppression. As for “right-wing”, if it refers to political behaviour based on a passionate commitment to protecting a sense of cultural, ethnic, national, or religious identity against perceived enemies, then it is probably even older, as old as human society’s need to protect itself against groups seeking to take its resources or subjugate it.

However, as a form of democratic politics in which segments of the electorate express their opposition to government policies which seem to ignore not just their material interests, but undermine their sense of belonging, identity, sovereignty and national pride, (right-wing) populism is a recent phenomenon, which is now expressed in a unique way/in unique political configurations in almost every modern liberal (and illiberal) democracy, both within and outside party politics.

As for a definition, I would suggest that in the context of modern democracies it refers to: «An “ethnocratic” form of politics which sees the indigenous population (ethnie) as under threat from the impact of both national and international forces which are held to be undermining its economic prosperity, cultural traditions, identity, and in some cases its religious hegemony biological homogeneity, and thus seeks democratic political representation and structural change that will enable the transfer of

power and sovereignty back to their original source, namely the mythically constructed “people”».

b) Often there is talk of populism as a return to nationalism. In your opinion, is this so, or is it necessary to make distinctions?

As a historical force nationalism is constantly evolving and being shaped by international events, and there are myriad dialects of both liberal and illiberal nationalism in the modern world shaped by unique historical circumstances. Mercifully, the ultranationalism that fuelled European imperialism, the First World War or Nazism cannot be returned to, and it is unhelpful to think of nationalism as a single entity that dominated a particular period. It is more useful to think of populism as drawing on a variety of nationalism ranging from liberal nationalism’s concern with preserving sovereignty to biological fantasies of pure race and racial supremacy. Each country tends to evolve its own forms of populism with its own party–political expression, which generally represents not a point on a left–right spectrum, but a line which straddles democratic and illiberal forms of national sentiment. The Rassemblement National and the AfD host a wide range of French and German nationalisms, and in recent months there were attempts within UKIP leadership to turn it from a liberal nationalist populist party to an extreme right–wing one. Focussing on nationalism as the driver of populism creates confusion. It is more productive to think of right–wing populism as the democratic (but not necessarily liberal) expression of an international wave of identitarian politics that has arisen as a reaction to a nexus of such forces as globalization, the loss of national sovereignty to international bodies, the loss of Western hegemony to Asia, the 2008 financial crisis, de–industrialization, mass migration and multi–culturalism, and the refugee crisis, all of which impact on previous, broadly hegemonic national identities.

c) Does it convince the expression, also very fashionable, of “sovereignism”?

It is not part of my active vocabulary, and since the sense of the erosion of sovereignty is only one factor in populism, not very useful, at least in the UK context.

d) Some critics of today’s populisms evoke comparisons with the fascisms of the first half of the twentieth century. What do you think about it?

Fascism is a revolutionary form of populist ultranationalism which rejects liberal democratic institutions and pluralism in all its forms, and longs to install a new national and international order based on nationalism and racism. Some fascists join or support populist political movements as a form of entryism, but right–wing populism only becomes fascist at the point where it wants to overthrow liberal democracy and install some

nebulous alternative to “the System”. What is worth comparing is the mass crisis in humanistic values, world-views and identities following the First World War (which bred fascism and authoritarian nationalism as a response to a liberal democratic order widely perceived as in terminal decline and to be superseded), and the modern socio-political crisis in which there is no perceived or plausible alternative to liberal democracy and capitalism, and thus discontent with “the System” finds an outlet in forms of non-revolutionary populism compatible with a party-political system and political pluralism.

e) As a historian, do you think that this age of ours will be remembered as the age of populism, or not?

If it is, it will be a very myopic response: the early twentieth century should be remembered as an age of ecological and demographic catastrophe, and missed opportunities to avert them, presided over by the captains of a structurally dysfunctional, short-termist liberal capitalist system that ignored human biological dependency on the planet, and by political elites that could not see the big picture and were too inept or corrupt to take their populations with them towards a sustainable future.

f) Is the vast success achieved by the populist phenomenon the consequence of a crisis in the liberal-democratic system or is it the cause?

I would question whether populism has been success, beyond disrupting the EU’s progress to closer integration of its member states, putting liberal elites on the back foot, and fuelling xenophobia, West-centric thinking, and narrow national self-interest. Having said that, populism is both symptom and cause of crisis. It is partly the product of the progressive socio-economic and cultural ghettoization of the bulk of Western political elites who over time became utterly out of touch with the real lives, concerns and fears of the majority that they were governing. At the same time, populism risen to the point where it has become an important causal factor of the multi-factorial democratic crisis in the West in its own right, though in a unique way in each state.

g) Populist movements claim to represent the interests of the “people” betrayed by the so-called financial oligarchies. In this regard, there are those who argue that they would not constitute a fracture with the democratic system, but rather a more effective implementation of it. What do you think?

I hear very little in the way of coherent economic analysis situation or alternative economic policies offered by populists beyond a generic resentment of taxes, the loss of markets to foreigners, or the power of the EU, or the calls for protectionism of one sort or another. The type of democracy that populism promotes is both ethnocratic and illiberal, and therefore increases the democratic deficit from a global perspective rather than correct

it. Thus I would warn against seeing any sort of healthy socio-economic redistribution of power or wealth resulting from populist politics. This is partly because the drivers of populism are more existential than economic (which is why Switzerland, Denmark and Sweden have strong populist parties despite the absence of the “rust zones” found in the UK, the US and France). Certainly, national elites in many countries have failed to tackle the core economic issues at a local level stemming from de-industrialization, a failure that has led to the destruction of communities and of hope, and thus fed dangerous forms of populism in some regions, and it would be a democratic gain if elites and oligarchs addressed this phenomenon even if solely out of self-interest.

h) How would you define the current political regimes of Russia and Turkey? Populist or not? Is there any affinity between them and does it make sense to support Trump’s America?

I see them, along with Hungary, as illiberal democracies whose stability is assured by a powerful constituency of right-wing populists, ultranationalists and xenophobes in the general population. To that extent they can be seen as populist states, but not as being run by populism: they are run by astute autocratic politicians who are exploiting populism. They could thus be called populist autocracies as long as Putin, Orban and Erdogan are in power.

i) Populism is a protean political phenomenon or tends everywhere to transform itself into a specific political-social order whenever the opposition movement becomes a force of government?

Yes. It is a protean political force shaped in unique ways in every country, but when a government is formed based on populism it creates a particularly insidious form of institutionalized illiberal democracy which manipulates rather than responds to populist pressures, a form of modern democracy neither fascist nor totalitarian, which needs to be monitored more closely. We are too obsessed with populism and Trump. There is a mechanism for removing Trump democratically, a time-limit on his misrule, but this does not apply to not populist autocrats.

j) How is the current Italian politics perceived and represented in your country? In your opinion, does the category of populism fit fully or not in such a case?

There is general ignorance about Italian politics in the UK, which has become extraordinarily introspective, narcissistic and self-obsessed since the catastrophic Brexit referendum. There is thus general ignorance about Italian parties and about populism in general. The BBC’s specialist reports about Italy are excellent and detailed but have little impact on the general knowledge of the average Brit. It is my impression that there are populist elements in both the Lega and Cinque Stelle, which taken together straddle the spectrum from non-racist/liberal to racist/illiberal concerns with

reasserting Italian identity in the context of the EU and the refugee crisis/multiculturalism, and an ongoing economic crisis caused by the EU and membership of the Eurozone. These have produced deep anxieties about the country's economic future and national identity expressed sometimes in populist xenophobia, but not on the scale of pockets of extreme racism in some parts of the former GDR. I believe Italy actually hosts several strands of populism, and both liberal and illiberal right wing populism which are interacting in a complex and a potentially (for the quality of Italian democracy and civil society) dangerous way.

Intervista a Joanna Sondel–Cedarmas

a) **Secondo Lei, il populismo di cui oggi tanto si parla in Europa e in America è fenomeno inedito o è qualcosa di antico? E, anzitutto, come definirlo?**

Il populismo è un fenomeno politico che, pur avendo una lunga storia, non è facile da definire. Nacque nella Russia zarista verso la metà dell'Ottocento con il movimento dei narodniki (*narodničestvo*), si manifestò negli ultimi anni del XIX secolo nella Francia della Terza Repubblica (con l'attività del generale Georges Boulanger, oltre a quella di Édouard Drumont e della Lega antisemita) nonché negli Stati Uniti d'America (con l'esperienza del *People's Party*). Il termine viene utilizzato anche per indicare una serie di regimi, leader e movimenti nell'America Latina del XX secolo, come il regime di Juan Domingo Peron — il presidente dell'Argentina dal 1946 al 1955. Per quanto riguarda la sua definizione, il termine indica una serie molto eterogenea di fenomeni e il suo status teoretico non è ben definito. Alcuni politologi parlano di un'ideologia (Cas Mudde, Marco Tarchi, Paolo Graziano) o di una filosofia politica (la definizione proposta, per esempio, dal *Cambridge Dictionary*), altri respingono questa classificazione, rimarcando il fatto che nel caso del populismo non possiamo parlare di una dottrina costituita, basata su testi teorici, che potrebbe ispirare dei grandi orientamenti strategici e programmi politici. Più che un'ideologia il populismo costituisce dunque “un sindrome” dalle forme diversificate (Peter Wiles) o meglio un insieme di sintomi caratteristici di un periodo di crisi. Si può anche parlare del “linguaggio” e di “uno stile politico” populista (Pierre–André Taguieff). Per indicare proprio la molteplicità e la diversificazione delle esperienze e dei fenomeni sia del passato che odierni (a partire dalle manifestazioni di protesta della fine del XIX secolo fino alle forme di rivolta elettorale di oggi) il populismo è stato definito *catch–all'word*. A mio avviso sarebbe più corretto parlare dei populismi in plurale. Non vi è alcun dubbio che questo fenomeno si manifesta sempre nei periodi di forte incertezza, momenti di crisi economiche, sociali, politiche o culturali. Si dovrebbe tuttavia fare una distinzione tra il populismo storico e il populismo post–novecentesco caratteristico dei partiti e movimenti che si sono affermati in Europa a partire dagli anni Ottanta del XX secolo (che nella letteratura delle scienze politiche e sociali viene spesso chiamato “il neopopulismo”, “il populismo di terza generazione” o “il populismo 2.0”). Tra i caratteri essenziali del populismo possiamo individuare la contrapposizione tra il “popolo” e l'establishment ossia le élites economiche, politiche e sociali, sia nazionali che internaziona-

li. Questa contrapposizione è basata su un confronto verticale tra la visione idealizzata del popolo (puro, sano, laborioso, virtuoso, ecc.) e un'élite (oligarchica, corrotta che esercita comunque un "potere occulto"). Nel caso del populismo abbiamo dunque a che fare con il conflitto non solo in termini politici e sociali, ma anche etici, che si manifesta in questa contrapposizione tra giusti e ingiusti, onesti e corrotti, "noi" e "loro". Il populismo è caratterizzato da una forte spinta anti-istituzionale. Pertanto viene spesso identificato con l'antipolitica, in quanto tutte le forze e movimenti populistici rimarcano il loro carattere *anti-establishment*, facendo riferimento al popolo sovrano e scagliandosi contro i rappresentanti politici tradizionali. Un'altra caratteristica dei movimenti populistici è la presenza di un capo indiscusso, carismatico-plebiscitario che pretende di esprimere la voce del suo popolo, nonché la struttura organizzativa del partito (movimento) fortemente personalizzata. È tipico anche l'uso dello stile rivoluzionario, concentrato sull'immagine del rovesciamento (la cacciata dell'oligarchia usurpatrice, la rimozione del corpo estraneo, etc.) con la conseguente restaurazione di una sovranità popolare che va realizzata non attraverso l'opera di mediazione delle vecchie istituzioni rappresentative, ma grazie all'azione del leader che opera per "il bene del popolo". Molto forte è dunque il richiamo alla democrazia diretta con l'immagine del popolo in grado di autogovernarsi direttamente e con la conseguente svalutazione dei meccanismi tradizionali della democrazia rappresentativa.

b) Spesso si parla dei populismi come di un ritorno al nazionalismo. Secondo Lei è così, oppure è necessario operare delle distinzioni?

Ci sono sia populismi di destra che mostrano delle parentele con l'estrema destra e che possiamo definire nazionalpopulisti come per esempio la Lega Nord in Italia, il Front National/Rassemblement National in Francia, la FPÖ in Austria, l'UKIP nel Regno Unito, Vox in Spagna, sia quelli di sinistra quali Podemos in Spagna, Syriza in Grecia e Linke in Germania. Entrambi i gruppi si oppongono ai processi di globalizzazione finanziaria, economica, tecnologica e culturale, glorificano il popolo nel suo insieme, si scagliano contro i partiti tradizionali e le classi dirigenti dei rispettivi Paesi, considerandoli estranei ai propri cittadini e al servizio di interessi non nazionali. Nel caso dei populisti di destra è molto più forte il rimarcare il carattere identitario, etno-nazionale del proprio popolo, basato sulla comunità di sangue, di stirpe, di suolo, di religione, di lingua con il conseguente bisogno di tutelare i suoi interessi contro gli elementi diversi o estranei (*in primis* immigrati non cristiani). In questo senso i populismi di destra presentano dei tratti in comune con i nazionalismi integrali del Novecento.

c) La convince l'espressione, anch'essa molto in voga, di "sovranoismo"?

Il termine "sovranoismo" è da poco entrato nel linguaggio politico polacco. A mio avviso esso descrive in un modo molto efficace la politica di diversi partiti e movimenti nazionalisti o comunque di estrema destra odierni,

soprattutto europei, i quali nel loro programma rimarcano l'idea della sovranità nazionale e di conseguenza l'euroscetticismo. Quest'antieuropeismo si traduce nella contrapposizione tra l'idea nazionale e il programma del federalismo europeo. I partiti sovranisti si presentano in nome della sovranità popolare e nazionale, rigettando il progetto dell'integrazione europea secondo il modello federale, considerandolo un sistema sovranazionale, diretto da burocrati e funzionari europei non eletti democraticamente, anzi scollegati dai popoli e operanti per conto delle élites europee.

d) Alcuni critici dei populismi odierni evocano paragoni con i fascismi della prima metà del Novecento. Cosa pensa in proposito?

A mio parere si tratta di due fenomeni completamente diversi. I fascismi degli anni Venti attaccavano le democrazie parlamentari volendo instaurare dei regimi autoritari. Attualmente i populistici non combattono la democrazia come tale (anzi, spesso si presentano quali veri e migliori democratici), ma sfidano la democrazia liberale e rappresentativa.

e) Da storico pensa che questa nostra epoca sarà ricordata come l'età dei populismi, oppure no?

Credo che questa definizione sia corretta.

f) Il vasto successo conseguito dal fenomeno populista è la conseguenza di una crisi del sistema liberal-democratico o ne è invece la causa?

Secondo me ne è una conseguenza. Il credo antiliberal è un elemento che unisce sia i populistici di destra che quelli di sinistra e che per entrambi si è rivelato un'arma elettorale molto potente. I neopopulisti si scagliano contro l'ordine liberale e contro i suoi principali progetti, in primo luogo contro l'integrazione europea, il liberalismo costituzionale e l'economia liberista. In Polonia il partito "Diritto e Giustizia" già durante la campagna elettorale del 2005 ha coniato uno slogan molto efficace: "vuoi la Polonia sociale o quella liberale?". Allo stesso modo questo partito ha vinto le elezioni nel 2015 all'insegna della giustizia sociale e del programma antiliberal e antieuropeo. Il leader Jarosław Kaczyński ha rimarcato che la coalizione delle forze liberali che governavano in Polonia dal 1989 (in primo luogo la Piattaforma Civica al governo dal 2007 al 2015) rappresentavano gli interessi delle élites di successo ed erano più sensibili all'opinione delle agenzie di rating internazionale che alle vere esigenze e bisogni dei cittadini comuni.

g) I movimenti populistici dichiarano di voler rappresentare gli interessi del "popolo" tradito dalle cosiddette oligarchie finanziarie. A tal proposito c'è chi sostiene che essi non costituirebbero una frattura col sistema democratico, bensì una sua più efficace attuazione. Cosa ne pensa?

I movimenti populistici si rivolgono agli svantaggiati economicamente, politicamente o socialmente, quelli che si sentono traditi sia dall'establishment dei

rispettivi Paesi che dalle oligarchie finanziarie internazionali. In questo senso il politologo olandese Cas Mudde ha proposto una contrapposizione molto valida tra *the powerful* (identificati con arroganti finanziari, robusti industriali, burocrati federali, ecc.) e *the powerless*. Il populismo è la manifestazione della crisi della democrazia rappresentativa ossia del fatto che il popolo non si sente rappresentato. Spesso i populistici d'oggi si presentano come "i democratici veri", i nuovi e migliori democratici, i veri portavoce del popolo. È molto significativa al riguardo un'affermazione della allora leader dell'AfD, Frauke Petry, nella primavera 2017, in cui ha dichiarato di non essere "contro la democrazia", ma che a suo parere «il sistema democratico abbia bisogno di essere migliorato». Allo stesso modo Jarosław Kaczyński, in una intervista rilasciata al quotidiano "Rzeczpospolita" nel luglio 2016, ha definito la Polonia «un esempio di democrazia», «un'isola di libertà in un mondo in cui la libertà scarseggia». La critica del deficit di rappresentanza è un elemento che unisce le proteste della fine del XIX secolo con i programmi dei neopopulisti d'oggi. Come ha affermato tuttavia Marco Revelli nel suo libro *Populismo 2.0*, mentre il populismo tardo-ottocentesco rappresentava "la malattia infantile della democrazia", caratteristico dell'inizio del ciclo democratico quando ancora la ristrettezza del suffragio e le barriere classiste tenevano fuori gioco una parte della cittadinanza, attualmente abbiamo a che fare con una sua "malattia senile", ossia con «il ritorno di dinamiche oligarchiche nel cuore delle democrazie mature».

h) Come definirebbe gli attuali regimi politici di Russia e Turchia? Populisti o no? Vi è qualche affinità tra loro e ha senso affiancarvi l'America di Trump?

A mio avviso gli attuali regimi politici di Russia e di Turchia sono diversi dall'America di Trump. Li definirei "populisti autoritari". Ci sono ovviamente certi elementi in comune come il rifiuto del liberalismo, le politiche sociali a favore degli svantaggiati, il nazionalismo, la politica estera aggressiva, oltre alla presenza dei leader carismatici. Sia il regime di Erdogan che quello di Putin hanno tuttavia un carattere antidemocratico, nonostante il leader russo ufficialmente non neghi la democrazia come tale, ma parla della "democrazia sovranista". Difficilmente si può parlare del modello democratico per quanto riguarda il regime instaurato da Erdogan, il quale ha creato un vero e proprio sistema autoritario, grazie all'estensione dei poteri presidenziali in seguito al referendum costituzionale del 2017 e in seguito alle purghe di giudici, insegnanti, e poliziotti, iniziati dopo il golpe fallito del 15 luglio 2016 e alla guerra politica contro la sinistra filo-curda del Partito democratico dei popoli (Hdp).

i) Il populismo è fenomeno politico proteiforme o tende, comunque e ovunque, a trasformarsi in uno specifico assetto politico-sociale ogniqualvolta da movimento di opposizione diventi forza di governo *rus-sian*?

I movimenti populistici sono molto più efficaci quando non sono al governo. Ne sarebbe esempio il Movimento 5 Stelle, la formazione politica che dopo 15 mesi al governo sta attraversando una profonda crisi d'identità. NATO come un partito di "sfogo sociale" che raccoglieva degli insoddisfatti sia del centro-destra che del centro-sinistra e vantandosi di non essere collocato né a destra né a sinistra, bensì di stare dalla "parte del popolo", una volta al governo non è riuscito a elaborare una proposta politica coerente in grado di soddisfare le aspettative del suo elettorato. La debolezza della leadership di Di Maio, insieme a un'ambiguità della posizione nei confronti dell'UE e dei problemi chiave come l'immigrazione, a cui non ha giovato neanche il reddito di cittadinanza, ha fatto sì che il M5S alle ultime elezioni europee del 26 maggio 2019 abbia dimezzato i suoi consensi. D'altra parte ci sono partiti populistici che, pur essendo al governo, hanno rafforzato la loro posizione, quali Lega Nord e Diritto e Giustizia in Polonia. Entrambi sono partiti di destra, fortemente identitari, che promuovono delle politiche sociali molto decise a favore soprattutto degli svantaggiati (come il programma 500+ in Polonia), presentandosi come i difensori del popolo sovrano (lo slogan "Prima gli Italiani" di Salvini) sia contro i vecchi establishment nei rispettivi Paesi sia contro l'UE. Entrambi i partiti sanno sfruttare bene per i propri scopi elettorali le paure dei cittadini legate all'incertezza di mantenere la loro posizione sociale, la loro identità e il loro stile di vita, di fronte alla crisi economica, all'instabilità del panorama culturale (la società multiculturale, la sfida dell'islam) e alla trasformazione dei costumi (per esempio, la campagna contro la LGBT in Polonia). Come hanno dimostrato i risultati delle ultime elezioni europee, questi partiti sono riusciti non solo a fidelizzare il loro elettorato tradizionale, costituito soprattutto dai ceti meno istruiti, più poveri e per lo più abitanti dei piccoli paesi, ma anche ad attaccare quello degli altri partiti populistici meno identitari come il M5S in Italia o il Kukiz'15 in Polonia.

j) Come viene percepita e rappresentata l'attuale politica italiana nel Suo paese? A suo avviso, la categoria di populismo vi si attaglia a pieno o no?

Nei media polacchi il governo giallo-verde è stato presentato come un governo formato dalle forze antisistema che operano comunque all'interno del sistema. Sia la Lega che il M5S sono visti con interesse soprattutto dai partiti populistici di destra polacchi. Alle ultime elezioni europee il Movimento 5 Stelle ha cercato di stringere un'alleanza con il Kukiz'15, ma entrambi i movimenti ne sono usciti sostanzialmente sconfitti. La loro proposta di "costruire un'Europa di pari diritti" a misura dei cittadini contro le "neo-aristocrazie" europee non ha convinto l'elettorato nei rispettivi Paesi. In particolare il Kukiz'15, creato nel 2015 dal cantante Paweł Kukiz allo scopo di "cambiare il sistema", combattendo "i clan dei partiti" e "consegnare lo Stato ai cittadini", dopo l'exploit alle parlamentari del 2015, dove è uscito come il terzo partito politico, alle europee del 2019 non ha neanche su-

perato la soglia di sbarramento. Invece il Diritto e Giustizia, pur avendo declinato la proposta di Matteo Salvini di aderire al gruppo dei sovranisti nel Parlamento Europeo, definendola "un progetto irrealistico" e rimarcando la sua presenza nel Gruppo dei Conservatori e Riformisti Europei, ha tuttavia riconosciuto diversi punti in comune con la Lega Nord. Jarosław Kaczyński vuole riformare l'Europa secondo il modello confederale, rivendicando il ruolo della Costituzione polacca sopra le leggi e direttive dell'UE. Egli condivide con Matteo Salvini la critica di una società multiculturale, sottolineando la necessità di bloccare l'arrivo dei migranti, rimarca le radici cristiane dell'Europa e il bisogno di dover difendere le identità nazionali. Entrambi i leader sono inoltre critici circa il ruolo predominante svolto all'interno dell'UE dalla Francia e dalla Germania. Kaczyński non ha apprezzato tuttavia la politica filo-Putin di Salvini ed in particolare la sua proposta di abolire le sanzioni alla Russia dopo l'annessione della Crimea.

Interview with Jan–Werner Müller

- a) **In your opinion, does the populism of which we speak so much in Europe and in America today is an unprecedented phenomenon or is it something old? And, above all, how to define it?**

Contrary to conventional wisdom today, not everybody who criticizes elites or “the establishment” is necessarily a populist who somehow poses a danger for democracy. Of course, when populists are in opposition, they tend to criticize sitting governments. So, in that sense, they do criticize elites. But above all, they tend to say that they — and only they — represent what populists often call “the real people” or also, typically, the silent majority. Populists will deny the legitimacy of all other contenders for power. This is never merely about policy disagreements or even disagreements about values which, of course, are normal and ideally productive in a democracy. Populists always immediately make it personal and moral. They also suggest that citizens who do not share their understanding of the supposedly “real people” do not really belong to the people at all. So populists always morally exclude others at two levels: at the level of party politics, but also among the people themselves, where those who do not take their side politically are automatically deemed un–American, un–Polish, un–Turkish, etc. So anti–elitism is not crucial. What’s crucial — and dangerous — is anti–pluralism: the tendency to exclude others at the level of the most basic political identity. The phenomenon is clearly not unprecedented: plenty of political actors have claimed this kind of moral monopoly of representing the people. And as long as we live in representative democracies, we cannot get rid of it: someone can always appear and claim that only they speak for the real people.

- b) **Often there is talk of populism as a return to nationalism. In your opinion, is this so, or is it necessary to make distinctions?**

For me, populism and nationalism are different concepts. Populists claim a moral monopoly of representing the real people, so populism is not anything like a traditional political ideology. But of course they need substantive content to describe the people — and, in the case of right–wing populists, that is often nationalism. But one can be a nationalist — attribute moral significance to nationhood — without being a populist; and, conversely, not every populist is necessarily a nationalist.

- c) **Does it convince the expression, also very fashionable, of “sovereignism”?**

As a concept, this makes little sense to me. As a signal that one is committed to a form nationalism that prioritizes short-term benefits (always America First! Italy First! etc.), as opposed to long-term, win-win cooperation, it does make sense — but it is politically misguided, I would say. Let me add one thing: many populist leaders are better at “simulating sovereignty” than at actually “taking back control”, as the Brexit slogan went. An Orban rails against neoliberalism and control by EU multinationals, but in practice his government prioritizes the goal of keeping the German car industry, which has massive investment in Hungary, happy and content.

d) Some critics of today’s populisms evoke comparisons with the fascisms of the first half of the twentieth century. What do you think about it?

I am skeptical about this analogy. Of course, historians have been debating definitions of fascism for a long time, and it is not as if we had a consensually agreed understanding of it against which we could measure today’s populism. But, at least for me, fascism involves a cult of violence as well as projects to racially re-organize the state. It also involves the mobilization of society for projects of national glory and rebirth. I do not see these aspects today, which is not to say that developments in Hungary, Turkey, India, etc. should not worry us — on the contrary. You can have authoritarianism, incitement of hatred against minorities, pushback against free media etc. all without necessarily getting fascism.

e) As a historian, do you think that this age of ours will be remembered as the age of populism, or not?

As a historian, I do not make predictions. What I would say though is this: the danger is that today “populism” has become so ubiquitous in political discourse that it is conflated with all kinds of other phenomena: nativism, nationalism, protectionism, being anti-globalization, to name just a few examples. We are not doing ourselves a favor — in fact we are weakening our capacity for political judgement — if we lump all these different phenomena together instead of drawing proper distinctions.

f) Is the vast success achieved by the populist phenomenon the consequence of a crisis in the liberal-democratic system or is it the cause?

Observers often say that populists are the ones with simplistic explanations and solutions. But the search for mono-causal explanations — populism is all a result of immigration, or globalization, or identity politics, or a crisis of representation — can also be very simplistic. As pedantic as it might sound: you still have to look closely at individual national constellations. The reasons for the rise of Jean-Marie Le Pen are not the same as the reasons for the rise of Orban, which in turn are not the same as the reasons for Trump’s triumph. Still, populists of course on one level look the same because they adopt a common strategy — but that does not mean that there is necessarily a common cause for their initial success.

- g) **Populist movements claim to represent the interests of the “people” betrayed by the so-called financial oligarchies. In this regard, there are those who argue that they would not constitute a fracture with the democratic system, but rather a more effective implementation of it. What do you think?**

Someone can criticize the tendency towards oligarchy in today’s democracies without thereby becoming a dangerous populist. The point of my approach is precisely to distinguish critiques of elites from populism, which, I argue, is based on anti-pluralism.

- h) **Populism is a protean political phenomenon or tends, however and everywhere, to transform itself into a specific political–social order whenever the opposition movement becomes a force of government?**

It is often said that almost by definition populists cannot govern, because all their policy ideas are horrendously simplistic, or that, once in power, they have to cease being populists because they cannot keep attacking “the elite” when they themselves are now the governing elite. I think these are mistaken views. We have seen plenty of regimes in our time when populists not only govern, but govern specifically as populists — which is to say: as actors who ultimately do not accept the legitimacy of the opposition. I would go even further and say that that what I described earlier as a “common strategy” might also be called a shared populist art of governance. It involves attempts to hijack the state itself for partisan purposes, engaging in patronage politics and mass clientelism, and, not least, trying to undermine protest and opposition from civil society with the claim that all protest is always paid for and manipulated from outside the country (with the blame often put on the CIA, George Soros, etc.). I am not saying that this art makes these populist–authoritarian regimes invincible, but we should let go of the illusion that populists will all automatically fail in government.

- i) **How is the current Italian politics perceived and represented in your country? In your opinion, does the category of populism fit you fully or not?**

There are plenty of indications of populism. But there is also, apart from populism, the far–right political content pushed by Matteo Salvini. The latter not only managed to transform the Lega away from being a regional party; he now also has become a real reference point in European politics more broadly. Cinque Stelle, by contrast, as far as I can tell, is not seen as a real model elsewhere in Europe. Moreover, it seems that the Movement is not really succeeding in making good on its promise of a successful experiment of dispensing with two intermediary institutions which were seen as crucial for the functioning of representative democracy ever since the nineteenth century: political parties and a professional press. M5S has always wanted to be seen as a non–party; and Beppe Grillo has always

attacked professional journalists alongside *la casta* of professional politicians. However, as far as I can tell, M5S looks to involve mass online plebiscites instead of genuine democratic participation — but I could be wrong. I recognize that it is an ongoing experiment and that we should keep an open mind as to the outcome.

SAGGI

Donald J. Trump, Fascism, and Populism

A. JAMES GREGOR*

Abstract

“Populism” has become a favored expression in dealing with contemporary politics. We are told that “populism” refers to a political strategy calculated to address the felt needs of the general population as distinct from, and usually opposed to, the settled preferences of the “establishment”. Donald J. Trump, who became President of the United States in 2016, was accused by the media and political opponents of being “fascist” and/or “populist”. This essay suggests searching for traces of populism and fascism in other political realities rather than in Trump’s politics.

Keywords: Trump, populism, fascism, Putin, China.

“Populism” has become a favored expression in dealing with contemporary politics. Like many of the terms employed by political journalists, it has no specific definition. Unlike the formal sciences, political, and social science invoke and employ terms having only tentative discursive or lexical definition — usually framed as criterial definitions in which some properties are advanced as definitive of the concept. Thus, we are told that “populism” refers to a political strategy calculated to address the felt needs of the general population as distinct from, and usually opposed to, the settled preferences of the “establishment”.

Such a definition is so loosely framed that it can be applied to almost any significant variation in customary politics. Thus we are informed that V.I. Lenin, Benito Mussolini, and Adolf Hitler all were “populists” — as were Mao Zedong, Fidel Castro, and Pol Pot. As such, the term means little more than “revolutionary”. We are now told that the current president of the United States, as a populist, is somehow a member of such a list. We are assured that like Mussolini, Donald J. Trump is a “fascist”.

Intelligent persons tell us that all this is very serious — but fail to offer a supporting analysis. At best, such a claim is preliminary, heuristic, and research suggestive. What is needed is an “unpacking” of the concept “populism” — to demonstrate the substantive similarities between the populisms of Mussolini and Trump. That minimally requires the provision of an applicable historic context and measurable specifics.

We are provided some assistance in that regard when we are told that, as president of the United States, one of the first foreign politicians Donald J. Trump

* Il presente contributo ci è stato consegnato dal prof. A. James Gregor nell’autunno 2018. L’articolo esce oggi postumo, data la recente scomparsa del professore (30 agosto 2019). Cogliamo l’occasione per esprimere il nostro cordoglio per la dipartita di un grande studioso e di un amico del “Pensiero Storico” sin dalla sua nascita.

chose to meet was Nigel Farage, leader of the United Kingdom Independence Party. Both populists — each in his own country — addressed themselves to what each conceived was a neglected audience and potential constituency: domestic nationalists and traditionalists. Their opponents were, and are, the politically liberal globalists and Europeanists who dominate the “establishment”.

Barack Obama, who preceded Trump as president of the United States, had made a point of his anationalism. For a time, by way of illustration, he refused to wear the traditional flag lapel pin worn by politicians in office. He regularly renounced any claim that the United States exhibited national “exceptionalism”. He advised Americans that they should accustom themselves to a more modest, and undistinguished, national economic productive rate of less than 2% per annum. He materially reduced defense spending so that the United States would no longer loom large as a military power. He increased welfare provisions as evidence of national vulnerabilities. Whatever his ultimate intentions might have been, it seemed clear that he wished to dampen national sentiment. Trump’s call to “Make America Great Again” was seen as antithetical, and offensive, to all of that.

In the Western industrialized states nationalism has been largely in disfavor since the conclusion of the Second World War. The reasons are many and varied and need not detain us. What we are obliged to do is understand something of how a damping of national sentiment is undertaken and propagated.

One need only attend the lecture halls of American institutions of advanced learning to come away with an awareness of what is transpiring. The atmosphere there is thick with pervasive anationalism. Lecturers in social science, liberal arts, and law will opine in excruciating detail about the history of “ethnic cleansing” of North America undertaken by “invading hordes of White settlers”. They will be eloquent in the account of the horrors that attended the enslavement of Blacks — and the exploitation of immigrant labor to satisfy the rapacity of “Big Business”. That is generally coupled with detailed renderings of abuses suffered by homosexuals, lesbians, bisexuals, and transgender individuals — anyone who does not conform to traditional norms.

These sentiments are reinforced in the entertainment media and repeated in many of our churches. Failure to accept the message without resistance exposes one to charges of “racism” and “homophobia”. Among the results one finds a measureable change in attitude toward national symbols in the general population — and on university campuses many students will more readily fly the flag of some Third World country than that of their own nation. Those who resist are cast into the bushel of “deplorables”. They are those who irrationally “cling to their Bibles and guns”.

Donald Trump took issue with all of that. He has sought to reanimate the United States with a soft, or sentimental (if well-armed) nationalism. His populism depicts the nation as an admirable cultural and historic continuity — neither biological nor class-based. It finds its strength not in a particular ideology, but in traditional symbols — in its history, its flag and its national anthem. His is a relatively benign form of nationalism. He is not a statist. His nationalism is neither aggressive nor expansionist. He will use, or invoke, the threat of violence whenever

he is convinced (at times perhaps incorrectly) that the security, territory, or citizens of the nation are in jeopardy. Unlike other nationalisms, that of Trump's United States has no irredentist claims on the territory of others, nor does it seek to secure external "vital spaces" to supply it resources.

For Trump, making the nation "great again" would necessitate a restoration of its industrial base. His populism makes a direct appeal to the immediate material interests of workers — promising increments in pay and benefits, together with comprehensive tax cuts. His intention to reindustrialize the nation through the reduction of regulatory constraints and tax cuts favoring business has a following among entrepreneurs — and his plan to construct a wall along the nation's southern border to ensure the territorial integrity of the nation against uncontrolled immigration has engaged the support of those who fear the impairment of sovereignty as well as a dilution of traditional culture. Increases in defense spending are seen as contributions to the defense of both national security and sovereignty.

Such policies constitute the core of Trump's populism — and resulted in an electoral coalition that won him the presidency. Whatever data we have (and it is fragmentary and uncertain at best) indicates that his coalition is composed, in substantial part, of voters characterized by a relatively low level of advanced (post-secondary school) education, relatively low annual income, and relatively little in personal savings. As such, many of those attracted by Trump have probably avoided much of the liberal indoctrination irresistible at university, and actively welcome the reindustrialization of the nation and attendant benefits. They are relatively insecure and many are concerned that an unrestricted flow of immigration might jeopardize their employment opportunities and standard-of-living circumstances.

Beyond that relatively stable core, the electoral coalition contains important segments of potential instability. With the improving economic circumstances, and consequent full employment, business interests — both agricultural and industrial — may find Trump's attempted populist control of immigration unserviceable. They might prefer the flow of low wage, unskilled labor that unrestricted immigration delivers.

There is suggestive evidence that such a concern may have already matured. Although his Republicans have a legislative majority in the national congress, Trump has been unable to secure the funds to construct his border wall. Members of his own party have shown reluctance to provide the requisite monies. Many Republicans in congress represent business constituencies, and their evident reluctance to fund Trump's border wall may reflect those interests.

As workers find employment in the reindustrializing economy, and as their life circumstances become more secure, their interests may well turn elsewhere. It then becomes unclear what their future political dispositions may be. One can hardly have confidence that their enthusiasm for Trump's populism will continue unabated. Some polls suggest that the support that won Trump the presidency may already be dissipating. Opposed to all that we have the unwavering opposition to his populism by well-entrenched progressives and liberals.

Trump's election to the presidency of the nation precipitated an unprecedented hysteria among establishment globalists and anationalists. The entirety of the

communications, educational, and entertainment media has been, and resolutely remain, opposed to everything he proposes. Liberal control of the universities ensures the continued production of anti-Trump professors, journalists, lawyers, essayists and entertainers — so that when his support base diminishes in any measure, and for whatever reason, there are anti-Trump replacements ready to fill the vacancies.

Under any circumstances, Trump can only be president for a maximum of eight years. The Constitution of the United States prohibits any more than that. Once out of office, a successor can undo virtually everything accomplished. Little other than his appointments to the Supreme Court can have enduring effect. Given the nature of his populism, it can only be largely transient.

Uninhibited by reality, Trump's opponents have chosen to attack the legitimacy of his presidency by charging him with "racism", "homophobia", "misogyny", and the "promotion of violence". Perhaps the most outrageous charge against Trump's populism is that it is "fascist". No other word in the lexicon of contemporary politics evokes so emphatic a repugnance. It conjures up images of racial oppression and genocide, against a background of absolute dictatorship and unrelieved oppression.

However popular the notion may be in some circles, none of this applies to the populism of Donald Trump. Unless one chooses to speak at a level of abstraction at which virtually anything can be said, there is no fascism in Trump's populism.

Those who advance the claim often argue that Trump's populism is nationalistic — so was the populism of Benito Mussolini. But then, virtually every modern populism has been, or is, nationalistic. The cry of the Marxist fidelistas of Cuba is "the fatherland or death". There has never been a question of the nationalism of Mao Zedong. Even Josef Stalin, the Marxist internationalist, had to ultimately seek to instill "patriotism" in his populism — and there is no question about the nationalism of Vladimir Putin's populism. A sense of national pride certainly does not make Trump's populism fascist.

Then, there is the question of charisma. Mussolini was charismatic — so is Trump. However the term is defined, it is agreed that both Trump and Mussolini can be so characterized — as can almost every other populist leader. The history of populist politics, in fact, is littered with charismatic figures.

Once one moves below the level of such abstractions, one recognizes the vastness that separates the populism of Trump from that of historic fascism. In the first place, Trump's populism plays out in a viable representative democracy. At best, he can serve a total of eight years as president of the United States. The situation for fascism was fundamentally different.

First of all, historic fascism arose through violence. The representative system into which it injected itself was fragile. Organized socialism, some elements of which aped Lenin's Bolshevism, had seized major factories in the industrial regions of the peninsula. Municipalities had been taken by armed "Red Guards" — returning veterans had been assaulted. The response to all of this by the government was tepid. Citizens feared not only the loss of their property, but their lives as well. The result was a massive, if inarticulate, resistance on the part of the general population.

In 1919, Mussolini founded a movement predicated on a response to what he and his followers understood to be a betrayal of a military victory purchased at staggering cost. Even before the end of the Great War, Mussolini had spoken of the “aristocracy of the trenches” as his intended recruitment base. He sought to mass mobilize the hundreds of thousands of combat veterans to mount an armed resistance to organized, anti-nationalist, and anti-military, socialism — as well as the liberal government that supplied it its environment.

His call resonated not only among combat veterans, but among property holders and nationalists as well. In the course of fascism’s mobilization, it received collateral support from the national security forces that had been vilified by organized socialism. We have convincing evidence that the security forces assisted fascist squads in their armed suppression of organized socialism. Being combat trained, the fascist squads quickly defeated their opposition — dismantling their communications and command structure. By 1922, there was no force on the peninsula that could resist fascism. The king called upon Mussolini to form a government. Populist fascism had come to Italy.

One need only compare the history of fascism with that of Trump’s populism to recognize the irreducible differences that distinguish them. Mussolini’s succession to power did not depend on the occasional votes of a transient constituency. Fascism did not seek the support of a population temporarily aggrieved by the political system. From its very founding in 1919, fascism was animated by convictions concerning the mass mobilization of a durable support base. Mussolini had early settled on combat veterans as his primary recruitment demographic. The fascist literature from the period survives and testifies to the fact.

The grievances of veterans were enduring — and veterans were available in sufficient number to secure victory in popular elections. In defense of their fatherland, they had sacrificed everything. They had witnessed their comrades die in the service of a nation renewed. Fascist strategists recognized that the program to which fascism had committed itself by the time of its founding — the economic and industrial development of the economically retrograde peninsula — required protracted political control, social stability and comprehensive commitment. That demanded an enduring and inflexible platform of support. Fascists saw that support in the multitudinous combat veterans returning from the Great War.

The populism sought by fascism was the arduous populism of developmental nationalism. They did not expect its instauration to be the consequence of an election. Given the presence of an established socialist opposition, they understood that violence would be essential to their success. Populisms predicated on developmental nationalism frequently acknowledge the role of violence in their establishment and success. The history of developmental populism in the Soviet Union, China, Cambodia, Vietnam, and Cuba, is sufficient to establish that.

Providing the foundation for economic growth and industrialization — constructing a suitable communications, transportation, and energy distribution network, as well as collecting the necessary human and financial capital for development in austere circumstances — requires an entirely different set of policies compared to a program of reindustrializing an established system. Marshalling

continued support for an entire program of national economic growth and industrial development would require the studied orchestration, or imposition, of compliance behavior. Within four years of coming to power, fascism dismantled the representative democracy of Savoyard Italy to introduce what would be an enduring single-party dictatorship.

For fascism, this was undertaken by inculcating the population with a set of public beliefs that took on the imperative qualities of a political religion. It was instilled where necessary by fear of potential punishment, and reinforced by the collective sentiment born of the wearing of uniforms and the sharing of symbols, together with the regular performance of ritual. Similar programmatic phenomena are recorded in many of the developmental populisms of the twentieth century. It has been seen in the Soviet Union of Josef Stalin, in Mao's China, and in Pol Pot's Kampuchea. There is none of that in Trump's populism — and it would be ineffectual if attempted.

The distinction here is the distinction between the populism that arises in less developed, marginalized economic communities and those populisms that arise in industrialized (and essentially democratic) nations. The one involves enduring programs of mass mobilization, sacrificial labor, dedication, and obedience — that often consume the lives of millions of innocents. The other involves winning episodic elections. Fascism is the paradigmatic instance of the first, Trump's populism is an incarnation of the second.

One need only read the fascist doctrinal literature of the period to recognize the source of the difference. Fascists aspired to totalitarian control of their demanding developmental environment for an anticipated period measured in decades. Trump's populism seeks to win the next election. Its time horizon is measured in months. Almost all its tangible effects will be transitory and almost entirely remediable by its successor. That anyone should find an instructive similarity between the two systems could only count as evidence of prejudice.

As long as populism arises in industrialized, viable, representative democracies its overall effects can only be transitory. The populism in advanced industrial environments arises largely in reaction to the excesses of abundance. In the United States public immorality and the abandonment of decency is accompanied by the annual death of more Americans through street violence than the loss of American lives on the battlefields of the Middle East. Each year, together with the death of thousands of citizens through anarchic violence, hundreds of thousands of unborn infants perish through their voluntary abortion by their parents.

Liberalism's narcissism and advocacy of individual self-indulgence, its anomic and amoral life style, its irreligiosity, and consequent anti-traditionalism — all consequences of abundance — all contribute to consequences that prompt political dissatisfaction among the more mature segments of the population. Such an environment precipitates the appearance of a charismatic to rally those politically disaffected and effectively disenfranchised. The result is the appearance of a "conservative" populism. Such reactions generally have some initial success, but they are predictably not enduring. Unless they can fundamentally alter the system, through some political alchemy, they will largely disappear with new elections.

There are communities of yet uncertain populism. Putin's Russia and Erdogan's Turkey are among them. They give evidence of a populism as yet not fully articulated. The properties of such systems vary as circumstances change. Their future remains obscure. Putin's Russia seems scheduled to run a course of an anomalous developmental nationalism.

The differences between the populisms here considered are manifest. Those that appear in established and viable representative democracies are far different from those — like Putin's Russia — that manifest themselves in industrialized but essentially nondemocratic environments. Many of the non-socialist populisms that surface in economies only marginally developed are distinctive. The populism that arose in Taiwan, South Korea, Hong Kong, and Singapore have been distinctive. Their developmental nationalism has been characteristically protracted, authoritarian, and essentially supportive of traditional values. Their populations are industrious, frugal, obedient, demonstrably moral, and overtly nationalist. Generally animated by a set of relatively formal convictions that render them compliant, they often provide the platform for what becomes a time conditioned, essentially one-party governance.

The variants of socialist developmental populism (and Mussolini's Fascism was one such variant) constitute a distinctive subset. Some of the consequences of the populism of a socialist oriented, developmental nationalism can be observed in the behaviors of the People's Republic of China. After a century, China is nearing the end of its developmental cycle. Its one-party state and its political religion remain fully intact. It has its charismatic life-time president. Within the next two dozen years China may well surpass the productive capacity of the United States. Its armed forces are growing with impressive rapidity. It poses a threat to United States dominance in the West Pacific and to the freedom of navigation through the choke points in the South China Sea. Its irredentist shadow falls across Japan, Taiwan, and the nations of Southeast Asia. In effect, like fascism, China is a classic instance of a "socialist", nationalist developmental populism. The Chinese regularly remind us of the time when China was the Central Kingdom — the critical center of civilization. All of that suggests that rather than the imagined fascism of Donald Trump's populism — it is the populism of China that should occupy our serious attention.

Cuba, un caso di “populismo reale”

LORIS ZANATTA

Abstract

The Fidel Castro of this essay is a religious leader, more than a political one; King and Pontiff of a confessional order that merged what liberalism had separated: politics and religion, individual and community, state and society. The totalitarian nature of his regime did not imitate the socialist allies, but was the spontaneous fruit of the antiliberal matrix of Catholic populism: phalangism, Peronism, Chavismo are its closest relatives. Unanimous, hierarchical, corporate, inclusive but Manichean, his state was an ethical state dedicated to catechizing the faithful and converting infidels with the cross of his faith and the sword of his armies. His communism is to be understood as a Christian millenarianism.

Keywords: cuban populism, castrism and populism, organic community, christian millenarianism, fideistic communism.

Che caos, il populismo: più se ne parla, meno si capisce. Capita con le parole e coi concetti lo stesso che coi cibi: l'eccesso stomaca, causa indigestioni; tutti aggiungono aggettivi, sfumature, eccezioni; le definizioni diventano *slides*, *paper*, libri, volumi, enciclopedie. Finché l'abuso porta al disuso. Il tema, com'è giusto che sia, è ormai sulla bocca di tutti: antropologi, sociologi, economisti; più di tutti dei politologi. Per vocazione o deformazione professionale, hanno aspirazioni tassonomiche, producono definizioni sempre più raffinate e precise¹.

E gli storici? Danno una grossa mano coi casi acclarati di populismo del passato: i populistici russi, il *People's Party*, il generale Boulanger, altri ancora; ma credo dovrebbero fare di più, che abbiano un compito assai più gravoso; oltre a chiedersi cosa il populismo sia, come funzioni, in quali contesti si manifesti, che conseguenze produca, loro dovere è capire “da dove viene”; proprio così: arrampicarsi sulle pareti della storia e ricostruirne la genealogia; cercarne le radici per comprenderne il senso profondo, il segreto più intimo, il nucleo più duro su cui tanti da tanto si interrogano; per capire di quale perenne moto umano ciò che chiamiamo populismo è espressione nel mondo contemporaneo. È quel che questo saggio, nei suoi limiti, cerca di fare².

Proprio perché tale è l'intento, meglio evitare definizioni bizantine; anzi: preferisco proporre una ridotta all'osso. Per me, il populismo è «nostalgia di unanimità, organicità, identità». È una formula letteraria, inadatta alle scienze sociali: non misura, non calcola, non perimetra; eppure evocare è talvolta meglio di analizzare;

1. C. ROVIRA KALTWASSER, P. TAGGART, P. OCHOA ESPEJO, P. OSTIGUY, *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford UP, Oxford 2017.

2. Più sistematico: L. ZANATTA, *Il Populismo*, Carocci, Roma 2013.

meno preciso, più profondo. Ciò che oggi chiamiamo populismo è il rimpianto d'un mondo organico perduto; un antidoto contro la precarietà della condizione umana e l'incedere della storia che tutto muta e corrompe; è una forma di resistenza irrazionale alla scienza che disvela il mistero del creato; è un'espressione di fede contro la desacralizzazione del mondo; è il rimpianto di un popolo mitico e un universo morale puro: non di un luogo fisico, dunque, ma di un luogo dell'anima, di un riparo consolatorio dall'incertezza e dalla corruzione del mondo reale. In tal senso, il populismo nasce da un afflato religioso³.

Così inteso, ancor prima d'essere un movimento politico o un'organizzazione sociale, il populismo è un immaginario: una vaga galassia di credenze e valori, pulsioni e aspettative, eterea ma radicata, impalpabile ma resistente. Assai meno strutturato di un'ideologia, tale immaginario è riconducibile a un universo morale antico adeguato di volta in volta a nuove epoche, contesti, congiunture, perciò portato ad aggrapparsi, come un rampicante sui muri, a ideologie più elaborate. È un immaginario semplice, potente, popolare: aspira a rifondare un'identità primigenia, un'armonia naturale, una comunità, un sentire comune idealizzati. A ciò allude la parola "popolo", perno lessicale intorno a cui ruota⁴. E poiché il sogno del populismo è restaurare la comunità organica, è mosso da spirito redentivo: la sua redenzione si chiama rivoluzione, la sua ideologia è una religione politica. L'afflato redentivo prova che è erede, nel mondo secolare, di un immaginario religioso, prepolitico. Da ciò che la sua veemente lotta contro coloro cui imputa di corrompere e dividere il popolo sia di tipo morale, più che politica; è una guerra contro i peccatori più che una dialettica politica⁵.

Mutatis mutandis, a seconda di epoche e contesti, il populismo replica sempre lo stesso schema; uno schema religioso tradotto in termini secolari: c'era una volta un popolo puro, la comunità organica; il peccato originale, ossia la storia, la modernità, l'apostasia, la secolarizzazione, l'ha corrotto ed esposto alla dannazione; il populismo è il fenomeno redentivo attraverso il quale quel popolo, inteso come il popolo eletto, recupera l'innocenza perduta camminando unito verso la terra promessa dove ogni frattura sarà sanata. L'unanimità perduta, la purezza della creazione è il suo paradiso terrestre, la condizione naturale del suo popolo se solo mille minacce non gli avessero inoculato il peccato. Ma unanimità di cosa? Di ciò che di volta in volta il populismo eleva a fondamento della comunità, a scrigno della sua "identità", altra parola chiave del lessico populista, che fin dall'etimologia allude a una comunità di identici. In origine era unanimità di fede: *cuius regio, eius religio*; oggi è unanimità ideologica, religione politica per l'appunto. Come tale, può prendere molte forme diverse tra loro: gerarchica od orizzontale, etnica o confessionale, sociale o nazionale; può incarnarsi in un territorio, una classe

3. J.P. ZÚQUETE, "On Top of the Volcano": *Missionary Politics in the Twenty-first Century*, in «Politics, Religion and Ideology», v. 14, n. 4, 2013, pp. 507-521.

4. C. MUDEE, C. ROVIRA KALTWASSER, *Populism: A Very Short Introduction*, Oxford UP, Oxford 2017; L. ZANATTA, *El populismo latino y la nostalgia de unanimidad*, in «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», n. 53, 2019, pp. 15-28.

5. E. GENTILE, *Political Religion: a Concept and its Critics*, in «Politics, Religion and Ideology», v. 16, n. 1, 2005, pp. 19-32.

sociale, perfino una virtù: onestà, giustizia, misericordia. Quel che conta è che il popolo del populismo abbia il monopolio della fonte identitaria e chiunque altro incarni l'antipopolo che ne minaccia la purezza e l'innocenza; importa lo schema manicheo, più del suo contenuto.

Ma l'unanimità cui il populismo aspira è spezzata: qualcuno ne porta la colpa. Chi? Il nemico sta al popolo del populismo come il demonio al regno di Dio: è tentatore e corrotto. Conflitto, pluralità, molteplicità non sono nella visione unanimista e salvifica del populismo dei fisiologici riflessi della condizione umana, ma patologie che minacciano l'organismo sano chiamato popolo. Ecco profilarsi così il nemico storico d'ogni populismo: la *naissance de l'individu*, le rivoluzioni scientifiche che infransero l'aura sacra del mondo, la razionalità illuminista, il liberalismo e l'intero processo storico che spezzò il legame dell'uomo con Dio, del popolo col suo Regno⁶.

1. Castrismo e populismo

Potrà stupire, essendo perlopiù annoverato tra i fenomeni comunisti ispirati alla dottrina marxista-leninista, ma il castrismo si presta a meraviglia per passare al setaccio tale nozione di populismo: il populismo come utopia redentiva di tipo religioso; reazione unanimista alla disgregazione indotta dalla modernità illuminista, liberale, capitalista; nostalgia della comunità organica; parabola che dal peccato originale conduce alla terra promessa. Anzi: proprio perché solitamente escluso dall'album di famiglia dei populismi, è più che mai utile a scompaginare luoghi comuni e divellere barriere.

Non solo: sottrarre il castrismo alla camicia di forza degli steccati ideologici della guerra fredda per riportarlo nella famiglia dei populismi di matrice cattolica cui appartiene, obbliga a riconsiderare i connotati storici delle grandi ideologie novecentesche; a interrogarsi sulle loro radici, la loro natura, le loro implicazioni, le loro affinità; obbliga a fare ciò che le scienze sociali, nella loro ossessione tassonomica, dimenticano spesso di fare, cadendo in gravi forme di strabismo storico⁷: a cogliere la matrice comune dei populismi oltre la forma istituzionale che hanno assunto, al di là dell'ideologia adottata. La forma del castrismo, lo Stato a partito unico e ideologia ufficiale, e la sua adesione al comunismo sovietico, non lo rendono un "animale" storico diverso dai populismi latini ibridati con le istituzioni democratiche, da chi si proclamò *justicialista*, *bolivariano* o altro: il cuore ideale è il medesimo e si tramanda da un populismo all'altro in modo naturale e attraverso una fitta rete di radici comuni, di legami umani e ideali.

La prima cosa che salta agli occhi osservando attraverso la lente populista la parabola castrista dalle origini alla maturità, è che suo orizzonte fu sempre rigenerare la cristianità perduta, edificare il Regno di Dio purificando "il popolo"

6. M. OZOUF, *L'Homme régénéré*, Gallimard, Paris 1989.

7. K. WEYLAND, *Populism. A Political-Strategic Approach*, in C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, P. Ostiguy, *op. cit.*, pp. 48-72.

dal peccato che ne contaminava l'originaria purezza. Che tale Regno si chiamasse comunismo o altrimenti era secondario, come lo stesso Fidel Castro confidò a Hugo Chávez mentre gli passava il testimone che lui stesso aveva raccolto da chi l'aveva preceduto: Lazaro Cárdenas e la rivoluzione messicana, Juan D. Perón e la rivoluzione peronista. L'importante era che il Regno fosse una comunità di fede, un ordine organico, un popolo unanime fino a formare un corpo mistico: un ordine di cui i testi sacri del cristianesimo avevano la chiave, erede di quello forgiato nelle Americhe dalla monarchia cattolica spagnola⁸.

Ovvio: né Fidel né gli altri membri della famiglia populista panlatina potevano ammettere o evocare l'ascendenza ispanica del loro universo ideale e morale: la comunità organica cui aspiravano aveva i confini delle nazioni sorte dal collasso e dalla sconfitta dell'impero ispanico. Perciò travasarono il vecchio vino dell'organicismo cattolico nelle nuove botti del nazionalismo latino passandolo per il setaccio dei padri della patria: ecco così Cárdenas ergersi a erede di Hidalgo e Juárez, Perón di San Martín, Ortega di Sandino, Chávez di Bolívar e Fidel Castro di José Martí: un Martí dal "contenuto etico cristiano", "lo stesso del nuovo testamento"; Martí era l'Apostolo che univa Cristo a Fidel; il fondatore di una nazione che, grazie ai suoi martiri ed eroi, "forma una specie di religione", di cui il comunismo era coerente "rivelazione", fisiologico approdo: anche noi, ripeteva Castro, aspiriamo a moltiplicare pane e pesci, anche noi vogliamo cacciare i mercanti dal tempio⁹.

2. La comunità organica

L'ordine comunista di Castro era un regime di cristianità, una comunità organica. Non poteva essere altrimenti, dati i materiali storici con cui l'edificò. Lui stesso era imbevuto dei valori della Spagna rurale e cattolica della Galizia paterna; valori assorbiti anche dai gesuiti spagnoli presso i quali visse e si formò per dodici anni di internato; l'impalcatura materiale e spirituale della cristianità ispanica palpitava nell'Oriente cubano, scrigno della rivoluzione contro l'odiato Occidente dell'isola, e nella sua capitale, emblema della disgregazione morale del popolo, veicolo del contagio della grande e vicina potenza protestante. Fin dalla gioventù, gli risultò naturale opporre "forme organiche di governo" al sistema istituzionale liberale. Il suo ideale era la restaurazione della società organica cara in Europa a fascismo, franchismo o salazarismo, in America Latina a cardenismo, peronismo, varghismo. Alla rappresentanza liberale fondata sull'individuo, oppose quella dei gruppi professionali, territoriali, di genere, d'età: la stessa concezione dell'Azione Cattolica, della Chiesa, *societas perfecta*, delle forze armate, organismo per definizione¹⁰.

La nazione, la comunità, il popolo erano organismi naturali, non patti politici o costruzioni storiche mutevoli: «La popolazione è come un immenso formicaio»,

8. L. ZANATTA, *Fidel Castro. L'ultimo Re cattolico*, Salerno Editore, Roma 2019.

9. F. BETTO, *Fidel Castro. La mia fede*, Paoline, Torino 1986, p. 119.

10. *Discursos e intervenciones del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz*, 14 febbraio 1959, <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos>, 14 febbraio 1959.

diceva Fidel; «Si lavora tutti come api»: alveare, formicaio: tutti uniti, ognuno la sua funzione. Chi stona? Espulso, sacrificabile all’insieme; stato naturale di tale ordine non era la pluralità, ma l’unanimità, non la dialettica o il conflitto, ma l’armonia tra gli organi. Il suo marxismo passava attraverso tale filtro organico: da Engels prese il sogno che il governo delle persone fosse sostituito, il giorno del giudizio, dalla amministrazione delle cose. La sua città ideale era un ordine teocratico e tecnocratico, morale e apolitico insieme: alla comunità organica non serviva la politica; in quanto organismo naturale, si regolava da sé. Col comunismo spariranno le rivoluzioni, cioè le redenzioni, diceva: estirpato il peccato, tornato l’uomo allo stato di natura, il mondo alla purezza originaria corrotta dal capitalismo, la storia finirà; e libero dalla corruzione della storia, il popolo sarà innocente e felice come all’origini¹¹.

Di modelli non aveva bisogno, men che meno di quello sovietico: il suo universo ideale conduceva a un’organizzazione statale di tipo organicista. Lo Stato era un organismo formato da corpi; ogni individuo era inquadrato in uno o più di essi. Su tutto vegliava Fidel: Re e Papa, autorità politica e spirituale, garante dell’unanimità. Era l’opposto dello Stato liberale: agli individui opponeva i corpi, al pluralismo l’unanimità, alla separazione dei poteri e delle sfere temporale e spirituale la loro fusione: non a caso voleva un popolo disciplinato “come un esercito”, unito come una Chiesa, perni dell’organicismo ispanico¹².

3. Unanimità

Primo tratto genetico della comunità organica era l’unanimità: Castro non faceva che evocarlo, pretenderlo, fabbricarlo. Era il pilastro del suo edificio politico: se la comunità era un organismo, tutti gli organi e ogni individuo dovevano contribuire all’armonia svolgendo la funzione assegnata loro nel piano generale: il suo piano, il piano di Dio; pluralismo e conflitto erano piaghe da sanare, peccati da mondare. Il tutto era superiore alla parte, l’insieme, nazione, popolo, Stato, superava la somma delle parti, come il corpo trascende la somma dei suoi organi: non stupisce trovare lo stesso, ossessivo richiamo — il tutto è superiore alla parte — nella teologia del popolo di Jorge M. Bergoglio e della corrente cattolica che nei populismi latini ha sempre indicato una sorta di cristianità popolare¹³.

L’unanimità fu il primo comandamento castrista: dapprima fummo prudenti, spiegò; poi, preso il potere, imponemmo l’unanimità politica e spirituale per fare una nazione dove “tutti sono uno”, in cui «tutti pensiamo allo stesso modo»¹⁴; unito dalla fede, il comunismo, il popolo tornò unanime schiacciando chi attentava alla sua virtù ed unità: individui, gruppi, potenze straniere. «Tornò unanime» poiché tale unanimità era la restaurazione di un’identità originaria perduta, di

11. F. CASTRO, *Discursos*, 26 luglio 1965; 18 maggio 1967; 28 dicembre 1984.

12. Ivi, 16 dicembre 1960.

13. L. ZANATTA, *Un Papa peronista?*, in «il Mulino. Rivista di cultura e politica», n. 1, 2015, pp. 240–249.

14. F. CASTRO, *Discursos*, 15 gennaio 1959.

una comunità armonica e pura corrotta dal contagio liberale: «Siamo popoli di egual razza, lingua, sensibilità»; fondamento dell'unanimità era il passato ispanico cattolico; e suo riflesso era ciò che esigeva agitando il pugno: fede, ordine, disciplina. Ciò che infatti imputava al liberalismo erano disordine, anarchia, irrazionalità; avendo disgregato l'unità armonica del creato, era contrario al piano divino. Il pianeta è «un immenso casino», diceva, la mano di Dio, lui, voleva ordinarlo¹⁵.

Ma se la rivoluzione democratica che Fidel aveva dapprima promesso andava spinta nell'unanimità di quella socialista, la guerra civile era da mettere in conto: e guerra civile fu; contro insorti, esuli e chiunque non si piegasse all'ortodossia della nuova fede imposta a scuola, cultura, sindacati, sanità, media, arte; a tutto. E dappertutto, all'unanimità della fede furono sacrificati creatività individuale, spirito di iniziativa, originalità, indipendenza; meglio un tecnico incapace ma rivoluzionario che uno competente ma non rivoluzionario, teorizzò Fidel¹⁶.

Se Fidel riuscì a imporre a Cuba il criterio di unanimità tipico della comunità organica, cosa mai riuscita nella stessa misura al suo antenato, il peronismo, ed al suo epigono, il chavismo, ci furono dei motivi. Il primo è che quell'immaginario antico che piantava le radici nella cristianità ispanica era assai familiare a gran parte della popolazione cubana, cui era invece estraneo il razionalismo di marca illuminista del regime costituzionale. Certo, Fidel impiegò anche il terrore e si avvalse degli strumenti di controllo sociale tipici dei regimi totalitari, ma l'aspetto chiave è che a molti cubani, perlopiù di origine provinciale e rurale, apparve naturale accogliere in lui un Redentore del popolo, un Re e Pontefice titolare di un'investitura insieme secolare e divina: con lui, la Cuba ispanica e cattolica si vendicò della Cuba cosmopolita e secolare, lo stesso avvenuto in Argentina con Perón e in Venezuela con Chávez¹⁷.

Il secondo motivo è che a Cuba v'era una *escape option* per tutti coloro che l'armatura unanimista del regime non poteva assimilare: la Florida, l'esilio, gli Stati Uniti. Nulla di simile, per dimensioni e posizione geografica, era immaginabile nell'Argentina peronista o nel Venezuela chavista. Quanto più i ceti urbani, istruiti e secolarizzati, vista tradita la rivoluzione democratica lasciavano l'isola, tanto più la matrice organica aveva campo libero e si creavano i presupposti della comunità di fede cara al castrismo: l'ideale unanimista di Fidel e la realtà sociale dell'isola convergevano; più che un esilio, fu un'espulsione: come la Reconquista spagnola espulse moriscos prima ed ebrei poi, così la rivoluzione cubana cacciò gli "infedeli" moderni: i ceti medi laici, "coloniali", "individualisti"¹⁸.

Lo stesso principio unanimista orientò il sogno panlatino del castrismo, così violento e sterile; così, al solito, simile a quello peronista e chavista: se l'unanimità della comunità organica è trincea da cui difendere un'"identità" antica e pura dal contagio liberale, lo stesso vale per tutta l'America Latina, accomunata dallo stesso passato, votata a identico destino. Il mito dell'unità panlatina dei populismi

15. Ivi, 29 maggio 1960; primo gennaio 1999.

16. Ivi, 16 dicembre 1960.

17. L. ZANATTA, *Fidel Castro*, cit.

18. H. KAMEN, *La Inquisición española*, Crítica, Barcelona 2013.

latini non è perciò un progetto di “integrazione”, ma di “fusione”: non è un patto politico tra diversi, ma un’unione tra uguali; è l’estensione a tutti del modello redentivo di uno, dedito a convertire tutti gli altri alla sola fede. In ciò sta la causa del cronico fallimento del mito dell’unità latinoamericana: la pretesa di imporre a tutti la fede di uno, apre uno squarcio tra fedeli ed infedeli, innesca tra loro la guerra di religione che inibisce la formazione di istituzioni condivise e fiducia reciproca¹⁹.

4. Gerarchia

Secondo tratto genetico della comunità organica castrista, dopo l’unanimismo, era la gerarchia: così come gli organi apportano unanimi il loro contributo all’armonia dell’insieme, allo stesso modo si distribuiscono secondo precise gerarchie funzionali, dalla testa al dito, dal cuore alle cartilagini; a cementare tutto, la fede e chi ne era sommo sacerdote: Fidel, testa dell’organismo, che come i Re cattolici aveva ha la missione di proteggerla e diffonderla convertendo gli infedeli con la croce e con la spada. Parrà strano, considerando l’ideologia egualitaria del suo regime: Fidel predicava il vangelo; siamo fratelli, dividiamo il pane, ci amiamo gli uni con gli altri, diceva; nessun privilegio! Eppure tutto nel suo regime scendeva dalla testa alle membra ed ai suoi vertici si creò una nuova classe di mandarini più uguali degli altri²⁰.

Assestandosi, il regime prese la forma di un organismo paternalista, gerarchico, confessionale. Ne fosse o meno cosciente, Fidel stava emulando l’esercito e la Chiesa. Al vertice, il capo occupava la scena per intero: decideva, predicava, spiegava; assegnava risorse e vegliava sul rispetto della fede; benediceva o scomunicava, blandiva o puniva, dava e toglieva. Il partito era lo scheletro, la classe sacerdotale incaricata di diffondere la fede al gregge. Le arterie erano le organizzazioni di massa: bambini, donne, giovani; lavoratori, artisti, sportivi; organi dell’organismo. Il comunismo di Fidel era verticale, come verticali erano il sistema di comando peronista e chavista, militari dalle origini: man mano che si saliva verso la testa, circolava più sangue e si dispensavano privilegi; man mano che ci si allontanava, cresceva la lotta tra chi ne era escluso per avvicinarsi al vertice, per coglierne le briciole. Era come il sistema solare: laddove il Re regna assoluto, infuria la lotta per il posto più vicino al sole da cui emana il potere. Adulazione, servigi e doppia morale erano armi necessarie.

In tale ordine gerarchico e militarizzato, Fidel controllava ogni dettaglio: le istituzioni statali non avevano la funzione di rappresentare le istanze sociali, ma di trasmettere loro la volontà dei vertici, la fede del Re; quando, dopo molti anni di rivoluzione, consolidate le “cinghie di trasmissione” del potere, fu introdotto

19. L. ZANATTA, *The Eternal Myth of Latin American Unity and the Global World*, in A. MORI (ed.), *EU and Latin America. A Stronger Partnership?*, ISPI, Milano 2019, pp. 29–46.

20. È un tratto evidente anche agli ammiratori, cfr. S. FARBER, *The Origins of the Cuban Revolution reconsidered*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006.

un meccanismo elettorale, sua funzione fu quella di legittimare il potere preso con la forza, non di sottoporlo a scrutinio; e quando, a un decennio dalla sua fondazione, il partito tenne il primo congresso, l'assemblea approvò all'unanimità per alzata di mano tutto ciò che era già stato deliberato dal Capo: così anche in seno all'Assemblea Nazionale e in ogni altro corpo sociale²¹.

Si capisce che Fidel fosse soddisfatto di un regime che rifletteva la sua concezione organica in base a cui testa e cuore pompavano sangue a senso unico nell'organismo. Per caso, disse quando ancora i cubani non avevano mai votato, nemmeno la lista unica che in seguito impose, vi ho mai chiesto voti in cambio di ciò che la rivoluzione vi dà? La rivoluzione, entità umanizzata, Dio oggettivizzato, dava, i fedeli ricevevano: grazia e pane, verità e assistenza, abbracci e catene. Quando creò il *Poder Local* e sempre da allora in poi, i candidati li scelsero il partito e le organizzazioni di massa, organi statali: si può dire che perfezionasse il sistema clientelare del passato; che lo Stato, monopolizzando risorse politiche, economiche e simboliche, diventasse regista unico d'ogni clientela; per ciò che la Rivoluzione donava, tutti le dovevano fedeltà. Il dissenso? Inconcepibile! Niente sfruttatori, spiegò, nessun partito a rappresentarli. Amava citare un giurista spagnolo: chi lotta per un ordine ingiusto non ha diritti, chi lotta per un ordine giusto li ha tutti; cos'era giusto e ingiusto lo stabiliva lui, la massima autorità morale del paese; anzi l'unica²².

Re e Papa, infine, Fidel era anche *pater familiae*: i sudditi erano minori da educare, disciplinare, civilizzare; dall'alto del pulpito, disse loro infinite volte cosa leggere, studiare, guardare in tivù o nei cinema; spiegò loro com'era opportuno comportarsi, quali svaghi erano accettabili: il decalogo morale che impartì ai cubani era quello tipico della morale cattolica tradizionale. Non erano bonari consigli, ma ordini, al cui servizio operava l'intero apparato statale. Difficile trovare un ordine più gerarchico di quello cubano²³.

5. Corporativismo

Il terzo sigillo della cristianità ispanica sul populismo cubano fu il corporativismo: lo Stato organico subordina gli individui ai corpi sociali, li scioglie al loro interno; a ognuno assegna funzioni, diritti, doveri; li unisce la fede, collante d'una società "senza antagonismi sociali", il sogno castrista, la sua terra promessa. Poche volte Fidel appariva tanto felice come quando osservava sfilare, marziale e compatta "come un esercito", la società di corpi: organizzata per età, professione, genere; era la vera democrazia, la migliore al mondo, diceva: organica, funzionale, corporativa, confessionale; tipica della tradizione latina e cattolica, ordinava "i fattori della nazione"²⁴.

21. F. CASTRO, *Discursos*, 26 luglio 1975.

22. Ivi, 26 luglio 1964.

23. Ivi, 28 giugno 1961; 22 dicembre 1991.

24. Ivi, 16 dicembre 1960; 6 luglio 1974.

Il corporativismo statale, armatura possente e rigida, bandiva le forme liberali della rappresentanza: partiti, sindacati, associazionismo; lasciava così un vuoto in cui prosperò il corporativismo antico, un corporativismo sociale e spontaneo di cui il retaggio ispanico grondava: sotto la superficie della burocrazia del regime, nelle pieghe della vita dello Stato, del partito, delle organizzazioni di massa, brulicò una fitta rete di legami clientelari e familiari, s'imposero logiche feudali, tribali, mafiose; la rivoluzione inchiodò in tal senso Cuba al passato, conservandone in una teca, come fosse un museo, la socialità antica: scalare la gerarchia sociale, ottenere beni, accedere a privilegi dipesi da amicizie e conoscenze; doni, raccomandazioni, favori aprirono porte sigillate, diedero opportunità impensate; merito, talento, impegno, spirito d'iniziativa ne risultarono mortificati: si capisce che il socialismo fosse presto chiamato, in confidenza, *sociolismo*; per emergere, bisognava contare sui soci giunti in posizioni chiave²⁵.

Così inteso, il regime castrista è corporativo nel senso più profondo del termine, quello più vicino al corporativismo antico: è un ordine senza individui; o meglio: è un ordine dove, al di là della legge scritta e dei diritti universali che sancisce, diritti e doveri, opportunità e preclusioni, dipendono dal corpo sociale cui si appartiene. È un sistema che incoraggia il conformismo e punisce l'originalità; premia l'obbedienza e castiga il dissenso; incensa l'ipocrisia, la fede esibita, sopprime con scandalo l'eresia, il dubbio, il dibattito.

6. La fede

La fede del regime cubano si chiamava comunismo: Fidel lo voleva edificare senza transitare per alcuna fase socialista, con orrore dei materialisti "scientifici" sovietici: la fede era, per lui, questione di fede, appunto, non di "scienza"; creare il Regno dipendeva dalla forza di volontà, dalla fede, non da ipotetiche "condizioni oggettive"; mica era figlio del razionalismo illuminista! Ma cos'era il comunismo castrista? Semplice: la scomparsa dell'egoismo, diceva Fidel evocando Cristo. Quel che chiamava comunismo era il mito della terra promessa, valle di pace e benessere libera dal peccato: un «mondo di uomini buoni, generosi, dove il popolo sarà una gran famiglia». Gli ostacoli sulla via non erano fisiologiche complessità della storia, ma attentati al piano di Dio. Il suo slancio profetico era incontenibile: espiato il peccato liberale e capitalista, non ci saranno più vizi né delitti; il popolo, tornato alla purezza originaria, vivrà felice e prospero²⁶.

Ai religiosi che storcivano il naso dinanzi al redentore che usurpava il ruolo di Cristo, Fidel diceva: il comunismo è "il nuovo cristianesimo". Dio, Patria, comunismo la nuova trinità. Per realizzare il comunismo, spiegò, si deve convertire, purificare, moralizzare; guai a usare mezzi non santi, guai a cedere al mercato, ai vizi, al demonio tentatore. Il suo comunismo cristiano non tollerava le sirene del socialismo secolarizzato, aborriva la socialdemocrazia europea, corrotta dal

25. M. GUEVARA, *A la sombra de un mito*, Alexandria, Miami 2014, p. 40.

26. F. CASTRO, *Discursos*, 24 luglio 1965.

liberalismo. Scelse un villaggio per sperimentare il comunismo: bambini a scuola anche a dormire, come in convento o in caserma, come lui in gioventù; niente denaro, il grande corruttore; in quel clima di “fratellanza umana”, immaginava “famiglie felici” dedite a “produrre di più”. Ognuno al suo posto nel piccolo organismo di cui pianificò ogni dettaglio e che morì in fretta di morte naturale²⁷.

Cuba non era l’eccezione, semmai la norma: il comunismo fu l’ideologia cui in America Latina si allacciò allora l’antico immaginario organico producendo tipici fenomeni populistici. Tanti giovani erano come Fidel in transito dall’utopia cristiana dei fascismi cattolici a quella dei comunismi, non meno cattolici: il comunismo non sorgeva dalle steppe asiatiche, ma dal ventre della cristianità. Per Fidel come per i giovani cattolici che lo seguivano, il liberalismo era materialismo, egoismo, vizio; il comunismo spiritualismo, altruismo, virtù; combattevano la secolarizzazione, coltivavano l’idea del Regno restaurato. Gli Stati Uniti sono plutocrati, Cuba proletaria, diceva Fidel facendo suo il mantra di Mussolini, Perón e altri. Filtrato il Concilio Vaticano attraverso il setaccio della cristianità antica, ne conclusero che il comunismo era l’ideale più vicino al vangelo; volevano fondere ciò che il liberalismo aveva separato: politica e religione, individuo e comunità, Stato e società; restaurare l’unanimità spezzata dalla modernità. Si capisce che frei Betto, sacerdote brasiliano che come tanti confratelli trovò a Cuba la Mecca, gioisse per ciò che vide: povertà evangelica; il cristianesimo, gli disse Castro, era quasi uguale alla dottrina rivoluzionaria: come non fosse l’opposto! Sognavano un ordine cristiano eretto intorno a una comunità organica chiamata *pueblo*²⁸.

Ma se il comunismo era pace ed armonia, se coincideva con la fine della storia, era prevedibile che quello di Fidel rimanesse un sogno frustrato; che come ogni populismo fosse una mera nostalgia di unanimità. Perciò alternò sempre odi al popolo mitico e bastonate al popolo reale: i giovani non han voglia di studiare, i lavoratori di lavorare, i dirigenti di sacrificarsi, si lamentava. “L’uomo nuovo è lontano”, il popolo “non ha ancora la cultura necessaria per vivere nel comunismo”: i fedeli non smettevano di peccare, la storia cacciata dalla porta di rientrare dalla finestra²⁹.

7. Re, Croce, Spada

Unanimista, gerarchico, corporativo come la cristianità antica; deciso a portare ovunque la sua fede agitando la spada, dapprima quella guerrigliera in America Latina e poi quella dell’esercito regolare in Africa, il castrismo incarnò appieno l’ideale organico del populismo latino. La sua intera struttura ne evoca le fattezze e lo spirito. A partire dai vertici: il leader è Re, testa dell’organismo, terminale di ogni organo, capo politico e pontefice, punto di fusione dell’unanimità del popolo. È in tal senso che Fidel fu coerente erede dei Re cattolici, cui i Papi avevano concesso privilegi in riconoscimento del meritevole impegno a diffondere

27. R. DUMONT, *Cuba, est-il socialiste?*, Seuil, Paris 1970, p. 65.

28. F. BETTO, *Fidel Castro*, cit.

29. F. CASTRO, *Discursos*, 25 settembre 1972.

la fede: come loro, Fidel si fece la sua Chiesa e nazionalizzò la fede universale: predicava, giudicava, condannava; istituì un'inquisizione capillare ed efficiente; parlava *sub specie aeternitatis*; volava alto sul caos della storia: emetteva giudizi morali, evitava il giudizio degli uomini, nessuno lo vide mai esporsi a confronti, dibattiti. Prometteva il Regno di Dio in terra; croce che purifica, spada che converte, il regime inculcava la fede a colpi di liturgie di massa a reti unificate, devozioni ben pianificate, catechismi obbligatori, legnate agli infedeli. Fidel era Dio in cielo e Cristo incarnato insieme.

Come la cristianità antica, quello castrista fu un regime di croce e spada. Chi prima e meglio lo comprese fu la Chiesa: la rivoluzione di Fidel come quella di Perón un tempo avrebbe spezzato le reni al liberalismo protestante e creato il nuovo ordine cristiano; così pensò. Non sbagliava, salvo che come Perón e altri prima di lui, nella sua veste di redentore Fidel si sostituì ad essa: da ciò il conflitto. Ciò non toglie che a Cuba come altrove, Chiesa e clero ebbero il ruolo chiave che sempre accompagna le origini dei fenomeni populistici, a conferma dell'afflato religioso di cui sono veicoli³⁰. Udendolo proclamare il socialismo e vedendolo allearsi a Mosca, la Chiesa insorse ma poi mangiò la foglia: Fidel era dei suoi, il suo regime una utopia cristiana. Lui coltivava le virtù del sacerdote — guerriero apprese dai gesuiti: perseveranza, coraggio, onore; si muoveva nel solco della tradizione ispanica: la spada contro gli infedeli, la croce per convertire i pagani; tale era la sua missione; Cuba «è chiamata a svolgere un ruolo morale importante nel mondo»; e la missione esige «sacrificio, dolore, sangue». Solo così poteva sorgere l'Uomo Nuovo, mito redentivo cristiano per eccellenza³¹.

E su croce e spada poggiò il regime castrista: il militare era un soldato di Dio tenuto alla purezza, un sacerdote della religione comunista insegnata nelle caserme dove un tempo era stata insegnata la fede cattolica; i commissari del partito erano i cappellani militari del nuovo ordine. La morale del soldato doveva essere cristallina, conforme ai dettami etici del vangelo. Assai più dei remoti paesi socialisti, dai quali fluivano merci e crediti ma coi quali non scoccò mai l'amore, militari e sacerdoti ispanici e latini colmarono l'album di famiglia della rivoluzione: militare cattolico era stato Perón, l'antesignano; militare cattolico fu il discepolo, Chávez. Militari furono a Panama o in Perù i regimi in cui depositò le sue speranze per la diffusione del verbo organicista e antiliberalista nelle Americhe e preti furono i suoi più fervidi cantori e ammiratori, i teologi della liberazione attraverso i quali tornò ad abbracciare la Chiesa fino a farne suo riferimento ideale. Non a caso l'ultimo Castro, più che mai devoto delle virtù guerriere e sacerdotali, confidava nell'unione delle religioni contro l'Occidente secolare; l'Islam più della cristianità, corrotta dalla convivenza col liberalismo³².

30. G. HERMET, *Les populismes dans le monde: une histoire sociologique*, Fayard, Paris 2001.

31. F. CASTRO, *Discursos*, 24 luglio 1965.

32. Ivi, 17 novembre 2005.

8. Chiesa e partito

Se l'ordine castrista replicava l'"ecclesia", doveva poggiare su un corpo sacerdotale: tale fu il partito. Compito del partito, ossia della Chiesa, cioè degli apostoli, era dirigere, disciplinare, uniformare i fedeli: nessun individuo doveva sfuggire al controllo come nessuna cellula sfugge alla funzione che le spetta nell'organismo; bisogna organizzarsi, diceva Fidel, «essere qualcosa di qualcosa»: «Non si può vivere *por la libre*», per conto proprio; contano le masse, non gli uomini. Partito d'avanguardia, perciò, partito "dei migliori", degli eletti: la nostra società, spiegava loro, "è pura"; il militante un "eroe anonimo" che votava unanime le decisioni assunte dal Re e obbediva ciecamente alla dottrina emanata dal Pontefice³³.

Al fianco degli apostoli civili, i membri del partito, un peso enorme ebbero fin dal primo istante gli apostoli in divisa, i soldati, la spada del Re cattolico. Così forti e potenti furono in seno al partito, come architrave dello Stato e gestori del sistema economico, da conferire al populismo cubano tutti i tratti tipici del regime militare di matrice ispanica. Al loro straordinario peso corporativo s'associò la capillare militarizzazione della società cubana: scuola, sport, lavoro, tutti i cubani furono tenuti a esercitarsi, marciare, sparare; riunirsi in brigate e battaglioni chiamati a continue "lotte", "guerre", "crociate"³⁴.

La più nitida dimostrazione della natura confessionale del partito e dell'ordine religioso che Fidel fondò fu il divieto, per tre decenni, ai credenti di farne parte: una palese finzione, dal momento che credenti erano i più, a Cuba, e che dalle loro fila provenivano molti dirigenti rivoluzionari. Fidel lo spiegò: temevo "un conflitto di lealtà"; i fedeli dovevano lasciare la vecchia Chiesa per la nuova. Un religioso notò entusiasta: giusto; perché accogliere chi crede in un altro Dio? Il partito fu aperto ai credenti quando la religione comunista tramontò nel mondo e sull'isola divenne chiaro a tutti ciò che lo era sempre stato ad alcuni: il comunismo latino era una eresia cattolica, neanche così eretica; ora le due fedi potevano convivere sotto lo stesso tetto: credere in Dio e in Fidel diventò così compatibile³⁵.

Mentre partito ed esercito erano il ceto sacerdotale, le organizzazioni di massa erano le comunità ecclesiali intorno a cui i fedeli si riunivano per condurre la vita sacramentale; una vita intensa ed esigente, volontaria per i devoti, coatta per gli scettici: riunioni di caseggiato, assemblee, adunate di piazza, lavoro "volontario", formazione militare, atti di "purificazione", veri e propri autodafé nelle scuole, caserme, uffici, fabbriche per espiare peccati morali e ideologici dinanzi alla comunità. I CDR, Comitati di Difesa della Rivoluzione, furono gli organi più importanti e diffusi: istituiti in ogni isolato, riunirono quasi l'intera popolazione; tutti dovevano controllare tutti e informare sulle deviazioni dall'ortodossia rivoluzionaria. Se un controrivoluzionario muove un dito, diceva Fidel, l'esercito deve saperlo: «Il

33. I. RAMONET, *Fidel Castro. Biografía a dos voces*, De Bolsillo, México 2009, p. 257.

34. F. CASTRO, *Discursos*, 28 novembre 1974.

35. F. BETTO, *Fidel Castro*, cit.

popolo intero spierà» i nemici; nessuno poteva mantenersi neutrale nella guerra tra «idea del bene e idea del male»³⁶.

9. Martiri, catechisti, liturgie

Ordine religioso, il populismo castrista coltivò il culto dei martiri, ebbe eserciti di catechisti, ricorse a liturgie elaborate. L'assalto al Moncada, atto inaugurale della rivoluzione, fu martirio pianificato più che azione militare: cresciuto a pane a Bibbia, Castro voleva martiri per alimentare la fede; Che Guevara, Camilo Cienfuegos e tanti altri caduti compirono tale funzione; martirio fu ciò che pretese ad ogni fedele in caso di pericolo; punì chiunque preferì la resa al martirio. Il popolo ha bisogno di martiri, ripeteva: erano «crociati d'una causa redentiva, apostoli della verità»; le nazioni, diceva, hanno martiri ed eroi che «formano una specie di religione». Tale religione esigeva un culto, il culto una liturgia: un culto coatto, pena l'esclusione dalla comunità organica; esclusione simbolica, ossia l'ostracismo; e materiale, ossia l'esclusione dal lavoro e dall'erogazione dei servizi di cui la Chiesa fatta Stato aveva il monopolio. Soldati, dottori, maestri: tutti furono formati per essere catechisti di quel culto, missionari in patria e nel mondo della buona novella. Nelle scuole la Scrittura oggetto di studio era la parola di Fidel, i cui comizi, notò un religioso, erano la "liturgia della parola", lunghe omelie che orientavano la vita e i valori dell'intero paese. La ritualità si ripeteva assidua ovunque e sempre, a partire dalle scuole dove ogni mattina i bambini gridavano la consueta formula: «saremo come il Che, pionieri per il comunismo»; un coro di voci bianche che lanciava un grido di guerra e fede³⁷.

Nulla era casuale: «Le religioni ripetono sempre gli stessi temi», spiegava Fidel; così dobbiamo fare noi: «La verità» va ripetuta «perché si diffonda». Apostoli, catechisti, missionari dovevano «formare coscienze»: andate, convertite casa per casa, fu il motto: come i cristiani antichi. La scuola cubana ebbe tale incarico: solo l'educazione, ripeteva Fidel, guida gli uomini «dal male al bene»; la scuola borghese dà «mille spiegazioni, cioè nessuna»; quella cubana deve insegnare «la spiegazione vera» di tutti i problemi, il vangelo. E così fu: cultura e istruzione s'inaridirono, spirito critico, originalità, individualità furono castigate come eresie; scuole, teatri, caserme divennero sacrestie al servizio del catechismo del regime. Più che ad emancipare gli individui dall'ignoranza e dalla miseria, la scuola cubana ambì a formare i fedeli della religione castrista: a Cuba non si produsse ciò che gli studiosi dello sviluppo osservano altrove; non v'è relazione alcuna tra grado di istruzione e miglioramento delle condizioni di vita; la scuola cubana non produce benessere né autonomia, ma obbedienza e fedeltà³⁸.

Culmine del culto nazionale, tipico di ogni populismo latino, era il rituale della democrazia diretta; come nella democrazia greca, soleva vantarsi Fidel, il popolo

36. F. CASTRO, *Discursos*, 4 giugno 1960.

37. E. CARDENAL, *En Cuba*, C. Lohlé, Città del Messico 1972, p. 289.

38. F. CASTRO, *Discursos*, 17 settembre 1966.

nella piazza «discute e decide sul suo destino»; ma lui stava sul palco, la folla sotto; lui faceva le domande, la folla acclamava; lui aveva deciso, la folla annuiva; era una liturgia unidirezionale: il sacerdote predicava, i fedeli pregavano in coro. «Siamo d'accordo con le decisioni?» gridava al microfono? «Sìii!», tuonava unanime la piazza. Molte fucilazioni furono decise in tal modo³⁹.

10. Nemico

Come non c'è redenzione senza peccato non c'è populismo senza nemico: il popolo puro e unanime è stato infettato, corrotto, diviso. Chi è il colpevole? Il nemico dei populismi latini è lo stesso della cristianità ispanica antica, erosa dalle rivoluzioni scientifiche, filosofiche, politiche nate in area protestante; liberalismo, capitalismo, individualismo, egoismo, materialismo sono i demoni che ne assediano il popolo, la cui identità primigenia era spirituale, altruista, disinteressata; pura, in una parola. Perón, Castro, Chávez: stesse parole, diagnosi, nemici: il liberalismo portava la colpa delle fratture morali del mondo; agli Stati Uniti che l'incarnavano e alla loro etica protestante opposero l'immaginario organico dei cattolici; all'universalismo liberale l'universalismo antiliberal. Fidel lo ripeté fino a sgolarsi: «C'è sempre bisogno d'un nemico» per eccitare la fede, mobilitare, unire e reprimere; ogni volta che il suo nemico tentò di sfuggire al ruolo, lui lo costrinse a recitarlo ancora: retribuì la mano tesa di Carter inviando 40.000 soldati in Angola, quella di Bill Clinton abbattendo due aerei civili. Serve il demonio per ergersi a Dio⁴⁰.

Gli Stati Uniti, grandi, potenti, imperiali, erano il nemico ideale; quanto più potente il nemico, tanto più eroico l'appello alla resistenza del popolo, all'identità assediata, all'immortale mito di Davide e Golia; tanto più giustificata l'imposizione della fede e dell'unanimità politica; contro il virus della disgregazione che essi inoculavano, ecco il regime evocare cultura, lingua, religione del retaggio ispanico e cattolico; lanciare anatemi contro "cultura antinazionale" e "penetrazione" statunitense e protestante: Cuba è «il polo nord della latinità», tuonava Fidel, facendo eco a Mussolini e Perón⁴¹.

Eppure i nemici erano per lui "fascisti": un paradosso, considerando che il fascismo e i suoi epigoni si ispiravano al medesimo immaginario organico cui il suo regime si ispirava. Cosa intendeva? Nel suo universo manicheo, il fascismo era il polo negativo del bene ch'egli incarnava. Lo immaginava come l'aveva un tempo descritto la terza internazionale; una «espressione del pensiero reazionario borghese». Eppure, proprio in virtù della matrice organica in comune, il castrismo era la cosa più simile al fascismo in America: rivoluzionario, redentivo, aveva un partito unico, e professava una ideologia di Stato. E ancora: ordine sociale corporativo, subordinazione dell'individuo alla nazione, afflato religioso, ritualità di massa, scuola, storia e sport come catechesi; anche il leader carismatico e la

39. Ivi, 2 settembre 1960.

40. F. CASTRO, *Discursos*, 15 gennaio 1959.

41. Ivi, 21 gennaio 1971.

missione imperiale! Non gli mancava neppure il tratto superomista, violento, vitalista, machista. La base sociale era diversa? Non tanto: la rivoluzione cubana l'avevano fatta giovani di ceto medio, cattolici, istruiti, bianchi, ispanici. Fidel tra loro. Ignorava che il fascismo era stato un fenomeno antiborghese e antiliberalista⁴².

II. Il Regno

La redenzione succederà all'apocalissi, la luce alle tenebre, il paradiso in terra scaccerà ogni male; tale era la poderosa promessa del castrismo, lo schema tipico del populismo latino. Spariranno le divisioni, i conflitti, le piaghe sociali; il popolo ritroverà la sua purezza e identità. Fin qui, è chiaro. Ma in cosa consisteva il Regno di Dio in terra? Il primo castrismo non aveva dubbi: il comunismo è ricchezza, prosperità, benessere diceva Fidel. Emancipato dal dominio imperiale, il cubano sarà il popolo più ricco al mondo; vivrete «nella società dell'abbondanza», promise ai giovani⁴³.

Ma la parabola del suo regime fu tutt'altra e la terra promessa prese presto ben altre fattezze: nel 1970, sommersi dalla povertà e dall'appuntamento mancato con lo sviluppo, i sogni erano svaniti e l'orizzonte mutò; il comunismo divenne un'utopia pauperista, la povertà dignitosa il suo obiettivo, la comunità organica una camicia di forza morale per combattere la ricchezza invece di emancipare dalla povertà; la parabola del populismo latino illustra le ragioni per cui le rivoluzioni moderne che avevano disgregato la cristianità antica erano sorte in area protestante, dove avevano trovato terreno fertile, e non nel mondo cattolico latino⁴⁴. Da terra di prosperità, il suo Eden divenne promessa di moralità impermeabile al divenire del tempo, di conservazione di una società organica pura dinanzi alle minacce di erosione causate dalla modernità. Tale fu l'approdo castrista: culto ed esaltazione della povertà cancellarono la promessa di prosperità; la moralizzazione ebbe priorità sulla prosperità, lo Stato etico sulla libertà individuale; e la profezia si autoavverò: il Regno di Dio cubano fu un regno di povertà, dignitosa a volte, assai meno altre e non per tutti; la nuova élite, il ceto sacerdotale della rivoluzione, non la conobbe.

La Bibbia guidava Fidel in tutto: il suo mondo era popolato di ricchi e poveri: gli ultimi del vangelo erano il bene; i ricchi il male. Li odiava di un odio etico più che sociale. Odiava il poker, il *rock and roll*, i profumi che odoravano di cosmopolitismo: il vero cristiano, archetipo rivoluzionario, era il piccolo *guajiro* «nato in un presepe come Gesù». Il povero era custode della cristianità assediata da liberali, protestanti, anglosassoni: «Essere povero è un onore», predicava. Quando passò alla vulgata marxista, continuò a invocare il "fratello povero". Diceva di volere prosperità, ma combatteva la ricchezza, non la povertà. Mi hanno detto che dopo la rivoluzione è

42. R. EATWELL, *Fascismo. Verso un modello generale*, Pellicani Editore, Roma 1999; F. CASTRO, *Discursos*, 21 novembre 1971.

43. F. CASTRO, *Discursos*, 13 marzo 1962.

44. J. J. MOKYR, *A Culture of Growth*, Princeton UP, Princeton 2016.

diminuito il prodotto pro capite: «È il pro capite morale?» Da stigma, la povertà diventò virtù: restaurò la cristianità perduta; poveri ma puri⁴⁵.

Perciò Fidel vantava così tanto le opere sociali, spesso gonfiando i numeri o fingendo di non sapere che dietro le mirabolanti statistiche si celavano realtà desolanti. Sapeva bene che la spesa sociale è «molto sopra le nostre possibilità»; che solo un paese in grado di produrre molta ricchezza poteva destinarne tanta a quei fini. Ma sua priorità non era lo sviluppo: era la “salute morale”; lo sviluppo era minaccia di corruzione morale; se i cubani fossero stati più autonomi dallo Stato che vegliava sulle loro anime, la loro purezza sarebbe andata perduta. La povertà ne perpetuava la dipendenza e ne inibiva l'autonomia; su di essa poggiavano mistica e potere del regime. Finì così che l'illusione della prosperità si tramutò nella nostalgia dell'uomo che «erra vagabondo nei boschi»: proiettava sul passato la terra promessa un tempo cercata nel futuro; un passato mitico, un sogno reazionario. «Il disastro della globalizzazione neoliberale» preludeva alla redenzione. Cuba era il modello: tanto l'aveva ripetuto, da convincersi d'aver creato il Regno! Un ex dirigente del partito fuggì all'estero e raccontò: i cubani fanno vite «allucinanti, durissime, insopportabili». Cuba era convento, caserma e galera insieme⁴⁶.

12. Il popolo di Dio

«Partivo dal nulla, ammise una volta Fidel, dalle semplici nozioni di bene e male»: e tale rimase il suo schema per tutta la vita; uno schema binario, non plurale; manicheo, non pragmatico; intendeva la politica come religione, un succedersi di peccato, spiazione, redenzione; la sua religione era perciò politica, una religione politica. La complessità della storia si riduceva a eterna lotta tra bene e male, ad una feroce guerra di religione per far trionfare il primo, di cui il suo popolo aveva il monopolio, contro il secondo, il nemico secolare: il popolo, il suo popolo, incarnava il bene ed era perciò tutto il popolo, il popolo di Dio morale e virtuoso destinato a salvarsi; il resto era il non popolo, l'antipopolo, il male da estirpare con la conversione o l'eliminazione⁴⁷.

Il suo schema manicheo esprimeva la stessa ostilità verso la politica e le istituzioni politiche che le correnti antiparlamentari agitavano altrove: il popolo costituzionale era l'antitesi del popolo di Dio; era, ai suoi occhi, un popolo che tollerava la convivenza della verità con l'errore, del bene col male; un popolo immorale e fittizio basato sulla disgregazione di ciò che Dio aveva voluto unito. Qui, chiari, non avremo mai «la famosa divisione dei poteri del famoso Montesquieu». Se tutta la classe politica era corrotta, venale, non bastava emendare, bisognava spiare; niente riforme: rivoluzione. Moralizzare fu fin dalla gioventù la sua missione; per moralizzare la politica, finirà per eliminarla, per racchiudere il popolo in

45. F. CASTRO, *Discursos*, 26 luglio 1960.

46. L. ZANATTA, *Fidel Castro*, cit.

47. F. CASTRO, *Discursos*, 18 maggio 2008.

una comunità di fede che ne era la negazione. Era ovvio, e lo ammise, che non avesse avuto un mentore politico; la sua scuola politica era stata la religione. E il mediatore tra lui ed essa Martí, il padre della patria: «Per noi cubani l'idea del bene è Martí; per Martí "il bene è Dio"»; nel nome di Martí e di Dio, di cui lui e la rivoluzione erano incarnazione secolare, pretese di condurre il suo popolo alla salvezza sgombrando il campo da ogni ostacolo; con la croce e la spada, i cardini del "passato immaginario" della cristianità ispanica, di quando la corruzione liberale non aveva ancora corrotto la pura morale del popolo⁴⁸.

13. Conclusioni

Coi suoi tratti estremi, con la sua poco comune capacità di imporre a ferro e fuoco l'unanimità del popolo, di resistere ad ogni ibridazione con l'ethos e le istituzioni della liberal democrazia per non corrompere l'unità morale dei suoi fedeli, il castrismo consente di cogliere, meglio che in altri casi, il nucleo più intimo del populismo, la nostalgia di un mondo organico idealizzato, e di indicarcene la remota genealogia nella cristianità antica, anch'essa idealizzata. Ma impone anche altre domande: perché l'immaginario populista è così resistente? Perché il populismo risorge sempre dalle ceneri? La sua nostalgia unanimista, nel castrismo salta agli occhi, si nutre della percezione di un profondo mutamento storico che genera spaesamento, pluralità, conflitti; in una parola: disgregazione; e la modernità non è un perpetuo processo di disgregazione e ricomposizione di legami, identità, reti?

Il populismo è dunque un ingrediente immancabile della modernità. Certo, la sua cura miracolosa, la protezione della comunità perduta, la restaurazione dell'identità minacciata non funzionerà, la sua guerra alla storia e alla caducità che le è insita non l'arresterà: ma non per questo sparirà; a renderlo di volta in volta così popolare è la sua offerta di beni eterei ma preziosi, ingannevoli ma luccicanti; senso, virtù, appartenenza, speranza; beni che, con pudore e senso del limite, la visione secolare del mondo confina alla sfera privata.

Di più: la sua offerta, una volta ancora il castrismo lo prova, è condita da una vera e propria epica, grazie a cui il populismo semplifica al massimo la realtà, riducendola al suo schema manicheo che interpreta il mondo come un'eterna lotta tra bene e male combattuta da un noi e un loro, il "popolo" virtuoso e i suoi demoniaci nemici. Che altra epica può competere con questa? Scaldare altrettanto i cuori e mobilitare le passioni? Su questo piano, il populismo non ha rivali: la sua portentosa forza è la stessa che da secoli alimenta le grandi religioni.

Ma oltre ad imporre delle domande, il caso castrista offre, nella sua diafana radicalità, anche talune risposte; c'illustra quali effetti genera la nostalgia populista, quali dinamiche innesca, quali curiose eterogenesi dei fini produce. Nel suo mondo senza grigi in cui il popolo è un'entità mitica e dove governare è edificare il Regno, il suo afflato religioso e moralista trasforma la dialettica

48. F. CASTRO, *Discursos*, 5 febbraio 1993.

politica in guerra di religione; la pluralità istituzionale in prevaricazione in nome della supposta superiorità morale del popolo; l'Amore, l'armonia e la concordia evocati a fondamento della comunità in Odio verso l'infedele. A chi guarda al mondo col disincanto tipico d'ogni visione secolare, l'immaginario populista evoca perciò tenebrosi incubi.

Sudditanza atlantica e complottismo

L'ideologia del populismo italiano

SALVATORE SECHI

Abstract

The two main actors of Italian populism (the Movimento Cinque Stelle and Lega) share the criticism of foreign policy conducted by Republican Italy under the leadership of previous governments, accused of having led to a subjection of the nation towards the United States of America and the European Union. This essay aims to problematize these assumptions, questioning the myth of servility and the relation of Italy's subjection to the United States of America.

Keywords: De Gasperi, Movimento Cinque Stelle, Beppe Grillo, Lega, United States of America, populism.

Il giudizio condiviso sulla storia dell'Italia repubblicana e la fragilità delle sue attuali condizioni è quanto accomuna le due principali componenti del populismo italiano (Cinque Stelle e Lega)¹. La chiave di lettura convergente si basa, da un lato, sulla lunga sudditanza agli Stati Uniti e successivamente all'Unione europea (cioè il cosiddetto "atlantismo") e, dall'altro, sulla sindrome del complotto.

È stata quest'ultima la triste bandiera funebre brandita da Silvio Berlusconi. Nel novembre 2011 dovrà porre fine al suo quarto governo, dando le dimissioni. Giungerà così al termine il privilegio di essere stato il più duraturo dei presidenti del Consiglio, ma anche dei due governi più longevi dell'Italia repubblicana. È stato un colpo durissimo anche per il tentativo politico (fin ad allora ed ancora oggi inedito) di dare una tribuna politica e una prima ossatura organizzativa (elettorale) alle numerose forze moderate e di provenienza neofascista (il MSI) esistente nel nostro paese². La denuncia, da parte del fondatore di Forza Italia, di un'operazione (certamente poco chiara) a più voci, se non a più mani³, per far cessare il suo esecutivo, voleva essere un'arma da ultima spiaggia. Era, invece, un mesto canto del cigno.

1. Si avvalgono, fra gli altri, con sensibilità e qualità degli apporti diversi, delle ricerche sulle congiure e sul "doppio Stato" di Antonella Beccaria, dei fratelli Antonio e Gianni Cipriani, Paolo Cucchiarelli, Giuseppe de Lutiis, Sergio Flamigni, Paolo Genovesi, Aldo Giannuli, Stefania Limiti, Claudio Nunziata, Sandro Provvigionato, Roberto Scardova.

2. Per l'avvio di una corretta riflessione sul berlusconismo cfr. G. ORSINA, *Il Cavaliere, la destra e il popolo*, nel volume da egli stesso curato, *Storia delle destre nell'Italia repubblicana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 257-281.

3. È il sospetto documentato, anche in trasmissioni televisive, e avanzato dal giornalista americano Alan Friedman.

Pur non avendo molto in comune su temi cruciali, dal 2018 Lega e Cinque Stelle governano, seppure tortuosamente, come membri di una stessa coalizione. A tenerli insieme sono due elementi: sia un mito ideologico (quello di rappresentare direttamente il popolo rispetto all'uso della delega fattone dalla partitocrazia) sia il vincolo (assai spesso generico) di un contratto sui programmi per il "cambiamento", spesso ridotto a spartizione delle spoglie. Degli obiettivi anche meno metapolitici delineati dal fondatore dei Cinque Stelle, Beppe Grillo⁴, possiamo senz'altro dire che dopo 14 mesi nulla è stato realizzato o anche vagamente impostato.

1. Tra Washington e Roma non fu subito amore, ma coabitazione

L'accusa mossa da Beppe Grillo e dai suoi seguaci alla vecchia politica (prevalentemente DC, PSI e PCI, sia pure in relazione a periodi storici diversi) è stata di essersi lasciati coinvolgere nella NATO e di avere stabilito prima con Washington (gli Stati Uniti) e successivamente con Bruxelles (l'Unione europea) rapporti di assoluta subordinazione. Una tale accusa risponde ad una logica meramente ripetitiva di un vecchio duplice spartito.

In primo luogo riecheggia argomenti e motivi che furono a lungo al centro dell'iniziativa politica, propagandistica e anche storico-culturale dei comunisti per spiegare la loro esclusione dal governo nel 1947⁵. Un ruolo decisivo ebbe la diversità, rispetto alla DC, delle posizioni sulle alleanze e quindi sulla politica estera⁶. La fine della coalizione che includeva le maggiori forze dell'antifascismo non è stata un'operazione congiunturale, una sorta di incidente di percorso, perché è durata circa un trentennio, più precisamente fino alla formazione dell'esecutivo presieduto da Giulio Andreotti e all'assassinio di Aldo Moro nel maggio 1978.

In secondo luogo, viene riecheggiata sullo sfondo una visione rigida, radicalmente antagonista, della Guerra Fredda e del conflitto bipolare⁷. In Italia, da parte soprattutto della sinistra, è stata modulata prevalentemente nei termini in una pamphlettistica delle relazioni internazionali.

In realtà, questa assolutizzazione del conflitto equiparato ad una guerra tra due religioni civiche (il comunismo e i regimi democratici) ha portato a negare o mettere in ombra fenomeni diversi. Il primo: tra URSS e USA non ci fu mai uno scontro armato grazie alle politiche di mediazione e alla flessibilità dimostrata, in fin dei conti, da entrambi i duellanti. Il secondo: entrambe le potenze dovettero tener conto di opinioni diverse e resistenze di differente natura che fiorirono all'in-

4. Si veda, in tal senso, l'ampio saggio di C. BIANCALANA, *Il populismo tra malessere democratico ed esigenza partecipativa. Il caso di Beppe Grillo e del Movimento 5 Stelle*, in «Trasgressioni», a. XXVIII, n. 1-2, n. 56, gennaio-agosto 2013, pp. 3-124 (fascicolo che, di fatto, si configura come un volume monografico).

5. Mi pare esemplare il lungo saggio di P. TOGLIATTI, *Per un giudizio equanime sull'opera di Alcide De Gasperi*, pp.189-276, in Id., *Momenti della storia d'Italia*, Editori Riuniti, Roma 1963.

6. A Roberto GUALTIERI si deve lo sforzo di dare un respiro e una dignità storiografica a questa vicenda nel saggio *Togliatti e la politica estera italiana*, pref. di G. PROCACCI, Editori Riuniti, Roma 1995.

7. Rimando ad A. STEPHANSON, *Liberty or Death. The Cold War as US Ideology*, nel volume curato da O.A. WESTAD, *Reviewing the Cold War. Approaches, Interpretations, Theories*, Frank Cass, London 2000, p. 84.

terno dei reciproci blocchi; da un lato, i paesi del Patto di Varsavia e, dall'altro, la Francia gollista, molto "sovranista" *avant la lettre*, nonché le cattolicissime Spagna e Portogallo, per finire con l'indisponibilità della DC in Italia a ibernare i comunisti⁸.

In terzo luogo, manca completamente la percezione di un fenomeno che non fu per niente secondario, cioè la crescente difficoltà dell'amministrazione nord-americana di conciliare le preoccupazioni per la sicurezza nazionale con l'esigenza di salvaguardare una conquista del New Deal come lo Stato del benessere (*Welfare State*)⁹.

2. De Gasperi, un partner "anomalo" di Washington

L'idea che tra i governi di Alcide De Gasperi e Harry Truman all'inizio della Guerra Fredda (1948–1953) ci sia stato un rapporto di sudditanza, tale che sarebbe addirittura sfociato nel servilismo più smodato, è un'invenzione della propaganda pseudo-storiografica dei Cinque Stelle (in particolare, di Beppe Grillo e Alessandro Di Battista). Questi dirigenti politici sembrano avere una conoscenza tanto perentoria quanto impressionistica della ricca bibliografia sui rapporti tra Stati Uniti e Italia.

A proposito dei rapporti tra i due Paesi all'inizio del dopoguerra, gli storici da anni amano parlare di incomprensione, freddezza, e anche diffidenza reciproca. È uno stato di cose che si può definire, come hanno fatto gli stessi studiosi della politica e della società statunitense, col termine di "anomalia" del nostro Paese. La DC, da partito di maggioranza assoluta nelle elezioni del 18 aprile 1948, è diventata progressivamente, a partire dall'inizio degli anni Cinquanta, partito di maggioranza relativa. La sua collaborazione si è estesa fino a inglobare il PSI e, successivamente, persino il PCI. I comunisti, dal canto loro, sono stati sempre il secondo partito. Non solo in termini di consensi elettorali (e quindi l'epicentro e il punto di forza dell'opposizione), ma anche sul piano dell'iniziativa e del controllo esercitato sull'attività culturale, sui media e sullo stesso mondo imprenditoriale, oltre a quello legato al sistema delle cooperative.

I cosiddetti "sovranisti" amano, invece, tagliare con l'accetta la narrazione di questa complessa anomalia. A dominare è un senso di esecrazione che prende di mira la coabitazione tra DC e PCI da un lato, DC e Stati Uniti dall'altra. Gli argomenti usati non si discostano da quelli messi in campo, e ormai consolidati, dalla

8. Coautori della Repubblica e della Carta costituzionale, insediati in ogni angolo della società civile e delle amministrazioni pubbliche, lo stesso ministro dell'Interno Mario Scelba finì per rendersi conto di non poterli fare oggetto di una politica della forza, cioè di trattarli come un mero soggetto di ordine pubblico. Si veda E.T. SMITH, *The United States, Italy and NATO, 1947–1952*, Macmillan Press, London 1991 e, specificamente l'articolo di Id., *The Fear of Subversion. The United States and the Inclusion of Italy in the North Atlantic Treaty*, «Diplomatic History», 1983, n. 2, pp. 140–154; G.C. MARINO, *La repubblica della forza. Mario Scelba e le passioni del suo tempo*, FrancoAngeli, Milano 1995.

9. Su questo complesso equilibrio si è soffermato M.J. HOGAN, *A Cross of Iron. Harry S. Truman and the Origins of the National Security State 1947–1954*, Cambridge University Press, New York 1998. In Italia il contributo tematicamente più ricco e con uno stupefacente dominio della sterminata bibliografia è di M. DEL PERO, *Libertà e impero. Gli Stati Uniti e il mondo (1776–2011)*, Laterza, Roma–Bari 2008.

pubblicistica comunista dopo le elezioni politiche generali del 18 aprile 1948. Le sinistre, com'è noto, subirono allora una sconfitta storica. Soprattutto i comunisti, che hanno sempre avuto, e curato, una potente struttura editoriale (quotidiani, riviste, case editrici, attività pubblicitarie, ecc.) e ne fecero oggetto di una miccia a esplosione propagandistica per nulla e mai differita. Ma i "sovrani" non avvertono, o amano tacere, le innovazioni e i mutamenti interpretativi avvenuti negli anni Settanta–Ottanta¹⁰.

Se si riferiscono ai gruppi dirigenti del PCI e delle sue varianti, hanno più di una ragione. Nella narrazione politica di questi leaders c'è soltanto un cattivo, truce e sempre insoddisfatto dei prelievi operati sulle ricchezze e sui redditi anche di paesi alleati: gli Stati Uniti, ovviamente. C'è un secondo protagonista che copre il ruolo del buono e del difensore dei poveri e degli sfruttati, ed è, altrettanto ovviamente, l'URSS. Solo la discontinuità storiografica operata da Silvio Pons ha modificato profondamente questo tipo di cliché¹¹.

I sovranisti hanno torto se sull'attività di De Gasperi ignorano (come non dovrebbe essere il caso dei ricercatori) i progressi e le vere e proprie rielaborazioni critiche apportate sia da singoli studiosi¹² sia, con garbo, da un organo istituzionale (per quanto sia governato per diritto ereditario o per plebiscito) come la Fondazione Istituto Gramsci. Esiste una storiografia abbastanza estesa ormai per potere sostenere come non abbia alcun senso descrivere il primo Presidente del Consiglio democristiano del dopoguerra nei termini dell'interpretazione vetero-comunista: ovvero, come non solo il principale nemico del popolo, ma addirittura una sorta di pedina che la diplomazia Usa avrebbe mosso e manomesso a piacere. In realtà, Washington ha avuto spesso il dubbio che dietro il suo principale interlocutore, la DC, potesse spuntare la presenza del papa e in generale del Vaticano, o forze e interessi portatori di un'influenza prevalentemente conservatrice, più post-fascista che antifascista¹³.

Anche sul terreno dell'anticomunismo, agli occhi dei governanti statunitensi De Gasperi e i suoi amici non sembrarono offrire garanzie di mobilitazione e di lotta quali l'espansionismo sovietico meritava. Di qui il mancato invito di De Gasperi alla riunione di Bruxelles per la fondazione della NATO. Negli anni successivi, quando la penetrazione dei comunisti nelle amministrazioni comunali e provinciali, nelle organizzazioni nazionali e di categoria dei sindacati sarà assai pervasiva, si arriverà a condizionare il flusso dei finanziamenti dagli Usa alle imprese industriali, subordinandolo all'adozione di una politica anti-comunista (cioè di limitazione dei diritti, nonché vere e proprie discriminazioni) all'interno delle stesse aziende. Da

10. Mi riferisco ai diversi convegni, da cui scaturiranno ampie pubblicazioni di atti edite da Carocci oppure da Rubbettino.

11. Un'efficace sintesi è costituita dal saggio *La rivoluzione globale 1917–1991. Storia del comunismo internazionale*, Einaudi, Torino 2012.

12. Mi riferisco, senza la pretesa di essere esaustivo, sia agli iniziatori (Federico Romero, Mario Del Pero e Guido Formigoni) sia a protagonisti come Piero Craveri, Pierpaolo D'Attorre, Massimo De Leonardis, Agostino Giovagnoli, Jacqueline McGlade, Leopoldo Nuti, Paolo Pombeni, Luciano Segreto, Antonio Varsori.

13. Una ricostruzione puntuale e altamente documentata è stata fornita, dopo G. Migone, da M. DEL PERO, *L'alleanza scomoda*, Carocci, Roma 2001.

parte del Dipartimento di Stato e di altre agenzie statunitensi in Italia e in Francia saranno esercitate forti pressioni al fine di ottenere una legislazione che violasse la stessa parità dei diritti tra i cittadini e i lavoratori, mettendo alla berlina principi fondamentali della stessa costituzione repubblicana.

Nella cultura dei dirigenti del partito cattolico è a lungo mancata l'opzione, come modello da replicare a livello di sistema economico, del capitalismo e delle istituzioni liberali degli Stati Uniti. Di conseguenza, in diversi settori dell'amministrazione Truman si sarebbe preferito avere a che fare non con la DC, ma con una forza che fosse stata laica e riformista, come per esempio il partito d'Azione o il partito socialdemocratico di Giuseppe Saragat. In altre parole, la convivenza tra Washington e Roma è stata una coabitazione punteggiata da incertezze, incomprensioni, ambiguità e veri e propri ripensamenti.

Ai dirigenti dei Cinque Stelle non è possibile cogliere quel che, invece, per gli studiosi (penso, per esempio, ai molti lavori di Guido Formigoni) è percepibile nei ritardi con cui si sviluppa la collaborazione tra Truman e De Gasperi. Si tratta delle pause, delle soste, dei disincanti, dei timori a intensità diversa di un rapporto non mai nettamente definito. In una parola: vulnerabile. Nelle stesse diverse occasioni in cui si avviò la messa a punto del negoziato, e anche meglio, direi, nella valutazione ravvicinata di quel che da parte dei governi dei due Paesi si dovette includere o escludere nelle clausole — scritte e non scritte — è racchiusa la difficile sutura di un'intesa e di un rapporto pattizio. Sarà destinato a non subire deroghe particolari nei decenni successivi.

3. L'Italia vittima dell'“eversione atlantica”?

A questa narrazione i teorici del “complottismo” aggiungono un altro aspetto che aggrava il quadro, rendendolo, a mio avviso, ancor meno credibile. È stato chiamato “eversione atlantica”. Questa linea interpretativa ha al proprio centro l'idea di un assedio, di un vero e proprio complotto delle democrazie occidentali (cioè dei suoi principali alleati) ordito con mente lucida e fredda contro l'Italia¹⁴.

Anche nella storiografia degli Stati Uniti è presente un'antica vena che esalta cospirazioni, congiure, manovre dispiegate clandestinamente o nell'ombra. È anche vero che ad accreditarla furono, verso la prima metà del 1950 (siamo ai tempi del *New Look* eisenhoweriano) le azioni a cortine abbassate (*covert operations*), svolte dalla CIA di Allen Dulles¹⁵, le vere e proprie interferenze negli affari interni dei paesi considerati non omologati (o non omologabili) alla strategia della Guerra

14. Un dibattito tra i lettori seguito ad un articolo di Paolo Guzzanti sul quotidiano “Il Giornale” (*Quegli accordi segreti che ci hanno salvato dalla violenza islamica*, 21 agosto 2017), a parte gli insulti per il trasformismo dell'autore, verte sulla contestazione, in negativo, dell'opportunità (cioè dei vantaggi mancati) di avere firmato accordi con gli anglo-americani, dai quali sarebbero derivati tutti i possibili mali e inconvenienti.

15. Si veda *Declassified CIA File – Office of Special Operations—Outline of Staybehind Operation (10 November 1950)*; <https://it.scribd.com>.

Fredda¹⁶. Ma i “sovranisti” come i “complottisti” nostrani non si sono resi conto, o non hanno voluto apprezzare, la logica con cui questa politica conservatrice di Eisenhower si volle muovere. La preoccupazione fu di allentare la presenza degli Stati Uniti, e risparmiare gli alti costi della vigilanza e del controllo sui paesi alleati. Più precisamente quelli europei furono spinti a responsabilizzarsi, cioè ad esercitare una maggiore autonomia in seno alle stesse alleanze investendo maggiormente nella produzione di risorse belliche, per l'autodifesa.

Per Washington non si trattava solo di conseguire una sensibile riduzione delle spese militari, ma anche di misurare la fedeltà dei propri partner occidentali. Diventavano infidi, se non pericolosi, quanto quelli che in patria proponevano le ricette del New Deal e comunque sprigionavano un aroma *liberal*. Nei loro confronti il Dipartimento di Stato e la CIA si sentirono costretti ad aumentare gli investimenti nella produzione di armi nucleari oppure a fare i poliziotti del mondo, cioè a compiere interventi di repressione preventiva nei confronti di coloro che sceglievano di non allinearsi.

L'esito fu una sconfitta. Infatti tra il 1954 e il 1961, cioè durante la presidenza di Eisenhower, i budget militari aumentarono. Anzi, addirittura raddoppiarono rispetto al PIL, fino a raggiungere circa il 10%. Il presidente lanciò un messaggio coraggioso (*Farewell Address*) alla popolazione, denunciando i pericoli provenienti dall'«immensa macchina di difesa industriale e militare». Ai suoi occhi ciò costituiva una minaccia alle «libertà e ai processi democratici negli Stati Uniti»¹⁷.

Ho esaminato in altra sede aspetti della pamphlettistica applicata all'Italia alla quale mi sia consentito di rimandare¹⁸. Il limite generale della narrazione di tipo complottista che ho qui rapidamente esemplificato non è di poco conto. Infatti risulta essere priva di riscontri obiettivi e, semmai, contraddetto in misura macroscopica dalla più seria ricerca storiografica. Il rilievo più grave è di tipo conoscitivo. In maniera impressionante viene ignorata la storiografia, cioè la produzione scientifica sull'argomento.

Intendo riferirmi al dibattito che a livello politologico si è svolto nella scuola post-revisionistica americana sull'“imperialismo” del proprio Paese. Nel corso di esso ha avuto senso chiedersi che cosa abbia significato essere un Paese piccolo e soprattutto collocato su una frontiera vicina all'area geografica dominata dal comunismo, oppure dalla sindrome di non potere sostenere lo sforzo politico, sociale, militare, ecc., teso a contrastare le pressioni dell'URSS.

16. Il riferimento è ad episodi come l'esortazione a votare contro il partito socialdemocratico in Germania (considerato troppo neutralista), le pressioni sull'Italia per mettere fuori legge il PCI e delegittimare i suoi iscritti ed elettori (studiate da Mario Del Pero), il rovesciamento dei governi di Mossadeq in Iran nel 1953 (studiato da Mary Ann Heiss per la Columbia University Press nel 1997) e di Arbenz in Guatemala nel 1954 (su cui rimando a Nick Cullather presso la Stanford University Press, nel 2006). Cfr. M. TRACHEMBERG, *A Constructed Peace. The Making of the European Settlement, 1945-1963*, Princeton University Press, Princeton 1999.

17. Riprendo la citazione da M. DEL PERO, *Libertà e impero...*, cit., pp. 311-312.

18. Me ne sono occupato distesamente nel saggio *Il delitto Moro e la teoria comunista dell'“eversione atlantica”*, rielaborazione della relazione tenuta nel convegno presso l'Università degli Studi di Ferrara e nei relativi atti editi, a mia cura, col titolo *Le vene aperte del delitto Moro. Terrorismo, PCI, trame e servizi segreti*, Mauro Pagliai editore, Firenze 2009, pp. 245-314.

In altri termini, il sostegno degli Stati Uniti fu determinato non da una volontà “imperiale”, cioè da un disegno di egemonia di Washington, ma per una certa fase da quello che è stato chiamato “impero su invito”¹⁹. A prospettare questa interpretazione è stato uno studioso norvegese. Dopo un articolo ha approfondito questa percezione iniziale in un volume pubblicato una manciata di anni dopo²⁰. A riprenderlo con successo sono stati due esponenti della scuola anti-revisionista, come Laffler e Gaddis²¹.

La vicenda italiana, in non poca misura (specie se si guarda al ruolo svolto da Alcide De Gasperi) può rientrare in questa esperienza di una rendita di posizione politico-geografica, col conseguente beneficio di avere fruito di finanziamenti, risorse, accordi privilegiati da parte degli Stati Uniti e dei Paesi della NATO²².

Com'è evidente questo dibattito demolisce il senso di colpa, le affezioni e le denunce in cui hanno trovato conforto i teorici del “doppio Stato” e del co-spirazionismo. Da decenni hanno occupato la scena della saggistica sul nostro dopoguerra.

La politica degli Usa dopo il 1945-1948 nella prassi dell'anticomunismo si mosse con modalità e un equilibri diversi rispetto alla linea del “contenimento” proposta da George Kennan. Dall'amministrazione Truman a quella di Eisenhower comune, anche se non uniforme e di eguale fervore, è stata la volontà di realizzare nei paesi destinatari del Piano Marshall, aderenti al Patto atlantico e alla NATO, una linea di riforme volte ad aumentare il benessere (a cominciare dalla libertà e dalla sicurezza) dei cittadini, la crescita economica e lo sviluppo. Tutto ciò in coerenza con l'impostazione del modello universalistico e progressista del messianismo Usa, cioè che il comunismo poteva essere arginato e sconfitto combattendo la povertà e la miseria²³.

Mi pare opportuno prendere atto, e riconoscere, che, grazie alla fruttuosa “semina” fatta dai comunisti dopo il 1948, gli argomenti, ora ripresi e rilanciati dai populistici, malgrado il debole o nullo spessore storiografico, sono ora vincenti anche elettoralmente. Mi riferisco al fatto che sono diventati senso comune di massa, e fanno parte della cultura degli attuali governanti. Una buona sorte non ha arriso neanche ai temi relativi alla guerra psicologica e alla rivalutazione della politica

19. Mi riferisco a G. LUNDESTAD, *Empire by Invitation. The United States and Western Europe, 1948-1952*, «The Journal of Peace Research», 1986, pp. 263-277.

20. G. LUNDESTAD, *The American “Empire”*, Norwegian University Press e Oxford University Press, Oslo e Oxford 1990, pp. 31-116.

21. Non capita mai di vedere citati dai “sovrani” questi due importanti autori che hanno segnato la storiografia degli Stati Uniti. Cfr. M. LAFFLER, *A Preponderance of Power. National Security, The Truman Administration and the Cold War*, Stanford University Press, Stanford, 1992; E. GADDIS, *La guerra fredda. Cinquant'anni di paura e di speranza*, Mondadori, Milano 2017; Id., *La guerra fredda. Rivelazioni e riflessioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002 (ma l'edizione in lingua inglese è di più di un decennio precedente). Rimando al miglior lavoro sull'argomento: M. DEL PERO, *L'alleanza scomoda*, cit. Non mi risulta sia mai stato oggetto di qualche richiamo, anche solo bibliografico, da parte dell'ultima generazione di studiosi. Stesso destino hanno avuto i saggi da Del Pero successivamente pubblicati su «Diplomatic History», «Journal of Modern Italian Studies», «Studi Storici».

22. Si veda M. DEL PERO, *L'alleanza scomoda*, cit.; G. FORMIGONI, *Storia d'Italia nella guerra fredda (1943-1978)*, il Mulino, Bologna 2016.

23. Si veda M. CAMPUS, *L'Italia, gli Stati Uniti e il piano Marshall. 1947-1951*, Laterza, Roma-Bari 2008.

di grandi riforme alle stesse correzioni nelle misure economiche patrocinata dagli Stati Uniti. Sfugge completamente quel che da circa 20 anni è un'acquisizione della migliore storiografia. Con un eccezionale pudore, riconoscendo cioè l'impossibilità di poterla contestare, non è praticamente citata. Un buco enorme nella bibliografia.

Le politiche di riarmo, della guerra psicologica e del *Productivity Drive* rilanciate e aggiornate negli anni Cinquanta furono ispirate dalla preoccupazione che l'acutizzazione delle tensioni internazionali (in primo luogo, l'inasprimento del contenzioso tra Mosca e Washington) non sfociasse puramente e semplicemente in una mera militarizzazione per la difesa comune della NATO²⁴. L'atteggiamento degli Stati Uniti fu segnato da divisioni interne relative al tentativo dei conservatori americani di usare la campagna repressiva dell'anticomunismo per regolare conti sociali interni, come quello di sbaraccare le conquiste del New Deal rooseveltiano.

La linea che emerge anche nei confronti dell'Italia non può, però, essere sottovalutata, anche se occorre tenere conto di quel che non si fa quasi mai, cioè che il processo decisionale nell'amministrazione statunitense è lento, complesso, polifonico. Molte sono le voci, le istanze e quindi le istituzioni statali che intervennero e anche con opinioni diverse parteciparono all'elaborazione di direttive che furono di competenza, e recano difatti il sigillo finale, del presidente²⁵.

Nel decennio successivo alla fine della guerra, gli Stati Uniti — non senza resistenze e difficoltà interne a volte aspre — intesero preservare l'enfasi riformista, il progetto riformatore sotteso al Piano Marshall. Il primo a metterlo in evidenza in Italia fu Federico Romero, anche quando la percezione della pericolosità dell'URSS costringeva a forti investimenti nell'industria bellica e negli armamenti.

Anche di recente è stata riproposta da Alan Milward la tesi secondo cui la strategia marshalliana non abbia favorito la ripresa, cioè la stessa ricostruzione dell'Europa. Altri hanno accusato gli europei di non avere favorito le riforme economiche e sociali proposte dagli americani (divisi tra *New Deal planners* e *free traders*) e i programmi di aumento della produttività²⁶. La discussione, segnata da divergenze non lievi, riguardò anche l'andamento della riforma agraria. Agli ispettori della CIA sembrò modesta, condotta disordinatamente e anche con scarsa incisività, attribuendone la responsabilità all'allora ministro dell'Agricoltura Antonio Segni²⁷.

Le analisi cospirative cresciute in Italia enormemente e le sensazioni dei politici pentastellati si muovono su un preciso terreno: sostenere che il nostro governo

24. Per un'efficace ricostruzione del periodo, cfr. L. SEBESTA, *Europa indifesa. Sistema di sicurezza atlantico e caso italiano 1948-1955*, Ponte Alle Grazie, Firenze 1991; K. RUANE, *The Rise and Fall of the Europe an Defense Community. Anglo-American Relations and the Crisis of European Defense 1950-1955*, Macmillan, London 2000. La Comunità europea di difesa (CED), sostenuta dagli Usa, venne affossata nell'estate del 1954 dal parlamento francese, grazie al voto congiunto dei gollisti e dei comunisti. L'anno dopo ebbe luogo un evento a lungo contrastato come il riarmo e l'inclusione della Germania nella NATO.

25. Si veda M. DEL PERO, *L'alleato scomodo*, cit., e G. FORMIGONI, *Storia d'Italia nella guerra fredda (1943-1978)*, il Mulino, Bologna 2016.

26. Si veda B. STEIL, *The Marshall Plan. The Dawn of the Cold War*, Simon and Schuster, New York 2018.

27. Si vedano E. BERNARDI, *La riforma agraria in Italia e gli Stati Uniti*, il Mulino, Bologna 2006; S. MURA, *Antonio Segni*, il Mulino, 2017 e, più in generale, P. CRAVERI, *De Gasperi*, il Mulino, Bologna 2006.

sia stato piegato al dilemma “burro e cannoni”, priorità delle spese militari e conseguente contenimento dei consumi civili, aumento della produzione industriale di materiale bellico e quindi peggioramento delle condizioni dei lavoratori. Nella modernizzazione produttivistica fatta valere dal Congresso, con la trasformazione dell’ECA in Mutual Security Agency, la creazione in Italia del Comitato nazionale per la produttività (CNP) si coglie lo stimolo dettato dalla priorità difensiva (il riarmo) per ristrutturare l’equilibrio economico europeo, perseguire l’obiettivo dell’autosufficienza e dello sviluppo, e altro ancora²⁸.

Analogamente sulla “guerra psicologica” si riecheggiano vecchie sordità e pregiudizi. Lo Psychological Strategy Board già agli inizi degli anni Cinquanta scelse l’Italia e la Francia per promuovere i progetti-pilota della guerra psicologica²⁹ contro il comunismo. La ragione fu molto semplice, ma importante, cioè il fatto che il PCI e il PCF avevano conquistato un sensibile consenso elettorale a dispetto delle politiche di contenimento promosse da Truman negli 1948–1951. In secondo luogo la partecipazione di Parigi e Roma all’alleanza atlantica e alla struttura di difesa occidentale dava una certa legittimazione all’intervento degli Usa nei due paesi. I piani adottati presero il nome di di *Cloven* per la Francia e di *Demagnetize* per l’Italia.

Senza contare che, data la grande vaghezza del *psywar*, «qualsiasi iniziativa promossa dagli Usa poteva venire presentata come un atto di “guerra psicologica”. La *psywar* diventava quindi una formula-cappello con cui giustificare le azioni più disparate e che si fermavano, peraltro temporaneamente, solo di fronte all’ipotesi di mettere fuori legge il partito di Togliatti»³⁰. Si tratta, in conclusione, di una precisazione storiograficamente impeccabile.

28. Si veda la periodizzazione proposta in M. DEL PERO, *Containing Containment. Re-thinking Italy’s Experience during the Cold War*, «Journal of Modern Italian Studies», 4, december 2003, pp. 533–555.

29. Si veda M. DEL PERO, *The United States and Psychological Warfare in Italy, 1948–1955*, in «Journal of American History», n. 187, March 2001, pp. 1304–1334.

30. M. DEL PERO, *L’alleato scomodo*, cit., p. 134.

Tra il «legno storto» e il «ramoscello incurvato»

L'antropologia populista secondo Isaiah Berlin

LUCA DEMONTIS

Abstract

The sense of national belonging, especially given its often ambiguous borders with more inflamed forms of nationalism, is a central theme in Isaiah Berlin's works. The paper aims at analysing Berlin's interpretation of the historical genesis of nationalism. Its origins seem to be found in a natural human need, which is physiological and irreducible, to identify in a common tradition from which — and in which — people can feel recognized. When making abstraction of national belonging, individuals feel so weakened that they easily fall prey to violent collective passions, and are led to consider the values of their own nation as superior than any other scale of values. Then, it will be argued that, in Berlin's view, populism is a very specific form of this kind of attitude, whose intellectual origins are to be retraced in Eighteenth Century's Russian *Intelligentsia*.

Keywords: Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, *The Bent Twig of Nationalism*, *The Sense of Belonging*, *Russian Populism*.

Il senso di appartenenza nazionale, alla luce dei suoi confini spesso ambigui con forme più infiammate di nazionalismo, è la passione politica che si presta più facilmente ad essere fraintesa, ed è per questo che nel pensiero di Isaiah Berlin è così centrale.

Secondo Berlin, il razionalismo cosmopolitista rischia di privare gli uomini degli elementi identitari che essi avvertono come costitutivi, ovvero la loro comune appartenenza a una storia e a una comunità dalla quale, e, nella quale, possono sentirsi riconosciuti. Facendo astrazione delle appartenenze nazionali, come molti teorici politici di inclinazione scienziata tendono a fare, non resta altro che un individuo privo di qualità e di attributi, irricognoscibile e inumano. L'individuo così immiserito, cade preda delle passioni violente e si getta nel mare tempestoso del populismo alla ricerca di una riscossa esistenziale.

1. Cosmopolitismo e senso di appartenenza nazionale

Per Berlin, uno degli aspetti deteriori del razionalismo illuminista è la sottovalutazione delle passioni e delle emozioni, la cui influenza falsifica costantemente le ambizioni esplicative delle scienze sociali. Uno dei modi in cui ciò si manifesta nel pensiero di Berlin è l'opposizione al cosmopolitismo astratto, il cui difetto principale è quello di fare affidamento su una psicologia semplicistica. Gli illuministi partono dal presupposto di un uomo perfettamente razionale, che calcola

a tavolino i propri obiettivi alla luce di tutte le informazioni di cui dispone; per Berlin l'uomo ha bisogno di fini, di passioni, di qualcosa verso cui tendere; in caso contrario, ci si trova davanti a un bivio tra il perseguire, con medesimo fanatismo, l'organizzazione scientifica della società oppure l'appartenenza a forme politiche romantiche come il *Volksgeist*, con le conseguenze catastrofiche che entrambe le strade comportano.

Costitutivo dello sguardo berliniano è il modo in cui egli accetta le forme non troppo radicali di appartenenza culturale nazionale, e il positivo riconoscimento attribuito alla ricerca del senso di un'identità condivisa¹. L'appartenenza concreta a una comunità e il fatto stesso di riconoscersi in una storia comune creano costellazioni di valori peculiari, degni di essere perseguiti in quanto tali. Berlin è più interessato alle giustificazioni emotive che a quelle razionali dei nazionalismi, dato che, nella sua prospettiva humeiana, gli agenti politici sono mossi da sentimenti e passioni ben più che da argomentazioni razionali. Si potrebbe affermare che, per Berlin, le passioni senza idee sono cieche, mentre le idee senza passioni agonizzano. È il motivo per cui la psicologia contro-illuminista e romantica è più efficace di quella illuminista nel rappresentare la genesi del nazionalismo. Per Berlin il nazionalismo non ha tanto a che fare con quello che si fa, quanto con quello che si è: in questo senso, il nazionalismo offre un'alternativa emotiva alle fatiche insite nella concorrenza e nel bisogno di ottenere risultati a tutti i costi. Ci si aspetta dai connazionali di essere accolti come se si fosse tra consanguinei, di sentirsi liberi e a casa².

L'origine e la rinascita dei sentimenti nazionalisti in Occidente sono tra i temi centrali del pensiero berliniano a partire dagli anni Settanta. Il saggio del 1972 dal titolo *The Bent Twig. A Note on Nationalism* e quello del 1978 su *Nationalism. Past Neglect and Present Power* sono le due sintesi più rappresentative di tale interesse.

1. Sul tema delle appartenenze nazionali secondo BERLIN (d'ora in poi: IB) vedi *A Note on Nationalism* in I. Berlin, *The Power of Ideas*, a cura di H. Hardy, Princeton University Press, Princeton 2013, pp. 301–312; *Herder and the Enlightenment* in Id., *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, a cura di H. Hardy, Princeton University Press, Princeton 2013, pp. 208–300; *Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism* e *Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality*, in Id., *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*, a cura di H. Hardy, Chatto & Windus, London 1996, pp. 232–48 e 249–66; *Nationalism. Past Neglect and Present Power*, in Id., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, a cura di H. Hardy, Hogarth Press, London 1979, pp. 420–448; *The Bent Twig. On the Rise of Nationalism*, in Id., *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, a cura di H. Hardy, John Murray, London 1990, pp. 253–78. Per un inquadramento critico vedi almeno il saggio *Nationalism* di S. HAMPSHIRE, in E. Margalit, A. Margalit, *Isaiah Berlin. A Celebration*, Hogarth Press, London 1991, pp. 127–34 e quello di D. MILLER *Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism*, in H. Hardy, G. Crowder, *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, Prometheus, Amherst (NY) 2007, pp. 181–206.

2. Alcune delle considerazioni più ponderate sul tema delle appartenenze comunitarie si trovano nella lunga lettera di IB a Geert Van Cleemput, 22 aprile 1996 (in I. BERLIN, *Affirming. Letters 1975–1997*, a cura di H. Hardy, M. Pottle, Chatto & Windus, London 2015, pp. 528 e ss.): «I think that the desire to belong to a community is as natural for human beings as a desire to eat or sleep or drink or move or any other basic human need. I do not think, in spite of Hobbes, that human beings are ever solitary, brutish, etc., but have always lived in communities of some kind because the desire to live among people who understand one's language, among whom one feels at home (whatever feelings may be between individuals), who form a natural unit, so to speak, is permanent. In the case of nations — however they may have arisen — natural consciousness I regard as a normal human feeling which is not at all to be condemned, which creates solidarity, loyalty, patriotism and other feelings which united human beings to one another and make cooperation possible and valuable. I do not call that nationalism».

La trattazione berliniana sul nazionalismo prende le mosse dallo storicismo ottocentesco, che ha trasformato il modo di interpretare l'uomo e la sua concezione della società e dello scorrere del tempo. Alle origini della nuova temperie ci sono lo sviluppo delle scienze a partire dal Rinascimento, l'accelerazione impressa agli eventi storici dalla rivoluzione industriale, la fine dell'unità della Cristianità e il susseguente affermarsi degli stati nazionali e di nuove formazioni politiche e sociali, e la ricerca di un passato ideale mediante cui dare stabilità e certezza alle proprie origini, in mezzo a tanti mutamenti³.

La Rivoluzione francese è l'evento apicale in cui tutti questi fattori di trasformazione manifestano la loro potenza esplosiva, spingendo gli storicisti ottocenteschi a interrogarsi sulle leggi di cambiamento delle società. Le forme di spiegazione finalistiche dei mutamenti storici, per lo più confinate in precedenza nell'ambito religioso, entrano di diritto nelle scienze storiche e sociologiche. I metodi delle scienze sociali sembrano offrire lo strumento per sottrarre tali spiegazioni all'ambito teologico e mitologico, attribuendo loro il crisma dell'oggettività.

Pensatori settecenteschi come Voltaire e Rousseau, Turgot e Condorcet hanno in realtà anticipato questo genere di interpretazioni storiche. La filosofia della storia dei *philosophes* li portava a ritenere che, con i giusti metodi, la storia potesse progredire dall'ignoranza alla conoscenza, dalla miseria all'abbondanza, dalla schiavitù alla libertà. Lo sviluppo dei metodi scientifici sembrava attribuire in effetti all'uomo delle facoltà di intervento sulla società precedentemente inimmaginabili. L'organizzazione scientifica della società sembrava permettere l'eliminazione di tutti i fattori irrazionali che frenano lo sviluppo economico, la giustizia sociale, la diffusione delle conoscenze⁴.

Effettivamente, il progresso scientifico ha favorito un miglioramento precedentemente inimmaginabile delle condizioni di vita. La diffusione capillare della scienza e delle tecnologie ha generato innovazioni che nemmeno visionari come Jules Verne e H.G. Wells sarebbero stati capaci di immaginare. Allo stesso tempo, la crescita economica garantita dal sistema di produzione capitalistico ha sopravanzato le più ottimistiche previsioni di un pensatore profetico come Karl Marx; ed è

3. Cfr. *Id.*, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, cit., p. 238: «The rich development of historical studies in the nineteenth century transformed men's views about their origins and the importance of growth, development and time. The causes of the emergence of the new historical consciousness were many and diverse. Those most often given are the rapid and profound transformation of human lives and thought in the west by the unparalleled progress of the natural sciences since the Renaissance, by the impact on society of new technology and, in particular, the growth of large-scale industry; the disintegration of the unity of Christendom and the rise of new states, classes, social and political formations, and the search for origins, pedigrees, connections with, or return to, a real or imaginary past».

4. *Ivi*, p. 239: «Voltaire and Rousseau were equally clear about the very different worlds they wished to see, but wondered gloomily whether human folly and vice would ever permit their realisation. Melchior Grimm thought it would take centuries to improve human nature. Turgot and Condorcet were the most sanguine: Condorcet was sure that the application of mathematical methods — in particular social statistics — to social policy would usher in that reign of "truth, happiness and virtue", bound "by an indissoluble chain", that would put an end for ever to the reign of cruelty, misery and oppression whereby kings and priests and their wretched tools had kept mankind in subjection for so long».

pur vero che le lotte di classe prefigurate da quest'ultimo si sono effettivamente svolte con la violenza brutale che prevedeva⁵.

D'altro lato, non hanno tardato a manifestarsi opposizioni radicali alla visione del mondo incardinata intorno alle rivoluzioni scientifiche e tecnologiche della modernità. Le più intransigenti si sono impiantate sui principi storici e filosofici del Romanticismo tedesco. Conducendo alle estreme conseguenze teorizzazioni metafisiche dell'Assoluto, rielaborazioni del passato, culto delle forze primigenie e barbariche, i romantici militanti hanno forgiato le armi per rovesciare due millenni di ottimismo razionalistico occidentale⁶.

Si associano, a questo genere di posizioni, le interpretazioni incentrate sulla necessità del declino dell'Occidente. Quest'ultimo è provocato dal dominio incontrastato dei complessi militari e industriali, per cui lo sviluppo tecnologico agisce da volano; dal disincanto nei confronti dei valori, delle istituzioni e delle fedi trascendenti che hanno dominato la tradizione europea; dalla capillarizzazione del controllo politico e economico sulle vite degli individui; da disuguaglianze materiali e sociali rese sempre più insopportabili dallo sviluppo del sistema capitalistico.

La crescita imperiosa dei nazionalismi nell'Ottocento attinge a tutti questi fattori, pur senza che le sue origini si esauriscano in nessuno di essi. Al primo impatto, ciò che colpisce dei nazionalismi è il fatto che la loro potenza e influenza non sia stata prevista da nessuno dei profeti di ventura o di sventura dei secoli precedenti. A meno di non volerli ricondurre a forme esacerbate di patriottismo, fraintendendone radicalmente la peculiarità, nessun pensatore politico li aveva mai inclusi tra i fattori necessari per la previsione di eventi storici⁷.

5. Ivi, p. 241: «Whatever his errors, no one can today deny that Marx displayed unique powers of prognosis in identifying the central trend at work — the concentration and centralisation of capitalist enterprise, the inexorable trend towards ever-increasing size on the part of big business, then in its embryo, and the sharpening social and political conflicts that this involved».

6. Ivi, p. 242: «The most terrible of all will be Schelling's disciples, the Philosophers of Nature, who, isolated and unapproachable beyond the barriers of their own obsessive ideas, will identify themselves with the elemental forces of "the demonic powers of ancient German pantheism". When these metaphysically intoxicated barbarians get going, then let the French beware: the French Revolution will seem like a peaceful idyll». Cfr., inoltre, IB a P.H. SUTCLIFFE, 8 luglio 1970: «Fichte is so vastly influential a thinker — it is no exaggeration to say that all German romanticism flows from him more than from any other single source — German Nationalism, the Schopenhauer-Nietzsche line of thought, Wagner, Expressionism and some aspects of both Existentialism and Fascism, all over the world, have so much Fichte in them». Così anche IB a Hamilton Fish Armstrong, 25 maggio 1971: «Nobody in their senses in the nineteenth century ever thought that nationalism (or racialism) would be "the" dominant issue of our time — which is true — that everything was predicted, the military industrial complex, world capitalism, world communism, all kinds of Utopias good and bad — but not the growth of nationalism and racialism».

7. Cfr. ID., *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, cit., p. 243. È una peculiarità che secondo Berlin vale d'altronde per gran parte dei fenomeni di maggiore portata storica della contemporaneità, nonostante le illusioni degli scienziati sociali. Cfr. IB a prof. Dimitrakos, 30 ottobre 1996, in occasione della laurea *ad honorem* conferitagli dall'Università di Atene: «The natural sciences may develop in a progressive line, but the history of mankind does not. Hegel and Marx and their disciples were mistaken. Nobody did and nobody could predict when and how the French and Russian revolutions would break out, nor the rise of nationalism, racism, religious fanaticism in our time».

Il senso di appartenenza a una comunità non è certo una peculiarità ottocentesca. Ad ogni modo, è solo nel tardo Settecento che si afferma l'idea che l'inclusione in un gruppo sia tra i bisogni fondamentali dell'essere umano. Herder è colui che ha radicalizzato questa prospettiva, asserendo che ogni consorzio umano assume necessariamente forme e contorni specifici quanto irripetibili. La storia e le tradizioni che precedono la nascita di ogni individuo ne influenzano in modo decisivo il modo di vivere e di pensare. Non ha senso distinguere tra un senso razionale e uno emotivo di appartenenza, perché i due aspetti sono inestricabilmente intrecciati.

Ogni comunità rappresenta un'unità vitale i cui elementi costitutivi non sono frazionabili con i mezzi dell'analisi razionale e dell'indagine scientifica, se non a costo di perderne irrimediabilmente di vista la specificità. Le caratteristiche di ogni comunità sgorgano da uno spirito comune che trascende le condotte individuali, e ne determina forme e modi di vivere e di associarsi. In ciascun popolo esiste un sostrato comune alle grandi creazioni artistiche e architettoniche, allo sviluppo delle istituzioni, ai linguaggi, ai modi di vestirsi e di muoversi⁸.

La ricerca di un minimo comune denominatore universalista priva gli individui di ciò che li rende propriamente tali. L'imposizione di una cultura unica cosmopolita priva i popoli della loro essenza, annichilendo le differenze morali e spirituali. Il nazionalismo nasce precisamente dalla reazione al senso di oppressione patito dalle vittime di tali tentativi. Il movente psicologico e sociologico è la percezione di un'offesa subita per mano di un nemico esterno.

Il primo fenomeno di questo genere è stato il senso di inferiorità sofferto dai tedeschi nei confronti degli altri popoli europei nella prima età moderna. Mentre la Francia, l'Inghilterra, la Spagna e i Paesi Bassi sfruttavano la loro forza e unità politica per inseguire grandi successi in campo sia economico sia artistico, le regioni germaniche apparivano deboli e frammentate, vittime di veti incrociati e ricatti politici, frenate da barriere e dal conseguente provincialismo culturale e politico. Le città e i piccoli principati tedeschi oscillavano tra l'autarchia e il paternalistico controllo da parte di grandi potenze straniere. Entrambi le situazioni eccitavano sotterraneamente un senso di frustrazione e impotenza, destinato a piantare profonde radici nel sentimento comune⁹.

Si può utilizzare una metafora spaziale e una temporale per descrivere le origini di questo sentimento. Dal punto di vista spaziale, la reazione degli individui e

8. Cfr. *Id.*, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, cit., p. 244. Vedi anche IB a Andrej Walicki, 2 marzo 1981: «I use the word in the "Polish" sense: "national consciousness", whether on the part of a mono-ethnic nation, or a poly-ethnic one, seems to me — since, at any rate, the rise of the national state — a normal or "natural" extension of family or tribal or ethnic consciousness, more than that of "nationalities" in Engels's sense [...]. This is the "sense of belonging" which Herder seems to me to have been the first really to bring to light».

9. *Ivi*, p. 246: «The French dominated the Western world, politically, culturally, militarily, e humiliated and defeated Germans, particularly the traditional, religious, economically backward East Prussians, bullied by French officials imported by Frederick the Great, responded, like the bent twig of the poet Schiller's theory,¹ by lashing back and refusing to accept their alleged inferiority. they discovered in themselves qualities far superior to those of their tormentors. they contrasted their own deep, inner life of the spirit, their own profound humility, their selfless pursuit of true values — simple, noble, sublime — with the rich, worldly, successful, superficial, smooth, heartless, morally empty French».

dei popoli che si sentono oppressi dall'esterno è il ritiro nella cittadella interiore. Quando ci si sente inetti a conquistare ricchezze e *status* nel mondo empirico, ci si volge a cercare legittimazione e senso di pienezza nelle praterie dello spirito. La coscienza individuale e collettiva, privandosi del riscontro pragmatico e oggettivo offerto dal successo nella vita sociale, e perdendo di conseguenza ogni termine di paragone, è portata a enfatizzare l'unicità e l'eccezionalità delle proprie caratteristiche, incomparabilmente superiori a tutte le altre.

Dal punto di vista temporale, se il presente è avaro di soddisfazioni, le prove della propria grandezza devono essere attinte a un'altra dimensione, ovvero al passato. Quando è possibile volgersi a – o inventare la tradizione di – un passato epico e glorioso, allora l'attività intellettuale principale dovrà consistere nell'identificare, nei costumi odierni, le vestigia dell'antica grandezza. È una tendenza intellettuale comune ai romantici tedeschi, agli slavofili, alle popolazioni balcaniche, ma anche ai popoli asiatici e africani dopo l'età coloniale¹⁰.

In caso contrario, sarà necessario enfatizzare la semplicità, la purezza dei costumi, l'osservanza delle leggi naturali, la ricchezza spirituale. Tradizioni dotate di simili caratteristiche lasciano presagire, secondo il nazionalista, importanti sviluppi futuri, perché espressione di popoli che devono ancora andare incontro alla loro fioritura. Mentre le nazioni che hanno esercitato l'egemonia fino al momento presente si adagiano sull'esistente, sazie ed esauste oltre che moralmente corrotte dai piaceri e dall'esercizio del potere, le nazioni emergenti dispongono ancora di riserve sterminate di slancio vitale. La loro superiorità è ancora tutta da conquistare.

Nessuna di queste dinamiche era stata prevista dai profeti dello Spirito assoluto come Hegel e gli idealisti tedeschi. Tra i razionalisti del Settecento e dell'Ottocento, simili atteggiamenti sarebbero semplicemente stati derubricati come barbarie incomprensibili, al limite ricondotte a provvisorie alterazioni dell'umore collettivo in seguito a una sconfitta militare. In gran parte delle correnti di pensiero prevalenti nell'Ottocento manca ogni tentativo di spiegazione sistematica di fenomeni analoghi¹¹. Sulla scorta degli hegeliani e di Marx, le linee di frattura tra popoli nel futuro non sembravano destinate a correre lungo i confini nazionali, ma attraverso la distinzione tra classi dominanti e subalterne.

10. Ivi, p. 247. Di particolare interesse le considerazioni sulla necessità contemporanea di associare ogni ideale rivoluzionario con un qualche genere di sentimento nazionalista in IB ad A.J.P. Taylor, 10 novembre 1971: «Do you not think that all this passionate nationalism of the Africans and Asians, not just the Chinese, Japanese and Vietnamese, and the millions of Koreans, Siamese, etc., and the similar sentiments of Latin American Marxists, or the young men who think they are, is not "organic", is not anti-American, or anti-Western, or anti-somebody nationalism? Apart from Russia in 1917, has any social movement of a radical kind succeeded except arm in arm with national sentiment?».

11. Cfr. ID., *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, cit., p. 249: «Nationalism, like religion, is a temporary phenomenon which, generated by the ascendancy of the bourgeoisie, is one of the self-sustaining spiritual weapons against the proletariat. If, too often, it penetrates the masses, it does so as a form of 'false consciousness' which disguises their true condition from them and breeds illusions that provide them with deceptive comfort in their benighted state. After the end of the conditions that have given rise to it — the class war — nationalism, like religion, will evaporate together with other politically potent and historically conditioned illusions».

Il nazionalismo post-coloniale riveste per Berlin particolare interesse. È come se i popoli colonizzati, ribellandosi alle dominazioni straniere, accettassero di essere subordinati solo agli individui che vedono come propri simili. Tutti i popoli che hanno conservato un certo patriottismo culturale, una certa unità di lingua e di costumi, sembrano a un certo punto avvertire la necessità di rivendicare indipendenza politica. In caso contrario, sembrano coltivare la rappresentazione di sé di una minoranza omogenea oppressa da una maggioranza lontana e sfruttatrice. È il motivo per cui i leader nazionalisti coltivano con cura il senso di ingiustizia avvertito dal popolo che rappresentano.

I nazionalismi indeboliscono fatalmente i sogni razionalistici di una società cosmopolita organizzata scientificamente. Il sogno kantiano di una pace perpetua tra i popoli sembra essere destinato a restare tale in virtù dei profondi moventi psicologici che animano le comunità nazionali. Il fatto stesso dell'esistenza di una pluralità di culture e di nazioni sembra opporre una resistenza insormontabile all'idea di una cittadinanza universale. Mentre agli albori della modernità sembrava possibile distinguere tra la Ragione chiara e distinta e l'oscurità del pregiudizio e della superstizione, il nazionalismo è il fenomeno che ha mostrato, meglio di ogni altro, quale inestricabile commistione di razionalità ed emotività ci sia nell'azione collettiva delle comunità e dei popoli¹².

Le nazioni non perseguono gli assiomi delle teorie dell'azione razionale care agli utilitaristi. Il conflitto tra gli orgogli nazionali, che è ben lontano dal massimizzare l'utilità di ciascuno degli attori in gioco, è tuttavia un dato empirico insormontabile. Per quanto gli amministratori della società coltivino l'illusione di applicare principi utilitaristi e tecnocratici all'azione di governo, il fuoco delle passioni nazionali continua a bruciare, destinato ad esplodere nei momenti e nei modi più inattesi e imprevedibili.

Quanto più si restringe la maglia del controllo razionale sulla società, e la pretesa di sostituire al governo delle persone l'amministrazione delle cose, tanto più sembra diventare potente e imprevedibile il colpo di frusta nazionalista, nel quale si incanalano le energie represses, le insoddisfazioni e le frustrazioni dei popoli. Gli intellettuali razionalisti e cosmopoliti diventano il primo obiettivo polemico, in quanto rappresentanti e portavoce della visione del mondo di chi opprime le masse. La scienza stessa viene considerata strumento di controllo, contrapposta alla genuinità delle tradizioni popolari.

Il saggio del 1978 su *Nationalism. Past Neglect and Present Power* sviluppa ulteriormente tali considerazioni. Le riflessioni berlinesi sul nazionalismo prendono sempre le mosse da considerazioni concernenti lo storicismo: in questo caso, il presupposto iniziale è la consapevolezza che molti dei valori considerati antichi e nobili sono, in verità, elaborazioni recenti. L'intransigenza morale su virtù come l'integrità e la sincerità, il gusto per la varietà preferita alla monotonia, le idee di tolleranza, libertà e diritti umani nel modo in cui sono intesi oggi, sono tutti valori che emergono relativamente tardi nella storia delle idee, e comunque non prima del diciottesimo secolo¹³.

12. Ivi, pp. 254-5.

13. Cfr. Id., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, cit., p. 333: «The view that variety is desirable, whereas uniformity is monotonous, dreary, dull, a fetter upon the freely-ranging human spirit, 'Cimmerian, corpse-like', as

Mentre la ricostruzione storica delle origini del nazionalismo segue molto da vicino quella del 1972, sono qui maggiormente sviluppate le questioni relative all'identità, al senso di appartenenza e al bisogno di autodeterminazione dei popoli. Per i nazionalisti, l'identità individuale non può essere intesa quando è separata dalle caratteristiche del gruppo di appartenenza: i fini e i valori di ciascun individuo sono permeati da quelli del gruppo in modo inestricabile¹⁴. Non c'è modo di prenderne le distanze, se non a costo di tradire gli aspetti determinanti della propria identità.

L'identità collettiva, dal canto suo, si sviluppa in modo analogo a un organismo, definendo le finalità da perseguire per la sopravvivenza e la fioritura della comunità di riferimento. Qualora gli obiettivi di quest'ultima contrastino con valori apparentemente più universali e generali, deve essere attribuita priorità a quelli specifici e particolari, pena l'indebolimento e la morte dell'organismo-nazione. Per perseguire i propri obiettivi il nazionalismo può tollerare, e all'occorrenza incoraggiare, la violazione dei diritti universali dell'individuo.

Le finalità della nazione non possono essere stabilite e pattuite in modo arbitrario e deliberato. L'unico modo per definirle passa attraverso la fedeltà alle sue tradizioni, delle quali i suoi rappresentanti devono essere profondamente consapevoli. I valori nazionali si manifestano attraverso l'intuito e la sensibilità degli uomini di genio, in campo sia artistico e letterario, sia politico. Dal momento che tali valori permeano in profondità i modi di pensare e di sentire, il tentativo individuale di distaccarsene provoca reazioni di intolleranza e di rigetto da parte dei depositari del senso comune della comunità.

La natura umana non si realizza e si compie pienamente nella sfera individuale, ma in quella comunitaria. L'individuo che arbitrariamente prende le distanze dai valori della comunità di riferimento per perseguire la propria realizzazione non persegue la propria libertà, ma è vittima di una forma di capriccio egoista nei casi migliori, e traditore dell'autentica libertà in quelli più drammatici. Lo stesso vale per gli assembramenti come le famiglie, le tribù e i clan, che acquisiscono un valore solo a partire dal riconoscimento delle tradizioni nazionali. Ogni associazione di uomini è di fatto subordinata a quella prioritaria, rappresentata dalla comunità morale e spirituale della nazione.

Goethe described Holbach's *Système de la nature*, stands in sharp contrast with the traditional view that truth is one, error many, a view scarcely challenged before — at the earliest — the end of the seventeenth century. The notion of toleration, not as a utilitarian expedient to avoid destructive strife, but as an intrinsic value; the concepts of liberty and human rights as they are discussed today; the notion of genius as the defiance of rules by the untrammelled will, contemptuous of the restraint of reason at any level — all these are elements in a great mutation in Western thought and feeling that took place in the eighteenth century, the consequences of which appear in various counter-revolutions all too obvious in every sphere of life today».

14. Ivi, p. 341: «By nationalism I mean something more definite, ideologically important and dangerous: namely the conviction, in the first place, that men belong to a particular human group, and that the way of life of the group differs from that of others; that the characters of the individuals who compose the group are shaped by, and cannot be understood apart from, that of the group, defined in terms of common territory, customs, laws, memories, beliefs, language, artistic and religious expression, social institutions, ways of life, to which some add heredity, kinship, racial characteristics; and that it is these factors which shape human beings, their purposes and their values».

I valori della nazione non sono degni di essere perseguiti in quanto passibili di analisi, argomentazione e valutazione razionale, ma semplicemente in virtù del loro essere “miei” o “nostri”¹⁵. Non è necessario che siano orientati all’ottenimento di una maggiore libertà, felicità o giustizia, ma che siano in linea con le forme di pensiero e di convivenza della comunità di riferimento. Quando persegue valori astratti oppure riconducibili a una differente comunità, l’individuo si aliena e si separa dalla scaturigine delle sue energie vitali, come divenisse un ramo separato dall’albero e dalle sue radici.

Gli scrittori e i poeti nazionalisti hanno elaborato un gran numero di metafore per dar conto di questo genere di appartenenza, del senso di lealtà e di fedeltà per la terra dei padri, di quanto sia *dulce et decorum pro patria mori*. L’obiettivo, implicito o esplicito che sia, è attribuire un carattere apparentemente descrittivo e necessario a rappresentazioni dell’organismo–nazione che sono, in realtà, fortemente emotive e evocative¹⁶. Se il perseguimento dei valori del mio gruppo è incompatibile con valori astratti e generali o con quelli di altri gruppi, è inevitabile dover rimuovere gli ostacoli. È una legge naturale: se un organismo non persegue con tutti i mezzi che ha a disposizione le proprie funzioni vitali è destinato a perire. Ciò fornisce il diritto e il dovere morale di impegnarsi per la piena realizzazione dei valori nazionali. Non sono giustificabili standard etici o legali tali da inibire la tensione nazionale alla realizzazione di sé, perché confliggerebbero con l’imperativo supremo di ogni organismo che consiste nel *primum vivere*.

Il nazionalismo sembra dunque fondarsi su quattro presupposti essenziali: il bisogno naturale e insopprimibile di appartenere a una nazione; i legami profondi e organici che determinano le relazioni all’interno della nazione; la convinzione che i valori della propria nazione siano degni di essere perseguiti semplicemente in quanto “propri”; la superiorità di questi ultimi rispetto a ogni scala di valori o autorità esterna¹⁷.

I tratti nazionali si manifestano in forma di elaborazioni letterarie, storiche e filosofiche tra le classi colte, e in forme più ingenue e immediate nelle classi popolari. È il motivo per cui, contrariamente all’opinione comune, l’orgoglio nazionalista è innanzi tutto di pertinenza delle élites, e solo di conseguenza il popolo ne viene influenzato.

15. Ivi, pp. 342–3: «These rules or doctrines or principles should be followed not because they lead to virtue or happiness or justice or liberty, or are ordained by God or Church or prince or parliament or some other universally acknowledged authority, or are good or right in themselves, and therefore valid in their own right, universally, for all men in a given situation; rather they are to be followed because these values are those of “my” group — for the nationalist, of “my” nation; these thoughts, feelings, this course of action, are good or right, and I shall achieve fulfilment or happiness by identifying myself with them, because they are demands of the particular form of social life into which I have been born».

16. Ivi, p. 343: «Florid and emotive prose of this kind was used by Herder, Burke, Fichte, Michelet, and after them by sundry awakers of the national souls of their dormant peoples in the Slav provinces of the Austrian or Turkish empires, or the oppressed nationalities (as well as the dominant majority population) ruled by the tsar; and then throughout the world. There is a distance between Burke’s assertion that the individual may be foolish but the species is wise, and Fichte’s declaration, a dozen or so years later, that the individual must vanish, must be absorbed, sublimated, into the species. Nevertheless the general direction is the same».

17. Ivi, p. 345: «These ingredients, in varying degrees and proportions, are to be found in all the rapidly growing nationalist ideologies which at present proliferate on the earth».

L'intelligenza di una nazione acquisisce consapevolezza di sé quando percepisce un'offesa o una mancanza di rispetto da parte di autorità o potenze straniere. In tali evenienze, si rivolge al popolo per renderlo edotto della ferita prodotta nell'orgoglio nazionale, e per manifestare l'esigenza comune di vendicarla¹⁸.

Le classi intellettuali sembrano diventare particolarmente sensibili alle offese subite dall'orgoglio nazionale quando sono estromesse da posizioni di potere. Quando le rivoluzioni tecnologiche richiedono agli amministratori una formazione tecnica e burocratica specifica, il senso di frustrazione di chi ne è privo si sublima nella lotta contro le forze inarrestabili della globalizzazione, che comprimono le specificità delle culture nazionali. I modi di vivere imposti dalle grandi potenze egemoni vengono percepiti come una violenza inflitta alle tradizioni locali. Diventa necessario elaborare nuove sintesi ideologiche nazionaliste per offrire modalità adeguate di identificazione e giustificare la resistenza ai valori estranei¹⁹.

Il nazionalismo culturale delle origini sembrava potersi coniugare con le correnti liberali e democratiche. Lo Stato-nazione sembrava la forma politica più prossima all'idea di organizzazione naturale, capace di garantire su un'ampia giurisdizione territoriale uguaglianza e diritti ai suoi membri. Un sereno patriottismo sembrava poter costituire il necessario collante senza il quale non possono sostenersi la fiducia reciproca e il rispetto delle istituzioni. La mancanza di aggressività avrebbe permesso la serena convivenza tra Stati-nazione, privi di elementi di potenziale attrito in quanto pacificati al loro interno dall'ordinamento giuridico e dal senso di comunità avvertito dai cittadini²⁰.

In questo scenario, il fattore scatenante dei nazionalismi sembra essere la reazione alla razionalizzazione e alla centralizzazione necessarie per amministrare l'economia di mercato su larga scala. Le dinamiche economiche del mondo globalizzato abbattano le tradizionali gerarchie e le fonti di legittimazione sociale riconosciute, lasciando al loro posto un vuoto in cui si annidano la mancanza di sicurezza sociale ed emotiva, l'alienazione, il senso di spaesamento e l'anomia.

18. Ivi, p. 347: «These are the men who speak or write to the people, and seek to make them conscious of their wrongs as a people — poets and novelists, historians and critics, theologians, philosophers and the like. Thus resistance to French hegemony in all spheres of life began in the apparently remote region of aesthetics and criticism».

19. Ivi, p. 349: «Both the Slavophil and the populist movements in Russia, like German nationalism, can be understood only if one realises the traumatic effect of the violent and rapid modernisation imposed on his people by Peter the Great, and, on a smaller scale, by Frederick the Great in Prussia — that is, the reaction against the effect of technological revolutions or the development of new markets and the decay of old ones, the consequent disruption of the lives of entire classes, the lack of opportunity for the use of their skills by educated men psychologically unfit to enter the new bureaucracy, and, finally, in the case of Germany, occupation or colonial rule by a powerful foreign enemy which destroyed traditional ways of life and left men, and especially the most sensitive and self-conscious among them — artists, thinkers, whatever their professions — without an established position, insecure and bewildered».

20. Ivi, p. 351: «Once the multinational empires (which Herder had denounced as ill-assorted political monstrosities) had been dissolved into their constituent parts, the yearning for union of men with a common language, common habits, memories, outlooks would at last be satisfied, and a society of liberated, self-determined nation States — Mazzini's Young Italy, Young Germany, Young Poland, Young Russia — would come into existence, and, inspired by a patriotism not tainted by aggressive nationalism (itself a symptom of a pathological condition induced by oppression), would live at peace and in harmony with each other».

L'obiettivo specifico degli "imprenditori politici", attenti ai bisogni come ai timori delle grandi masse ai fini del proprio successo politico, diviene dunque quello di fornire un riempitivo psicologicamente adeguato.

Il nazionalismo si presta ottimamente allo scopo. Dal momento che la sua funzione primaria è quella di colmare un abissale vuoto spirituale e esistenziale, è tanto più efficace quanto più si riveste di un'aura mitologica, religiosa e quasi mistica. La nazione diviene il baricentro della vita emotiva e affettiva dei suoi seguaci. L'obbedienza cieca ai suoi fini colma il senso di inettitudine da loro avvertito, celando, dietro alla maschera di un'avanzata inesorabile, la mancanza di ogni effettiva libertà decisionale. Il senso di fallimento individuale può facilmente venire attribuito a tremende potenze esterne, risparmiando ogni seria e sofferta riflessione sulle responsabilità personali.

Gli analisti della società che non tengono da conto questi aspetti della natura umana, rifugiandosi dietro rassicuranti metodi matematici e nomotetici, sono semplicemente privi di senso della realtà²¹. Per il piacere della teoria, si può senz'altro ipotizzare l'esistenza di una realtà sociale priva di tensioni nazionaliste, se non fosse che una simile modellizzazione taglia fuori dal proprio orizzonte osservativo i più importanti fattori costitutivi della modernità e della contemporaneità.

Per quanto ciò appaia evidente all'occhio affinato storicamente, lo sviluppo delle scienze sociali contemporanee si è mosso in direzione precisamente contraria. Le pulsioni nazionaliste hanno continuato a covare sottotraccia, e le loro esplosioni imprevedute hanno costantemente rivelato quanto sia ingannevole una scienza sociale fondata su un'antropologia semplicistica, su teorie dell'azione riduzioniste e su astrazioni collettiviste della realtà sociale.

David Miller ha analizzato con attenzione questo aspetto del pensiero berliniano. Il ramoscello dell'orgoglio nazionale si rivolta incontrollabilmente, con forza eguale e contraria, contro la forza che lo ha incurvato²². Gli eccessi della retorica nazionalista derivano sempre dal ricordo di un'umiliazione collettiva. È il motivo per cui il nazionalismo si fa forza di rappresentazioni distorte delle caratteristiche degli altri gruppi sociali, o in alternativa rimprovera loro una distorsione nella rappresentazione della propria identità.

Secondo Miller, Berlin ha l'inclinazione per una depoliticizzazione della nazionalità, ovvero un mondo in cui alla varietà culturale non si accompagnano profonde

21. Ivi, p. 353: «Why was this, in general, not seen? Partly, perhaps, because of the "Whig interpretation" so widely disseminated by enlightened liberal (and socialist) historians. The picture is familiar. On the one side, the powers of darkness: Church, capitalism, tradition, authority, hierarchy, exploitation, privilege. On the other, the *lumières*, the struggle for reason, for knowledge and the destruction of barriers between men, for equality, human rights (particularly those of the labouring masses), for individual and social liberty, the reduction of misery, oppression, brutality, the emphasis on what men had in common, not on their differences».

22. Cfr. D. MILLER in H. Hardy, G. Crowder, *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, cit., pp. 181-206: per Miller, la difficoltà berliniana nel definire il nazionalismo si deve a una serie di tensioni irrisolte: innanzi tutto, tra l'essenza del nazionalismo e il modo in cui esso emerge. Secondariamente, tra gli aspetti individualisti e le metafore organiciste che il nazionalismo necessariamente richiede. In terzo luogo, è difficile distinguere tra le responsabilità morali dovute alla comunità nazionale, tra cui in particolare la fedeltà, e all'umanità in quanto tale. Ancora, c'è il problema di che tipo di supremazia il nazionalismo richieda, e se questo implichi una missione peculiare.

divisioni politiche, cogliendo il rischio insito nella sovrapposizione tra nazionalismo culturale e politico. Al pluralismo morale non corrisponde un'inclinazione per il multiculturalismo, anzi: il proliferare di comunità quasi autonome mette a rischio la disposizione per il pluralismo.

Come osserva Alan Ryan, l'identità delle società e delle loro istituzioni politiche dipende ampiamente dal possesso di una memoria collettiva. In quanto entità politica organizzata, una società ha obblighi interni ed esterni che sono vincolanti solo nella misura in cui le è riconosciuta un'identità stabile, fondata su linguaggio, cultura, memoria storica e aspettative comuni. Questo è ciò che permette alle sue istituzioni di essere riconosciute, di siglare accordi e di emanare norme vincolanti²³.

Mentre i contesti estranei impongono uno sforzo e una tensione costanti per la realizzazione individuale, la comunità accetta ciascuno dei suoi membri per quello che è. L'individuo ha tutto da dimostrare per essere accettato in comunità straniere, mentre può essere considerato un elemento organico dalla comunità di provenienza: è uno dei *leitmotiv* dei saggi berlinesi sull'identità ebraica²⁴.

In Berlin, l'interesse per l'appartenenza nazionale deriva innanzi tutto da quelle per le singolarità irripetibili. È un presupposto del liberalismo classico l'idea che gli uomini possano sentirsi a proprio agio solo in una rete di legami sociali che risulta loro familiare; quando la natura dei legami sociali è percepita come estranea, gli uomini si sentiranno inibiti rispetto alla piena realizzazione di sé. Il tentativo di assimilare i costumi delle persone con cui vivono li porterà a perdere spontaneità, e, in senso generale, a perdere contatti con tutto ciò che li rende peculiari rispetto allo sfondo da cui la loro individualità emerge.

Gli illuministi, per lo più, non sono riusciti a porre quest'aspetto dell'esperienza umana sotto una luce adeguata; gli autori controilluministi hanno avuto il pregio di mostrare che il comportamento umano dipende dalle abitudini del popolo a cui ci si sente affini. Berlin condivide con questi autori l'idea che ogni appello all'universalità è astratto e artificiale, soprattutto in campo morale: tali standard razionali possono certamente essere adeguati nel contesto scientifico, ma si rivelano del tutto impropri nel giudicare in merito ai moventi e ai sentimenti umani. L'errore principale consiste nel porre come modello di giudizio della natura umana il caso antropologico, del tutto eccezionale, dell'intellettuale razionalista e cosmopolita²⁵.

23. Cfr. A. RYAN, *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2012, p. 5.

24. Vedi in particolare il classico saggio del 1952 *Jewish Slavery and Emancipation* in I. Berlin, *The Power of Ideas*, cit., p. 166: «The reaction of the tribe to the strangers is uncertain. It may or may not welcome them. It may kill them or expel them, or, alternatively, accept them, or even worship them. The first thing that the strangers must do, if they are to survive at all, is to make themselves familiar with the habits and modes of behaviour of the tribe. The members of the tribe themselves do not need to do this; they live the life they live, they eat, drink, talk, sing, look for means of subsistence, love and hate, without needing to be aware of how these processes are carried on, or what each next step will be. The strangers, on the other hand, being alien to this mode of life, find little they can take for granted; on the contrary, they find it necessary to do everything they can to find out how their hosts "function". They must get this right, otherwise they may easily find themselves in trouble. They must not miscalculate, or their survival is in jeopardy. Their principal purpose is to investigate and form a clear picture of how members of the tribe think and act; and then try to fit themselves into the tribal form of life».

25. Senza eccessive forzature storico-filologiche, si può evidenziare una simile inclinazione di pensiero nel recente e fortunato saggio, che offre peraltro testimonianza di un senso comune condiviso tra gli studenti

2. Il colpo di frusta del «ramoscello incurvato»

A tale riguardo, è di grande interesse la trascrizione della *London School of Economics Conference on Populism* a cui Berlin partecipò nel 1967. Il suo intervento nella prima sessione è dedicato al fenomeno del populismo russo, secondo linee che possiamo riscontrare nei saggi su Herzen e Belinski. Segue una discussione dei rapporti tra populismo e nazionalismo. La tesi espressa è che la pericolosa congiunzione tra i due fenomeni ha origine in Germania, nel decennio compreso tra il 1760 e il 1770, a partire da un sentimento di umiliazione nazionale. Come più tardi in Russia, il populismo tedesco si fa forza dell'autenticità dei valori del proprio gruppo, contrapponendoli all'esteriorità e alla superficialità dei valori che caratterizzano le élites illuministe colte e globalizzate, soprattutto francesi²⁶.

Berlin inaugura la seconda sessione del seminario, da lui presieduta, definendo provocatoriamente il compito del filosofo politico come quello di tentare di alterare il vocabolario della politica²⁷. L'obiettivo della sessione è quello di definire uno o più modelli analitici per interpretare il populismo. È un compito arduo, dal momento che, secondo Berlin:

The more embracing the formula, the less descriptive. The more richly descriptive the formula, the more it will exclude. The greater the intension, the smaller the extension. The greater the connotation, the smaller the denotation. This appears to me to be an almost a priori truth in historical writing.²⁸

La difficoltà principale risiede nel fatto che il tentativo di definire il populismo tende a sfumare le differenze tra le sue varie versioni nello spazio e nel tempo. I populismi sono fenomeni fortemente individuali, difficilmente riconducibili a idealtipi, da momento che le loro caratteristiche sono fortemente radicate nei valori della comunità in cui nascono e si sviluppano. Allo stesso tempo, Berlin sostiene

oxoniensi negli anni della maturità berliniana, di E. LUCE, *The Retreat of Modern Liberalism*, Little, Brown Books, London 2017, pp. 3-4: «We were infected with optimism. As a student of Philosophy, Politics and Economics at Oxford University, I imagined that I possessed the key to the historic significance of the moment. PPE's detractors called it a Pretty Poor Education. They may have had a point. [...] A less derogatory phrase for PPE is Modern Greats, in reference to Oxford's venerable Greats degree in classics. In content, there is little comparison: Sophocles' tragedies bear scant relation to the desiccated logic of Oxford economics. But they share a conceit about the primacy of Western thought. [...] We called it progress, or rather Progress — belief in which is the closest thing the modern West has to a religion. In 1989 its schism was healed. By unifying its booming western wing with the shrivelled post-Stalinist eastern one, there was no longer any quarrel between the present and the present. [...] Democracies would take the place of the Warsaw Pact, whose regimes were falling like dominoes to peaceful demonstrators. It was not just autocracy that was dying but nationalism. Borders were opening up. Global horizons beckoned. A unipolar world was dawning. At a stroke, and without a shot being fired, our generation was staging the funeral rites for the twin scourges of Western modernity, communism and fascism. As the historian Eric Hobsbawm was to write, the short and genocidal twentieth century, which began with the Russian revolution in 1917, came to an end in 1989. Though still alive, history was smiling. The human species had proved it could learn from its mistakes».

26. Cfr. I. BERLIN, «To Define Populism», The Isaiah Berlin Virtual Library, trascrizione della conferenza tenuta alla *London School of Economics and Political Science* a Londra, 20-21 maggio 1967, pp. 2-3.

27. Ivi, p. 4.

28. Ivi, p. 6.

che il fatto stesso che la parola populismo sia utilizzata in contesti tanto diversi indica l'esistenza di un sostrato concreto e reale a cui si applica. È un'osservazione dovuta alla sua familiarità con la filosofia oxoniense, da cui deriva la sensibilità per l'analisi del linguaggio ordinario.

La sua prima ipotesi definitoria è che l'elemento comune a tutti i populismi sia l'insistenza sulla nozione di *Gemeinschaft* inagurata da Ferdinand Tönnies: una società integrale e coerente, un *Volk* radicato in un passato comune immaginario o reale, legato da un senso di appartenenza e di fratellanza, entro il quale è possibile realizzare l'autentica libertà, e soprattutto l'uguaglianza sociale. Ad essa si contrappongono i vari modelli di società individualistiche e atomizzate, dilaniate dalla concorrenza. Tale contrapposizione è presente anche nel modello populista americano, per quanto quest'ultimo sia più indulgente di altri nei confronti di un sano e ragionevole spirito di competizione, tale da non distorcere in modi innaturali la società²⁹.

In questo senso, il populismo è per Berlin fondamentalmente impolitico: il populista non elabora un discorso sulle istituzioni politiche, per quanto sia disposto a vedere queste ultime come strumenti utili alla realizzazione dei propri fini. Per il populista, la società ha la priorità sullo Stato, sulla sua organizzazione e sulle sue funzioni. Non è importante che lo Stato sia etico in senso hegeliano, ma che la società nel suo complesso sia capace di ospitare e incarnare una rigenerazione morale.

Un altro tratto comune del populismo sembra essere la sua antropologia, che presuppone una purezza originaria dell'individuo e della comunità, che viene a un certo punto corrotta da un fattore esterno. Berlin ha chiaramente in mente un modello rousseauiano. L'elemento di rottura può essere una caduta spirituale, un atto di perversione o una perdita di innocenza, che si è già compiuta o minaccia di compiersi a breve. Il momento di crisi può essere provocato da nemici esterni, che non è necessario identificare una volta per tutte, ma che è anzi utile considerare variabili a seconda delle situazioni. In particolare, in età contemporanea sono considerati fattori di destabilizzazione grandi entità come il capitalismo e le potenze straniere, a cui viene attribuita la volontà di creare forme artificiali di convivenza, che pervertono l'unità primigenia e la spontanea fratellanza tra i popoli.

A differenza di molti storicisti, i populisti non sembrano credere in una inarrestabile freccia del tempo, in ragione della quale non è possibile restaurare l'unione mistica delle origini. Analogamente, non sembra essere mai stato osservato un populismo che colloca in un orizzonte futuro i suoi valori ideali, contrapposti a un passato di pochezza morale e intellettuale. Al contrario, i valori del popolo si radicano sempre in un passato mitico, e la missione populista è quella di restaurarli, o al limite di proporre una versione aggiornata alle esigenze dei tempi. Secondo Berlin, il populismo avanza sempre con lo sguardo rivolto al passato³⁰.

Nel populismo americano, questi aspetti si manifestano nell'indignazione contro *East Coast* e *Wall Street*, il capitalismo senza freni, la ricchezza, l'ipocrisia e la

29. Ivi, p. 7.

30. Ivi, p. 8.

vanità degli accademici delle migliori università, o dei funzionari di Washington. A tali modi di vivere inautentici si contrappone l'atteggiamento libero, spontaneo e naturale dell'uomo ordinario, dotato di tutta la saggezza del senso comune, diffidente davanti a ogni genere di argomento e comportamento dall'apparenza sofisticata. Quando i fattori di corruzione non prevalgono, l'uomo tende spontaneamente a questo genere di integrità morale, che è conforme al sentimento più puro del suo popolo.

I vari populismi sembrano ricorrere a un modo comune per identificare i propri soggetti. Tendenzialmente, si sentono uomini del popolo gli esclusi, coloro che ritengono di essere stati privati di qualcosa, di essere stati danneggiati da qualcuno, e che in quanto tali ritengono di rappresentare la maggioranza numerica di una determinata comunità, e, pertanto, il suo spirito più puro. La minoranza che li opprime, in quanto tale, rappresenta un corpo estraneo alla Nazione³¹. L'identità di quest'ultima non è decisiva, mentre lo è il sentimento di offesa patito dalla presunta maggioranza.

I populismi sembrano avere una stretta correlazione con i processi di modernizzazione, nel senso che o li accolgono con entusiasmo liberatorio, o ne temono parossisticamente gli effetti disgregatori. La modernizzazione non può lasciare indifferente il populista, che si sente in dovere di cavalcarla oppure di combatterla. In questo senso, il populista sembra necessitare di un clima di incertezza generalizzata nel quale le passioni calme, utili a progettare con moderazione gli scenari futuri, perdono legittimità.

Una possibile distinzione, invece, è da istituire tra le dottrine di ispirazione socialista e quelle che insistono sul mito di civiltà rurali e contadine³². Le prime tendono a ricorrere a *élites* che, a un certo punto, tradiscono gli ideali di fratellanza e uguaglianza del popolo di cui si dicevano espressione. Le utopie dell'Arcadia, permeate di nostalgia romantica per una presunta armonia originaria, inseguono invece il sogno di un passato in cui gli uomini erano tutti uguali e capaci di governarsi da sé. A queste si accompagnano una fascinazione per le comunità medievali e un'avversione per l'industrializzazione, l'individualismo e il capitalismo.

Ad ogni modo, la fascinazione per il modello gerarchico medievale, con la piramide di legittimazione che discende dal re ai nobili, sotto i quali sono collocati i sudditi che sono tali in base all'ordinamento divino, non deve essere confusa con il populismo. I populismi sono infatti radicalmente avversi agli ideali di società gerarchicamente ordinate. La loro società ideale si basa invece negli ideali mitizzati della fratellanza, dell'assenza di autorità, ma soprattutto dell'uguaglianza. Tra gli ideali fondanti dei populismi, raramente figura la libertà negativa³³. Inoltre, anche se i populismi sono spesso venati di sentimento religioso, quest'ultimo non sembra fondamentale per la loro definizione.

I populismi sembrano distinguersi dalle classiche filosofie storicistiche in un altro senso: essi non si basano su un "libretto". Non esiste un piano razionale di

31. Ivi, p. 9.

32. Ivi, p. 10.

33. Ivi, p. 11.

sviluppo della storia, ma è la volontà popolare che spontaneamente genera gli eventi. Non c'è un ordine teleologico determinato: per il populista, a differenza che per il monista razionalista classico, il futuro è in un certo senso "aperto". Questo lo distingue in particolare dalle filosofie marxiste della storia³⁴.

Al pari del marxismo, tuttavia, il populismo si presta ad essere addomesticato ed utilizzato ai propri fini dalle *élites*. È il caso delle forme di bonapartismo e di fascismo basate sulla mobilitazione di sentimenti popolari, come ad esempio l'ostilità al capitalismo, agli ebrei o al libero mercato, finalizzate a generare esiti anti-democratici. Per quanto le condizioni iniziali appaiano pienamente democratiche, in quanto fondate sulla piena condivisione di una volontà della maggioranza, simili progetti realizzano forme di governo incompatibili con gli ideali di fratellanza e uguaglianza da cui traggono origine. Per quanto nascono in opposizione alle aristocrazie e alle gerarchie pre-esistenti, simili populismi finiscono generalmente per legittimare nuove forme gerarchiche ancora più rigide delle precedenti³⁵.

Secondo Berlin i populismi, al pari di ogni altra ideologia politica, sono elaborati dalle classi intellettuali. Berlin è sempre apparso coerente nel sostenere che le ideologie non germogliano dal basso, come piace pensare a molti pensatori romantici, ma sono piuttosto il frutto più o meno raffinato di un'elaborazione culturale sviluppata dalle *élites* colte. In particolare, le *élites* che simpatizzano con i populismi sembrano covare il bisogno di una ricongiunzione quasi mistica con il Popolo, da cui sono stati separati per mezzo dell'istruzione, della posizione sociale o delle condizioni di nascita.

Esiste pertanto un tratto che accomuna tutti i populismi, ovvero la distinzione tra il "buono" alienato e il "malvagio" alienato. L'alienazione del primo dipende da circostanze esterne sfavorevoli, e lo porta ad avvertire un senso di disagio o di colpa per l'allontanamento dal genuino spirito popolare. Il "buono" alienato sente la necessità morale di ricongiungersi allo spirito del popolo, e si sente in difetto fintanto che non avrà dato seguito a tale bisogno. È il tema classico dell'intellettuale che desidera tornare al popolo, partecipare della sua schiettezza e della sua genuinità, attributi costitutivi del modo in cui egli si rappresenta la gente comune, l'uomo del popolo. Questo atteggiamento genera nell'intellettuale populista un dubbio caratteristico: è più opportuno avvicinarsi al popolo per fornirgli un insegnamento oppure per riceverlo?³⁶

L'intellettuale populista più incline ad atteggiamenti paternalistici nei confronti del popolo ha tratti comuni con il sovietico e il fascista, che risiedono nella convinzione che l'oggetto delle sue riforme ne ignora l'importanza e la validità, ragione per cui egli si ritiene chiamato ad attuarle anche contro la volontà popolare.

Il populismo è figlio della contemporaneità nella misura in cui si oppone agli orrori dell'industrializzazione e del capitalismo sfrenato. Il populista tende a identificare nei due fenomeni gli esiti degenerati dei processi di modernizzazione. Questo atteggiamento è particolarmente condiviso tra i popoli economicamente

34. Ivi, p. 12.

35. Ivi, p. 13.

36. Ivi, p. 14.

arretrati, come la Russia del diciannovesimo secolo o le aree balcaniche negli anni in cui Berlin affronta il tema³⁷.

Nella retorica populista, il popolo non costituisce mai la totalità della comunità. C'è un residuo di classi sociali che restano fuori dall'unione mistica, e in quanto tali finiscono generalmente per costituire i nemici del popolo. I contorni delle modalità in cui si svolge l'azione di contrasto sono volutamente lasciati vaghi e indefiniti: l'unico elemento specifico è la volontà di opporsi al controllo di una minoranza, che nelle nostre democrazie rappresentative può assumere la forma tipica della "classe politica" o dei membri dell'*establishment*³⁸.

Si applica al populismo la nota definizione di "plebiscito quotidiano" coniata da Ernest Renan per il nazionalismo: gli autentici esponenti del popolo conoscono così intimamente la volontà popolare da non ritenere più necessario interrogarla nelle forme stabilite dai principi della rappresentanza. Come già auspicato da Rousseau, la democrazia può considerarsi realizzata quando si instaurano forme analoghe di sintonia tra i membri di una comunità. Una simile unanimità è considerata da Rousseau come dai populistici il più desiderabile dei presupposti democratici, ma anche uno dei più difficili da ottenere. Secondo Berlin, è l'atteggiamento tipico delle sette religiose³⁹.

In conclusione dell'intervento, preme a Berlin enfatizzare le radici storiche del populismo, che affondano nel pensiero del diciottesimo secolo: negli albori mitici della società, si è dato un uomo naturale che, per le forze imposte dal progresso e dalla tecnica, è stato forzato e costretto entro le distorsioni dell'uomo artificiale. L'uomo naturale continua a premere e a divincolarsi dentro la gabbia d'acciaio imposta all'uomo artificiale, e tali sforzi rendono in lui vivo il sentimento dell'alienazione. Su scala più ampia, con uno sguardo dall'alto, la situazione tipica appare quella di un gran numero di uomini naturali che si ritrovano sopraffatti da un numero ristretto di uomini artificiali.

Per questo motivo, il populista è refrattario a discussioni concernenti l'ordine costituzionale o istituzionale che auspicherebbe realizzare, una volta preso il potere: ogni tentativo di teorizzare una nuova architettura finirebbe per imbrigliare la volontà popolare allo stesso modo in cui la imbrigliavano le vecchie élites composte da uomini artificiali. Ogni forma di organizzazione politica finirebbe per replicare le costrizioni imposte dal vecchio ordine. Questo genere di opposizione tra uomo naturale e uomo artificiale è ciò che, per Berlin, si avvicina di più alla definizione stessa della metafisica populista⁴⁰.

37. Ivi, p. 15.

38. Ivi, p. 16.

39. Ivi, p. 17.

40. Ivi, p. 19.

3. Uomo naturale vs. uomo artificiale

È interessante osservare come argomentazioni simili, per quanto situate su uno sfondo estetico più che politico, emergano nel saggio berliniano del 1966 dedicato alla «ingenuità» (*naïveté*) di Giuseppe Verdi⁴¹. Il saggio prende le mosse dalla distinzione schilleriana tra gli autori ingenui, che non avvertono una separazione tra sé e il proprio contesto o la propria opera, e gli autori sentimentali, per i quali invece la consapevolezza di tale separazione è determinante. È evidente come Berlin riscontri un'analogia tra la contrapposizione dell'uomo artificiale con l'uomo naturale da un lato, e quella tra ingenuo e sentimentale dall'altro.

Lo sguardo dell'ingenuo è immediato, quello del sentimentale è mediato dalla distanza rispetto alla propria opera. Il sentimentale soffre la rottura dell'unione originaria, e si impone il compito di restaurarla. La sua attività è tutta tesa nel desiderio di ricreare una condizione armonica che si è data in passato, e la sua responsabilità morale, in quanto intellettuale, deriva dalla sua capacità di raffigurarla a sé e di descriverla agli altri.

L'argomentazione razionale ha l'effetto di rompere l'armonia originaria. Una volta che il soggetto rompe l'unione originaria, e acquisisce consapevolezza della sua separazione rispetto al flusso spontaneo della natura e dell'azione, si creano le condizioni di possibilità per l'uomo artificiale. La forma poetica tipica dell'uomo artificiale è la satira, in quanto negazione della realtà esistente, che costituisce una forma irrimediabilmente degradata della realtà ideale a cui egli aspira; oppure l'elegia, volta a descrivere in termini nostalgici il paradiso perduto.

L'ingenuo, in quanto uomo naturale, non ha bisogno di teorizzare regole e convenzioni, che si conciliano spontaneamente con il suo pensiero e la sua azione. Al limite ne costituiscono un'emanazione, come se cristallizzassero forme espressive e atteggiamenti che nascono dagli atti di libera espressione individuale. Al contrario il sentimentale, in quanto uomo artificiale, avverte una tensione continua con le convenzioni sociali, e il suo atteggiamento è alle origini di tante figure idealtipiche della modernità, come Rousseau, Byron, Schopenhauer, Carlyle, Dostojevskij, Flaubert, Marx, Nietzsche⁴². A vario titolo connaturato a queste figure è, per Berlin, un atteggiamento di resistenza e ribellione davanti all'esistente, che può giustificare tanto l'affermazione di sé quanto il martirio.

Avendo rotto l'armonia originaria, l'azione del sentimentale persegue una pluralità di fini diversi. L'ingenuo invece, essendo totalmente assorbito dalla e nella propria opera, non riscontra differenza sostanziale tra il Bello, il Buono, il Giusto e il Vero. La sua azione ha un valore immediato in quanto tale, e non necessita di ulteriori argomentazioni per essere giustificata. In questo senso, l'associazione tra uomo artificiale e poesia sentimentale, che è tutta moderna, sembra generare alcune delle precondizioni ineludibili del pluralismo dei valori berliniano.

Secondo Berlin, Verdi è l'ultimo grande artista ingenuo della modernità. Le sue opinioni sono naturalmente in sintonia con quelle del popolo italiano; l'efficacia

41. Cfr. Id., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, cit., pp. 287 e ss.

42. Ivi, p. 289.

delle sue rappresentazioni e la profondità del suo sentimento hanno proiettato nel mondo gli aspetti più universali e generosi del carattere italiano. Da questo punto di vista, pur non essendo un uomo d'azione, Verdi sembra a Berlin incarnare un genere di personalità rappresentativa simile a quella di attori politici come Churchill e Roosevelt — meglio di quanto non abbiano fatto Manzoni o Garibaldi. Tuttavia, a differenza che in altri grandi artisti, non sembra necessario conoscere le sue idee politiche per comprendere le sue creazioni artistiche: esse appaiono comprensibili a chiunque abbia una conoscenza basilare della grammatica dei sentimenti umani.

Verdi sente intimamente di appartenere al proprio tempo, alla propria società e al proprio popolo, senza necessità di addurre argomentazioni per giustificare la sua consapevolezza⁴³. La sua sintonia con le masse popolari gli è valsa l'accusa di volgarità e patetismo da parte dei critici sentimentali più intellettualmente raffinati. D'altro lato, la critica rivolta contro la popolarità delle sue opere sembra a Berlin riecheggiare la critica rivolta dai romantici tedeschi alla serena grandezza classica degli artisti francesi del Settecento⁴⁴. L'analogia risiede nel fatto che Verdi dipinge con «colori primari» le emozioni basilari dell'esistenza umana, senza sofisticazioni, distorsioni o sperimentalismi.

Nel suo essere nobile e semplice, pieno di vitalità e di potere creativo, Verdi sembra uno degli ultimi artisti capaci di porsi come argine al disagio della modernità di cui scriverà l'allievo di Berlin, Charles Taylor. La conflittualità intrinseca alle società moderne e contemporanee, che ha la sua rappresentazione nei manifesti e nelle opere degli artisti post-romantici, sperimentalisti e surrealisti, è un dato di fatto con cui è necessario venire a patti.

4. Un modello intellettuale dell'Ottocento: il populista russo

La riflessione berliniana di questi anni appare d'altronde dominata da figure e immagini attinte agli studi sugli intellettuali del diciannovesimo secolo⁴⁵. Sono espressione di tale interesse i saggi *Russian Intellectual History* del 1966 e *The Role of the Intelligentsia* del 1968, raccolti da Hardy in *The Power of Ideas*. I tipici esponenti ottocenteschi della classe intellettuale russa sembrano a Berlin i più conseguenti nel propugnare la tesi di un'unità morale inscindibile della natura umana⁴⁶. La divisione del lavoro e la specializzazione delle conoscenze, che vanno di pari passo con l'industrializzazione della società europea del tempo, sembrano aberranti agli apologeti russi della semplicità dell'uomo naturale.

Simili posizioni hanno riscontro nelle modalità di concettualizzare la storia delle idee. Mentre nei paesi soggetti ai processi di modernizzazione gli intellettuali

43. Ivi, p. 291.

44. Ivi, p. 294.

45. Tra i quali Berlin avverte particolare sintonia con Turgenev: cfr. M. IGNATIEFF, *Isaiah Berlin. A Life*, Chatto and Windus, London 1998, pp. 256–8.

46. Cfr. I. BERLIN, *The Power of Ideas*, cit., p. 72.

elaboravano forme di storia culturale o delle civiltà, in Russia si diffondeva una storia incentrata sulle idee delle classi colte, interessate dal processo artistico e tecnologico, ma non vincolate ad esso da un obbligo professionale⁴⁷. Con l'ascesa del Romanticismo in Europa e la laicizzazione della società, gli intellettuali russi si muovono alla ricerca di una nuova bussola morale e spirituale, che permetta inoltre un'evasione dalla repressione zarista. Queste condizioni, insieme al relativo isolamento degli intellettuali, fanno sì che il loro approccio alla storia delle idee sia più radicale rispetto a quello dei circoli intellettuali europei.

Secondo Berlin, gli intellettuali russi ottocenteschi avvertono un viscerale dovere di coerenza tra vita e idee. Mentre i sentimentali intellettuali francesi provocano, giocano con le idee, ironizzano ed elaborano satire della società, gli ingenui russi perseguono con slancio e rigore anche le conseguenze delle teorie più lontane dal senso comune. Da questo punto di vista, la storia intellettuale russa ha più elementi in comune con la storia religiosa che con quella intellettuale europea. Inoltre, il senso di alterità avvertito rispetto ai sentimentali europei fa sì che ogni questione generale sia avvertita come specificamente russa: mentre i romantici riflettono sulla Natura, sul Bello e l'Amore, gli intellettuali russi dell'Ottocento tendono a occuparsi quasi ossessivamente degli aspetti propriamente "russi" di ogni valore astratto e generale⁴⁸.

Una volta recepite e rielaborate dagli intellettuali russi, le idee formulate in Europa acquisiscono un vigore inaspettato⁴⁹. Gli atteggiamenti scettici, materialisti e positivisti, come quelli romantici e idealisti, vengono condotti alle loro estreme conseguenze. Di conseguenza, la radicalità e la ricerca di purezza sconfinano spesso nel fanatismo di intellettuali votati al perseguimento ossessivo di un'idea. Complice la distanza degli intellettuali dagli organismi direttivi di una società che criticano e vorrebbero guidare, si diffonde l'atteggiamento psicologico generale che crea le condizioni di possibilità per la ricezione del socialismo scientifico marxiano⁵⁰.

Le condizioni di contorno sono quelle di una società economicamente e politicamente arretrata. Gli intellettuali sono circondati da una grande massa di contadini analfabeti e da classi di burocrati che non brillano per efficienza e apertura mentale. La cultura espressa dalle massime autorità politiche e religiose è chiaramente dogmatica e autoritaria, con nessuna abitudine all'elaborazione di argomentazioni razionali per giustificare la propria preminenza. Questo fa sì che le persone propense all'attività intellettuale si sentano escluse da tutti i gradi della società. L'unico modo per far fronte al senso di alienazione è quello di sviluppare una forte coesione e coscienza di gruppo⁵¹.

L'attrito opposto da una società impermeabile all'organizzazione razionale cementa le relazioni interne al gruppo. Le opinioni si cristallizzano facilmente in ideologie, e cresce a dismisura la fiducia nel potere salvifico della ragione. Le

47. Ivi, p. 70.

48. Ivi, p. 74.

49. Ivi, p. 75.

50. Ivi, pp. 76-8.

51. Ivi, p. 103.

tendenze contro-illuministe che andavano diffondendosi in Europa hanno poca presa, dal momento che la vocazione dell'intellettuale è quella di guidare le forze del progresso contro le tenebre della reazione. La leggerezza tipica dell'intellettuale borghese ottocentesco, la cui opera è tesa a offrire intrattenimento o piacere estetico a un pubblico colto, è sconosciuta in una società arretrata come quella russa⁵².

L'intellettuale russo non si sente moralmente autorizzato a recitare un determinato ruolo su un palcoscenico, e a presumere contemporaneamente che la sua esistenza dietro le quinte possa essere ispirata a principi differenti dal ruolo rappresentato. A differenza che per gli intellettuali specializzati occidentali, la ricerca della verità non attiene alla mera sfera epistemologica, ma coinvolge ogni aspetto morale ed esistenziale di colui che la persegue.

Al contrario, il tipico intellettuale assume come modello la conoscenza scientifica, ispirandosi ai suoi criteri oggettivi basati su riscontri fattuali, respingendo nell'ambito non scientifico tutto ciò che è soggettivo e valoriale, incoraggiando un atteggiamento di freddezza e distacco rispetto ai suoi oggetti di studio. Il suo atteggiamento può provocare forme di opposizione pregiudiziale contro tutto ciò che non è razionalmente analizzabile, come molte delle crociate mosse da intellettuali di ispirazione positivista contro la religione, le ideologie considerate non scientifiche, il principio di autorità.

5. Conclusioni

5.1. Intellettuali e popolo

Il paragone tra l'intelligenza russa del diciottesimo secolo e quella occidentale contemporanea serve a Berlin per sostenere un punto: l'opposizione fanatica a tutte le presunte forze irrazionali è, essa stessa, una forza potentemente irrazionale. Davanti al ribellismo diffuso nei tardi anni '60, Berlin afferma con nettezza che l'opposizione pregiudiziale allo *status quo* e al principio di autorità non ha, in quanto tale, alcuna intrinseca dignità politica. Chi svolge attività intellettuale è tenuto, questo sì, ad intrattenere un rapporto dialettico e critico con il potere, ma da ciò non segue alcun dovere morale di ribellione politica. Non esiste, per l'intellettuale, l'obbligo di salire sulle barricate⁵³. In particolare, istituire paragoni tra il ribellismo nelle società aperte, liberali e democratiche d'Occidente, e la dura opposizione ai regimi autoritari di altre latitudini e altre epoche, rappresenta quantomeno una palese mancanza di onestà intellettuale⁵⁴.

Gli intellettuali non hanno nei confronti del governo un dovere morale di opposizione, tale da portarli a eludere irresponsabilmente ogni possibilità di aiuto e collaborazione costruttiva. In modo analogo, non sono tenuti a contestare in

52. Ivi, p. 105.

53. Ivi, p. 109.

54. Ivi, p. 110.

modo astratto gli usi e i costumi di una società, atteggiamento che porta all'esito necessario di una corrosione delle fondamenta della convivenza. Nel momento in cui lo fanno, forniscono ai populistici gli strumenti retorici con cui ammantare di una parvenza di legittimazione intellettuale la devastante ribellione contro le conquiste delle democrazie liberali occidentali.

Riferimenti bibliografici

N.B.: L'autorizzazione per ogni riproduzione delle lettere inedite citate, conservate negli archivi della *Bodleian Library* di Oxford, deve essere preventivamente richiesta a Henry Hardy, in qualità di rappresentante dell'*Isaiah Berlin Literary Trust*.

BERLIN I., *Affirming. Letters 1975–1997*, a cura di H. Hardy, M. Pottle, Chatto & Windus, London 2015.

———, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, a cura di H. Hardy, Hogarth Press, London 1979.

———, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, a cura di H. Hardy, John Murray, London 1990.

———, *The Power of Ideas*, a cura di H. Hardy, Princeton University Press, Princeton 2013.

———, *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*, a cura di H. Hardy, Chatto & Windus, London 1996.

———, *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder*, a cura di H. Hardy, Princeton University Press, Princeton 2013.

———, «*To Define Populism*», *The Isaiah Berlin Virtual Library*, trascrizione della conferenza tenuta alla *London School of Economics and Political Science a Londra*, 20–21 May 1967, disponibile su <http://berlin.wolf.ox.ac.uk>.

HARDY H., CROWDER G., *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, Prometheus, Amherst (NY) 2007.

IGNATIEFF M., *Isaiah Berlin. A Life*, Chatto and Windus, London 1998.

LUCE E., *The Retreat of Modern Liberalism*, Little, Brown Books, London 2017.

MARGALIT E., MARGALIT A., *Isaiah Berlin. A Celebration*, Hogarth Press, London 1991.

RYAN A., *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2012.

L'intersezione tra eternità e tempo

Il pensiero politico di Thomas Stearns Eliot

NICOLÒ BINDI

Abstract

This essay has the purpose to analyse the politic positions of T.S. Eliot, according to his thoughts about society, religion and human being. I studied three works published in the years between 1932 and 1939: *Coriolan* (1932), Chorus from “The Rock” (1936) and *The idea of a Christian society* (1939). It's a period of political crisis in Europe: in 1933 Hitler becomes chancellor in Germany, in 1939 the second world war begins. In his works Eliot analyses the problems of the occidental societies. He tries to propose an alternative model, inspired by an idea of continuous and eternal Christianity, but also moulded to the changing of time.

Keywords: Eliot, society, Coriolan, Christian, Europe.

Come tutti i più grandi scrittori, Eliot, prima che uomo di lettere, è pensatore. Ed è proprio in virtù di questo pensiero, plasmato anche da una particolare sensibilità nei confronti dell'*hic et nunc*, che la sua poesia si dimostra tutt'oggi efficace e comunicativa. Roger Scruton afferma, nel suo “Manifesto dei conservatori”:

Senza Eliot la filosofia del conservatorismo avrebbe perso qualunque forma di solidità durante il secolo scorso. Sebbene non fosse suo preciso intento, egli ha elevato questa filosofia — sul piano intellettuale, spirituale e stilistico — a un livello superiore, mai raggiunto prima dall'idea socialista.¹

Il pensiero di Thomas Eliot trova fondamento nella sua fede cristiana e si pone come obiettivo principale la «riunificazione della mente europea dissociata dopo i poeti metafisici e mai più unificata»². Il modello ideale a cui il poeta guarda è, indubbiamente, l'Europa cristiana medievale, come testimoniano queste parole presenti in un saggio su Dante risalente all'inizio degli anni Trenta:

Esistono altri motivi che rendono Dante “più facile a leggersi” per uno straniero che non conosca benissimo l'italiano: tutti comunque collegati a questo tema centrale, ossia che al tempo di Dante l'Europa, con tutti i suoi contrasti e le sue empietà, era spiritualmente più unita di quanto possiamo pensare. [...] Ripeto, l'italiano di Dante è molto simile alla sensibilità del latino medievale: e tra i filosofi medievali che Dante lesse, e che erano letti dagli uomini colti del tempo, troviamo, per esempio, San Tommaso, italiano; il predecessore di San Tommaso, Alberto, tedesco; Abelardo, francese; e Ugo e Riccardo da San Vittore, scozzesi [Op., I, pp. 829–830].

1. SCRUTON, 2007, p. 219.

2. CAROSSO, 1995, p. 72.

Una unità culturale come quella descritta è possibile solamente all'interno di una moralità condivisa, che, nel pensiero del poeta, deve essere fondata su una fede cristiana universale. A tal proposito, risulta fondamentale il saggio *L'umanesimo di Irving Babbitt*. Pubblicato nel 1928, è un commento all'idea di umanesimo contenuta nel volume *Democracy and Leadership*, in cui Babbitt propone un superamento del cristianesimo e la sua sostituzione con la dottrina dell'umanesimo. Per Eliot, oltre che poco auspicabile, si tratta di una soluzione impraticabile:

Babbitt è uno strenuo sostenitore della tradizione e della continuità, ed egli sa, in virtù della sua immensa conoscenza enciclopedica, che la religione cristiana è parte essenziale della storia della nostra razza. Perciò umanesimo e religione, come fatti storici, non sono affatto paralleli: l'umanesimo è stato un fenomeno sporadico, il cristianesimo un evento continuo. È del tutto inutile ipotizzare la possibilità di uno sviluppo delle razze europee al di fuori del cristianesimo, cioè immaginare una tradizione umanistica effettivamente equivalente alla tradizione cristiana. In tal caso avremmo dovuto essere delle creature molto diverse, non importa se migliori o peggiori³ [Op., I, p. 789].

Non si guardi però ad Eliot come a un semplice reazionario, nostalgico dell'Europa medievale e aprioristicamente critico nei confronti dei prodotti della sua epoca. Tutt'altro: se in campo poetico ci troviamo davanti all'autore di lingua inglese più innovativo del Novecento insieme a Pound e Joyce⁴, in campo socio-politico si ha un pensatore sensibilmente consapevole della sua contemporaneità. Molte delle considerazioni politiche di Eliot suscitano ancora oggi scandalo⁵, ma, nonostante questo, la profondità analitica da lui dimostrata nel cogliere i mali della sua contemporaneità e la lucidità con cui cercò di trovarvi una soluzione sistematica meritano sicuramente un approfondimento. Questo anche alla luce del fatto che, come si vedrà, molti dei mali individuati da Eliot all'interno della sua contemporaneità sono gli stessi mali che tutt'oggi affliggono la nostra società.

In questa sede saranno esaminati il poemetto incompiuto *Coriolan*, datato 1931–1932, e il saggio *The Idea of a Christian Society*, datato 1939. La scelta delle opere, oltre che dalla loro importanza nell'elaborazione del pensiero politico di Eliot, è stata dettata anche dalla cronologia. Entrambi gli scritti, infatti, sono di poco precedenti a due dei momenti più importanti della storia del Novecento: l'ascesa al potere di Adolf Hitler in Germania (1933) e l'inizio della seconda guerra mondiale (1939).

3. Si segnala qui l'errore commesso da Renzo Crivelli che traduce: «Umanesimo e religione sono pertanto, come avvenimenti storici, *chiaramente* paralleli; l'Umanesimo è stato un fatto sporadico, mentre il Cristianesimo è un fatto continuo» in CRIVELLI, 2015, p. 34 (corsivo mio). Per evitare qualsiasi dubbio a riguardo, si riporta di seguito il testo in lingua originale: «Humanism and religion are thus, as historical facts, *by no means* parallel; humanism has been sporadic, but Christianity continuous» [SE p. 385] (corsivo mio). L'errore, quindi, ha l'effetto di modificare in maniera fondamentale le parole di Eliot, arrivando a fargli affermare l'esatto opposto. Questo l'unico motivo che ci spinge a far notare una disattenzione contenuta, è bene evidenziarlo, all'interno della comunque eccellente monografia di Crivelli.

4. «Entrambi [Eliot e Pound] usavano l'atto critico in maniera prevalentemente strumentale, per chiarire certe intuizioni di una loro nuova poetica, per distruggere vecchi modelli e scoprirne altri, magari più antichi, ma più attuali e utilizzabili» da SERPIERI, 1973, p. 9.

5. Si pensi ad *After Strange Gods*, che tutt'oggi manca di esser stato ristampato, a causa di certe osservazioni che attirarono su Eliot l'accusa di antisemitismo, cfr. SCRUTON, p. 225.

1. Coriolan

Il poemetto è composto di due parti: *Triumphal March*, pubblicata per la prima volta nel 1931 tra gli *Ariel Poems*, e *Difficulties of a Statesman*, pubblicato per la prima volta, invece, nella rivista «Commerce» (xxix, inverno 1931–1932). L'idea per la composizione del poemetto proviene dall'ascolto dell'*Overture* dell'opera omonima di Beethoven⁶.

Coriolan avrebbe dovuto, nei progetti iniziali di Eliot, articolarsi in quattro sezioni. Tale incompiutezza ha reso quest'opera sotto molti aspetti difficile da inquadrare, dal punto di vista del genere e del tema. Si può comunque concordare con Gareth Reeves nel definire questo scritto semplicemente un lavoro *sui generis*⁷ e nell'asserire che il suo tema cardine è di natura politica.

Sono anni estremamente difficili in Europa: la democrazia liberale attraversa una forte crisi e i totalitarismi stanno prendendo campo con convinzione nel panorama politico occidentale. Nei versi del *Coriolan* il poeta indaga profondamente i motivi portanti della crisi e cerca di rappresentarne i punti nodali.

1.1. Triumphal March

Stone, bronze, stone, steel, stones, oakleaves, horses' heels
over the paving.
And the flags. And the trumpets. And so many eagles [Op., I, p. 1024].

Una sfarzosa parata militare è stata organizzata per festeggiare la grande vittoria di un generale. Davanti ad una folla trepidante e numerosa, l'esercito sfila ostentando tutta la sua potenza. La voce narrante di questa prima sezione del poemetto, probabilmente la pluralità di voci della folla⁸, descrive tutta la parata con grande dovizia di particolari, presentando al lettore una scena in cui si sovrappongono due diversi piani spaziali e temporali: quello della Londra contemporanea a Eliot e quello della Roma dei tempi di Coriolano. Si trovano infatti riferimenti alle *eagles*, ovvero le aquile imperiali, presenti nei versi precedentemente citati, e la città in cui i fatti narrati si svolgono è denominata *City* [Op., I, p. 1024]. L'uso combinato del nome comune e della lettera maiuscola possono essere allusivi sia dell'*Urbe*, sia della *City* londinese.

L'anonimo spettatore della folla enumera con insolita precisione le armi in possesso dell'esercito che sfila:

5,800,000 rifles and carabines,
102,000 machine guns,
28,000 trench mortars,
53,000 field and heavy guns [Op., I, p. 1024].

6. MATTHEWS, 2013, p. 45.

7. REEVES, 2011, p. 205.

8. Ivi, pp. 206–207.

Questo minuzioso elenco di armamenti (richiamo esplicito ai trattati di pace di Versailles)⁹ può avere un doppio significato: da una parte, l'indugiare sul numero dei fucili e delle macchine da guerra spersonalizza l'esercito in marcia, poiché il numero dei soldati viene indicato non tanto dalla somma degli individui, ma dalla somma dei loro ordigni bellici; dall'altra, questa spersonalizzazione, accentuata anche dalla precisa indicazione numerica, ha l'effetto di creare una forte divisione tra i componenti della parata militare e la folla dei curiosi per strada.

Le forze armate della parata diventano il diaframma invalicabile che divide la folla da coloro che sfilano vittoriosi, ovvero le pompose autorità cittadine:

Those are the golf club Captains, these the Scouts,
and now the *société gymnastique de Poissy*
and now come the Mayor and the Liverymen [Op., I, p. 1026].

Nonostante il carattere altisonante dei titoli (in cui non si fatica a trovare un intento parodico), la folla mostra indifferenza nei confronti di questi *golf club Captains*, anzi non maschera una certa irritazione nel vederli comparire al posto del personaggio pubblico che stanno aspettando con maggior trepidazione: il generale vittorioso («What a time that took. Will it be he now? No» [Op., I, p. 1026]).

Quando si presenta alla folla dei curiosi, però, le aspettative iniziali vengono deluse. L'unica cosa che il popolo riesce ad avvertire è la totale indifferenza del suo nuovo capo:

There he is now, look:
there is no interrogation in his eyes
or in the hands, quiet over the horse's neck,
end the eyes watchful, waiting, perceiving, indifferent [Op., I, p. 1026].

La vista del generale è fugace, si avverte il disinteresse del capo di Stato nei confronti del suo popolo, che pure lo aspettava trepidante. È difficoltoso persino per il lettore inquadrarlo con precisione. Il titolo dell'opera suggerisce che colui che si presenta alla folla sia il famoso generale romano Coriolano, ma l'assenza di evidenti segni di riconoscimento, anche caratteriali, fanno sì che il personaggio possa essere un qualsiasi capo di Stato. L'unico tratto distintivo del generale vittorioso, infatti, è la totale indifferenza nei confronti della folla. Si badi bene, però, che in questo atteggiamento non si avverte arroganza o tirannia, ciò che circonda Coriolano sembra essere più un clima di rassegnazione:

O hidden under the dove's wing, hidden in the turtle's breast,
under the palmtree at noon, under the running water
at the still point of the turning world. O hidden.
Now they go up to the temple. Then the sacrifice [Op., I, p. 1026].

A questo punto si assiste a un'altra sovrapposizione spazio-temporale: la città in cui si svolgono i fatti, oltre ad essere la Roma classica e, contemporaneamente,

9. *Ibidem*.

la Londra moderna, diventa anche la Gerusalemme evangelica. La marcia trionfale si trasforma in una processione, il capo di Stato si tramuta in Cristo condotto al sacrificio. Tutto questo è suggerito dai particolari descritti nei versi: il riferimento alla colomba («dove's wing»), alle palme («palmtree»), l'evocazione del tempio e del sacrificio («temple», «sacrifice»)¹⁰. Secondo Reeves la stessa ripetizione di «O hidden» sarebbe un'allusione all'entrata di Cristo a Gerusalemme¹¹.

Come afferma Renzo Crivelli, Coriolano è «un essere solitario incapace di legare il proprio destino a un popolo che, forse, si aspetta solo segni esteriori di potenza»¹², ed è proprio questo aspetto a rendere il capo di Stato una perfetta vittima sacrificale, velocemente innalzato ai più alti onori e, come si vedrà, altrettanto velocemente gettato nella polvere, destino già profetizzato in questa sezione con la ripetizione «Dust / Dust / Dust of dust [...]» [Op., I, p. 1026]. Ma da cosa sono generate l'indifferenza e il distacco che corrono tra il capo di stato e il suo popolo?

La risposta a questa domanda è fornita da una sezione del testo, inserita tra parentesi, che sembra essere completamente staccata dal resto del componimento:

(And Easter Day, we didn't get to the country,
so we took young Cyril to Church. And they rang a bell
and he said right out loud, *crumpets*) [Op., I, pp. 2026–1028].

Per pochi versi l'attenzione si sposta dalla processione ad un avvenimento apparentemente poco importante. Una voce racconta di un giorno di Pasqua in cui portarono un giovane di nome Cyril in chiesa, e in cui quest'ultimo scambiò il suono della campana che annuncia i sacramenti per il suono della campanella del carretto delle frittelle. Questo fatto simboleggia la decadenza di tutta la società occidentale, almeno nel pensiero di Eliot. Cyril, nel suo errore grossolano, compie senza rendersene conto un atto di blasfemia, che rivela la sua incapacità di avvertire il Sacro.

Cyril è il cittadino medio del Novecento, con la mente annebbiata da un'ideologia materialista e utilitarista, incapace di distogliersi dal soddisfacimento delle proprie voglie e dei propri vizi (in questo caso, la gola). Ciò che rimane sacrificato è lo spirito religioso, e ciò rende il popolo cinico, poco unito e propenso, come affermava appunto Crivelli, a preferire magniloquenti segni esteriori di potere a qualsiasi semplice e sincera manifestazione di appartenenza.

1.2. Difficulties of a statesman

Nella prima parte del poemetto si ha il punto di vista della folla, nella seconda sezione si ha invece il punto di vista dello statista, dedito ad esercitare il potere conquistato:

10. CRIVELLI, 2015, p. 222.

11. REEVES, 2011, p. 208.

12. CRIVELLI, 2015, p. 221.

Cry what shall I cry?
 All flesh is grass: comprehending
 the Companions of the Bath, the Knights of the British Empire, the Cavaliers,
 o Cavaliers! of the Legion of Honour,
 the Order of the Black Eagle (1st and 2nd class),
 and the Order of the Rising Sun.
 Cry cry, what shall I cry? [Op., I, p. 1030].

Il primo verso «Cry what shall I cry?» evidenzia un tentativo di dissimulare il nervosismo e la disperazione da parte dello statista («cry» in questo contesto è sintesi perfetta del suo doppio significato di «piangere» e «gridare»), grazie anche al suo ripetersi con una certa frequenza per tutto il componimento, come una sorta di ritornello. Ma in questi primi versi è contenuta anche una eco biblica, precisamente di Isaia 40:6¹³, di cui si riporta il testo nella versione standard inglese: «A voice says “Cry!” And I said, “What shall I cry?” All flesh is grass and all its beauty is like the flower of the field». La frase «all flesh is grass» è un richiamo alla transitorietà della vita, tanto da essere uno degli epitaffi più comuni esibiti sulle lapidi inglesi. Se nel passo biblico diventa motivo di afflizione, lo statista pronuncia la frase con una inaspettata carica liberatoria: tutto è transitorio, anche gli onori e gli alti gradi di comando, la gloria terrena è solo passeggera. Quel potere che il capo di Stato è riuscito a conquistare con tanta fatica è diventato un carico eccessivamente pesante da sostenere, così che la consapevolezza della sua transitorietà diventa consolatoria.

Coriolano continua con artificiosa calma a parlare del suo operato:

The first thing to do is to form the committees:
 the consultative councils, the standing committees, select committees and sub-committees.
 One secretary will do for several committees.
 What shall I cry? Arthur Edward Cyril Parker is appointed telephone operator
 At a salary of one pound ten a week rising by annual increments of five shillings
 To two pounds ten a week; with a bonus of thirty shillings at Christmas
 And one week's leave a year.
 A committee has been appointed to nominate a commission of engineers
 To consider the water Supply.
 A commission is appointed
 For Public Works, chiefly the question of rebuilding the fortifications [Op., I, p. 1030].

Come nota anche Crivelli, lo statista «si trincerava dietro una colossale macchina burocratica che lo separa dai bisogni reali dei cittadini»¹⁴. In questo meccanismo composto da *committees* (l'occorrenza ricorre ben sei volte nei versi riportati) trova un piccolo posto anche Arthur Edward Cyril Parker, ovvero il Cyril inconsciamente blasfemo della precedente sezione. Il ragazzo si è guadagnato un impiego come centralista con salario incrementabile, diventando così «una vuota pedina dello stato»¹⁵. La rimarcata presenza di Cyril all'interno dell'impianto burocratico è dimostrazione di come il cinismo, il materialismo e l'indifferenza che caratteriz-

13. REEVES, 2011, p. 208.

14. CRIVELLI, 2015, p. 225.

15. *Ibidem*.

zavano la folla accalcata a vedere la marcia trionfale si riflettano anche all'interno dell'apparato statale.

Nel muro di indifferenza che lo circonda e che lo isola dal resto del mondo, lo statista continua a simulare calma (continua, quasi nervosamente, a ripetere «What shall I cry?»), fin quando non è preso da «un momento di sconforto» e «si appella alla madre per chiedere un'impossibile assoluzione al proprio operato politico»¹⁶.

L'appello alla madre da parte di Coriolano («Mother mother» [Op., I, p. 1032]) è stato visto da alcuni critici¹⁷ come un richiamo autobiografico dell'autore all'ambiguo rapporto con la madre. In questa sede sembra invece più opportuno ragionare sull'indicazione data in nota da Roberto Sanesi: «Cfr. W. Shakespeare, *Coriolanus*, Atto V, Scena III: "O Mother, mother! / What have you done?"»¹⁸. Per una comprensione maggiore, sarà proficuo riprodurre il passo di Shakespeare per intero:

O mother, mother!
 What have you done? Behold, the heavens do open,
 the gods look down, and this unnatural scene
 they laugh at. O my mother, mother! O!
 You have won a happy victory to Rome.
 But for your son — believe it, o believe it —
 Most dangerously you have with him prevale,
 if not most mortal to him. But let it come.
 Aufidius, thug I cannot make true wars,
 I'll frame convenient peace. Now, good Aufidius,
 were you in my stead, would you have heard
 a mother less? Or granted less, Aufidius? [C, p. 1032].

Nel dramma shakespeariano, aderente alla vicenda leggendaria che coinvolge il condottiero romano, la madre richiama nel figlio il legame spirituale che lega Coriolano alla sua città natale. È questo l'intervento provvidenziale che fa desistere il generale, a capo dell'esercito dei Volsci, dall'assediare la città, salvando quindi Roma dalla rovina.

L'invocazione alla madre, quindi, simboleggia un richiamo al senso di appartenenza dello statista, che però non ha più la volontà, o il tempo, per fermarsi ad ascoltare. Oramai la distanza che corre tra lui e i suoi antenati è incolmabile:

Here is the row of family portraits, dingy busts, all looking remarkably Roman,
 remarkably like each other, lit up successively by the flare
 of a sweaty torchbearer, yawing
 [...]]
 O mother (not among these busts, all correctly inscribed)
 I a tired head among these heads
 Necks strong to bear them
 Noses strong to break the wind [Op., I, p. 1032].

16. *Ibidem*.

17. Si veda CRIVELLI 2015, pp. 220–221.

18. SANESI, 1992, p. 1635.

I busti di marmo in fila, raffiguranti gli antenati «remarkably Roman» della voce narrante, sono dei volti oramai senza vita, che provocano sonnolenza nel portatore di torcia e in cui Coriolano non riesce a identificarsi, per la forza che questi ispirano contro la sua insita debolezza. Non è un caso che questa scena richiami, volontariamente o meno, l'inizio di *Á rebours*, nel cui *Antefatto*, infatti, si legge:

A giudicare dai pochi ritratti conservati nel castello di Lourps, la famiglia dei Floressas des Esseintes era stata un tempo composta di atletici soldatucci, di brutali guerrieri. [...] Quelli erano gli antenati. Le effigi dei loro discendenti mancavano; c'era un buco nella fila di facce di questa razza. Solo una tela faceva da tramite, da punto di sutura tra il passato e il presente, una testa misteriosa e ambigua, dai lineamenti smorti e tirati, dagli zigomi messi in risalto da un tocco di belletto, dai capelli impomatati e intrecciati di perle, dal collo teso e dipinto svettante dalle increspature di una gorgiera inamidata [AR p. 3].

Anche in questo caso, quindi, non solo si palesa la decadenza della stirpe, ma pure la distanza tra gli antichi fasti della famiglia ed il loro ultimo erede, distacco simboleggiato dalla mancanza di ritratti degli antenati intermedi.

Un Coriolano che non ha più legami con la sua città, quindi, molto difficilmente si asterrà dal provocarne la rovina. Il Coriolano di Eliot non salverà la città convinto dalle parole della madre, perché neanche avrà il tempo di incontrarla: «Mother / may we not be some time, almost now, together» [Op I p. 1032]. La madre risulta quindi essere una presenza inconsistente, eterea come una visione.

Oramai la fine si avvicina, la calma di Coriolano si dissolve lasciando spazio alle sue paure e alle sue paranoie. Il potere acquisito senza appartenenza o legami col popolo lascia scoperti ed esposti a ombre e pericoli, a tradimenti e congiure. Questo Coriolano lo sa bene, ed è la fonte maggiore del suo nervosismo:

O hidden under the [...] Hidden under the [...] Where the dove's foot rested and locked for a moment,
a still moment, repose of noon, set under the upper branches of a noon's widest tree
under the breast feather stirred by the small wind after noon
there the cyclamen spreads its wings, there the clematis droops over the lintel [Op p. 1032].

Delle visioni appaiono agli occhi di Coriolano, visioni di una colomba, di un «noon's widest tree», di un ciclamino e di una clematide: tutti segni che richiamano a Cristo, al suo martirio e alla morte, che, secondo Crivelli, lo statista non riesce a riconoscere¹⁹. Su questo punto, però, è possibile dissentire, almeno in parte. La comparsa di queste visioni, all'interno del testo, coincide con una successiva frammentazione del discorso, ottenuta tramite la scrittura di versi più brevi e la presenza di interruzioni:

Mother
May we not be some time, almost now, together,
if the mactations, immolations, oblations, impetrations,
are now observed

19. Cfr. CRIVELLI, 2015, p. 226.

may we not be
 O hidden
 Hidden in the stillness of noon, in the silent cloaking night [Op., I, p. 1032].

Il discorso con cui Coriolano sta allontanando l'apparizione della madre si interrompe bruscamente, con il ritorno della visione di un qualcosa celato nell'immobilità del meriggio. La visione continua:

Come with the sweep of the little bat's wing, with the small flare of the firefly or lightning bug,
 «rising and falling, crowned with dust», the small creatures,
 the small creatures chirp thinly through the dust, through the night [Op., I, p. 1034].

Se anche Coriolano avesse difficoltà a leggere i segni e i presagi nefasti, è indubbio che queste visioni creino inquietudine nel suo animo, inquietudine che trova fondamento nell'illegittimità del suo potere. La calma ostentata sin dall'inizio del componimento è totalmente crollata, e il suo stato di angoscia per la posizione che ricopre è confermato dai versi successivi:

O mother
 What shall I cry?
 We demand a committee, a representative committee, a committee of investigation [Op., I, p. 1034].

Nel tentativo di rassicurarsi, Coriolano afferma che chiederà una commissione di investigazione. Nell'affermare ciò, l'oratore utilizza per la prima volta «We». Ora, l'uso della prima persona plurale presuppone la presenza di più individui che condividono col protagonista gli oneri del comando: è l'estrema illusione di non essere solo, il tentativo disperato di sentirsi parte di qualcosa. Ma proprio mentre pronuncia queste sue ultime parole, si sentono delle grida provenire dall'esterno del palazzo: «Resign resign resign» [Op., I, p. 1034]. È la folla, la stessa folla che in «Triumphal march» festeggiava e aspettava con curiosità il nuovo governatore, che adesso ne chiede, senza pietà, le dimissioni²⁰. Anche in questo caso, il richiamo alla figura di Cristo è evidente: infatti, la ripetizione della parola «resign» per tre volte sembra richiamare il triplice rinnegamento di san Pietro. Questo confronto, vivo in tutta l'opera, ha ovviamente l'intento di un rovesciamento parodico. Lo statista di Eliot, contrariamente a Cristo, non ha origini divine, non ha fede, non ha consapevolezza, non ha alcun potere salvifico. Il suo sacrificio, quindi, non porterà ad alcuna redenzione, e una volta uscito dal panorama politico, cadrà inevitabilmente nell'oblio. Questa è la tragedia di Coriolano, questo è il dramma della società che il generale era riuscito a scalare fino al vertice.

Ma quale modello di società è rappresentato in questo poemetto? Il periodo di composizione (si ricordi che *Coriolan* venne pubblicato poco prima dell'ascesa di

20. La teoria di Reeves, secondo cui il triplice «Resign» starebbe a rappresentare più che la folla che richiede le dimissioni del governatore, un grido liberatorio dello statista stesso, non convince pienamente. Oltre a sembrare una interpretazione eccessivamente complessa, c'è pure da chiedersi in che modo tale considerazione possa essere veramente proficua ai fini della comprensione del testo (Cfr. REEVES, 2011, p. 209).

Hitler in Germania) e i riferimenti alle insegne della Roma imperiale in *Triumphal march* hanno fatto pensare molti critici ai totalitarismi in espansione in Occidente²¹. Queste considerazioni, però, non sembrano risolvere pienamente la portata polemica del *Coriolan*: il vero bersaglio polemico di Eliot è, infatti, molto più ampio di quello indicato. Questo apparirà più evidente dalla lettura di uno dei testi in prosa più importanti della produzione di Eliot, ovvero *The idea of a Christian society*.

2. La costruzione di una società cristiana

Nel 1939, alla vigilia della seconda guerra mondiale, Eliot pubblica «un opuscolo di carattere prettamente sociale»²², intitolato *The idea of a Christian society*, in italiano *L'idea di una società cristiana*.

Anzitutto, *L'idea* è un testo animato da intenti positivi, costruttivi. Spesso, in sede di studio scolastico, viene data più rilevanza alla produzione di segno “negativo”, “pessimistico”, di Eliot, non andando oltre a testi effettivamente rivoluzionari come sono, ad esempio, *The Love Song of J. Alfred Prufrock* e la celeberrima *The Waste Land*. Questo trattamento, oltre che adombrare capolavori assoluti come *Four Quartets*, pone anche il pericolo di identificare Eliot come un poeta e pensatore nichilista²³. Non che si voglia rifiutare la versione di Eliot come critico del suo tempo, ma c'è una sostanziale differenza tra chi fonda la critica sulla sola volontà di distruzione e chi, invece, ha un diverso modello sociale da proporre. *L'idea di una società cristiana* è uno dei testi che più denunciano l'estraneità del suo autore nei confronti della mentalità nichilista.

Il testo ha ricevuto molte critiche. A giudizio di Roger Scruton, ad esempio, sarebbe contrassegnato «da incertezza e ansia per la nuova condizione dell'Europa»²⁴, e ciò andrebbe a detrimento della sua chiarezza espositiva. Per Margherita Guidacci, la parte interessante dell'opera è racchiusa nei luoghi da Eliot dedicati alla critica della sua contemporaneità, mentre nelle parti più propositive le sembra che si riduca a «una sorta di mentale geometria, di brillante ma poco fecondo esercizio d'intelligenza»²⁵. In entrambi i casi le critiche mosse non sono fuori luogo, ma sembrano tenere in poco conto lo spirito con cui l'opera è stata pensata e scritta.

È inevitabile che, nella stesura del testo, Eliot risenta, come afferma Scruton, del difficile momento storico: la guerra è alle porte, e il futuro politico e sociale

21. Si veda MATTHEWS, 2013, p. 55 che riscontra in Coriolano il modello di un dittatore, o CRIVELLI, 2015, p. 221, il quale ritiene che le insegne imperiali siano un esplicito richiamo all'Italia fascista, o un presagio della nascente Germania nazista.

22. GUIDACCI, 1975, p. 58.

23. A tal proposito, si vedano AGAMBEN, 2016, pp. 9–10, in cui l'autore delinea Eliot come una sorta di cantore delle rovine dell'Occidente, o il manuale di letteratura inglese CRISAFULLI, ELAM, 2014 che, peccando forse di eccessiva partigianeria, non concede al poeta modernista lo spazio critico che si merita, e sembra quasi liquidarlo come semplice parentesi anti-romantica all'interno della storia della letteratura inglese.

24. SCRUTON, p. 225.

25. GUIDACCI, 1975, p. 63.

dell'Europa è tutt'altro che chiaro. Eliot non sembra, però, subire il peso dei tempi, anzi, riesce a stendere un'analisi lucida e priva di qualsiasi faziosità.

Il poeta riconosce la presenza, in Occidente, di due tipi differenti di società: una società neutra, ovvero quella liberal-democratica, e una società pagana, ovvero quella totalitaria. Se quest'ultima si dichiara apertamente ostile al cristianesimo, all'interno della società liberal-democratica si hanno molti equivoci irrisolti, nei confronti della religione e non solo:

Ma i termini correnti che usiamo per descrivere la nostra società, i raffronti con altre società, che inducono noi, le "democrazie occidentali", a elogiarla, servono soltanto a ingannarci e a offuscarci le idee. Parlare di noi stessi come d'una società cristiana, in opposizione alla società tedesca o russa, è un abuso di linguaggio, con il quale vogliamo solo dire che presso di noi nessuno viene punito per una "professione formale" di fede cristiana. Ma, così facendo, evitiamo di guardare in faccia i valori reali che dominano la nostra vita, non soltanto, ma anche di riconoscere la somiglianza che esiste fra la nostra società e quelle che esecriamo: perché, altrimenti, dovremmo ammettere che gli altri fanno più e meglio di noi. Ho, insomma, il sospetto che il nostro disprezzo per il totalitarismo contenga una buona dose d'ammirazione per la sua efficienza [Op., I, p. 1493].

Una società che tollera la presenza dei cristiani non può certo dirsi una società cristiana, e la soluzione di questo equivoco apre a due considerazioni. La prima è che in Occidente manca una società cristiana degna di questo nome, poiché in nessuna società viene dato al cristianesimo il peso intellettuale che merita: la religione, infatti, è questione di pensiero, non di sentimento individuale. La seconda considerazione, legata alla prima, è che i tipi di società individuati (neutra e pagana) sono più simili di quanto sembri, poiché entrambi mossi da principi materialistici. Non per questo, però, godono della stessa salute. Sebbene il rifiuto della religione cristiana renda le società pagane avverse ad un credente come Eliot, resta innegabile agli occhi del poeta che abbiano maggior vitalità rispetto alle democrazie liberali. Questo perché hanno creato un modello positivo e ordinato, per quanto non condivisibile. Le società liberal-democratiche, invece, sono costruite su un modello negativo che porta inevitabilmente al caos, e trovano il loro motivo unico in una libertà che poi, per loro stessa natura, dovranno arrivare a negare:

Distruggendo le tradizioni sociali di un popolo, dissolvendo in fattori individuali la naturale coscienza collettiva, concedendo libertà alle opinioni più sciocche, sostituendo l'istruzione all'educazione, incoraggiando l'abilità piuttosto che la saggezza, gli "arrivisti" a preferenza dei qualificati, introducendo il principio di "farsi strada" come ultima alternativa a un'apatia senza speranza, il liberalismo può aprire le porte a ciò che è la sua stessa negazione: il controllo artificiale, meccanico e brutale che è il disperato rimedio al suo caos [Op., I, p. 1498].

Nel caos della società liberale perde di significato pure la democrazia che si trasforma in una oligarchia di mercanti senza alcun legame con il popolo:

In un certo senso, l'Inghilterra e l'America sono indubbiamente più democratiche della Germania; tuttavia i fautori d'un sistema totalitario possono sostenere con argomenti plausibili che la nostra non è una democrazia, ma un'oligarchia finanziaria. Christopher Dawson ritiene

che gli Stati non dittatoriali, oggi, non difendano il liberalismo, ma la democrazia, e prevede l'avvento, in tali Stati, di un tipo di democrazia totalitaria [Op., I, pp. 1497-98].

Lette queste considerazioni, rimangono pochi dubbi sul fatto che Eliot, nel *Coriolan*, descrivesse la presa e l'esercizio del potere all'interno di uno stato non cristiano, di matrice liberale, dove regnano indifferenza e individualismo, dove le dimostrazioni di abilità e forza contano più della reale saggezza del governante, dove il popolo non riconosce più il sacro e ha smarrito il suo senso di appartenenza, dove la prospettiva di una dittatura totalitaria affascina governanti e popolo.

Oltre a ciò, si noti pure l'incredibile attualità di queste considerazioni. Le democrazie occidentali, oggi, soffrono ancora di quei mali individuati da Eliot alla vigilia della seconda guerra mondiale: l'effettiva mancanza di coesione all'interno del tessuto sociale, dovuta alla considerazione della religione come sentimento individuale, e che ha aperto la strada all'ideologia del multiculturalismo; il farsi "imprenditore di sé stesso", che racchiude in sé l'ideologia dell'"arrivismo" e del "farsi strada"; la percezione che gran parte della popolazione occidentale ha di essere sostanzialmente governata da una ristretta cerchia di facoltosi mercanti. A questo si assommano pure i rapporti ambigui che molti statisti occidentali intrattengono con nazioni dichiaratamente totalitarie, come la Cina.

Già arrivati a questo punto, le considerazioni fatte da Scruton decadono: partendo dall'analisi della sua contemporaneità, Eliot riesce a identificare non solo i mali propri di quell'Occidente sull'orlo di una sanguinosissima guerra, ma i problemi strutturali propri di un certo tipo di società.

Il pensiero di Eliot non è comunque da leggersi semplicemente in chiave anti-liberale. Il poeta inglese non attacca tanto l'ideologia, quanto il tipo di società venutosi a creare sulla base di un pensiero solamente liberistico. Preso nel suo assoluto, infatti, il liberalismo è sì negativo, ma la sua presenza all'interno della società è necessaria per impedire una poco augurabile pietrificazione culturale e sociale:

Mi sarò espresso molto male se avrò dato l'impressione di considerare il liberalismo semplicemente come un qualcosa da rifiutare o da estirpare, come un male per cui esiste una sola e semplice alternativa. È un elemento negativo necessario; e quando ne avrò detto il peggio, avrò detto soltanto che è sconsigliabile far servire un elemento negativo a un fine positivo. Liberalismo e conservatorismo, quando vengono opposti l'uno all'altro, possono essere entrambi da respingere: se il liberalismo può significare il caos, il conservatorismo può significare la pietrificazione. Il nostro eterno quesito è «Che cosa dev'essere distrutto? Che cosa dev'essere conservato?». Né il liberalismo, né il conservatorismo, che non sono filosofie e forse si riducono ad abiti mentali, bastano a guidarci [Op., I, p. 1499].

A Eliot non importa parlare strettamente delle ideologie politiche e dei problemi relativi alla sua epoca. Il presente è, per il poeta, l'inevitabile punto di partenza: il fine è quello di fornire un'idea differente di società, che possa essere positiva tanto per l'epoca di Eliot, quanto per le generazioni a venire.

Questo è il motivo principale che lo spinge a non scendere nel dettaglio dell'analisi dei problemi socio-economici del suo tempo:

Non evito questi problemi trincerandomi dietro la comoda scusa che sono incompetente, benché, in realtà, un solo sospetto sulla mia competenza potrebbe pregiudicare l'accoglimento di ogni eventuale osservazione che io faccia, e neppure rimetto la loro soluzione nelle mani dei supposti "autorevoli tecnici", perché questo significherebbe disconoscere il primato della morale. Quel che voglio dire è che, essendo quasi tutti d'accordo che molte cose sono sbagliate, il problema di come correggere gli errori è così controverso che a ogni soluzione che si propone ne fan subito riscontro una dozzina di altre; quindi l'attenzione del lettore si rivolgerebbe, in queste pagine, più ai difetti delle mie proposte che alla mia preoccupazione dominante: il fine da conseguire. [Op., I, p. 1513].

Il punto riportato è uno tra quelli che maggiormente muovono le critiche di Margherita Guidacci, in parte già riportate. Secondo la studiosa, il testo «non indica e, si direbbe, neppure cerca alcun ponte di passaggio fra il presente che critica e il futuro che auspica; si limita a una contrapposizione statica, senza individuare la linea di possibile evoluzione»²⁶.

È inevitabile che la scelta dell'autore di concentrarsi sul delineare un modello strutturale di società cristiana, piuttosto che attardarsi nella trattazione dei problemi cardine del suo tempo, attiri su di sé critiche come quelle mosse da Guidacci. La decisione di Eliot, tuttavia, è meno infelice di quanto possa apparire.

In primo luogo, le motivazioni con cui il poeta giustifica la sua scelta hanno un effettivo fondamento: includendo nella trattazione i problemi economico-politici nodali del suo tempo, cercando di indicarne una soluzione specifica, avrebbe corso il rischio concreto di impantanarsi in una lunga serie di osservazioni più o meno sterili. D'altra parte, Eliot doveva avere ben presente il trattamento riservato dai critici del suo tempo agli scritti economici dell'amico Ezra Pound²⁷. Ora, volendo evitare che il lettore si concentri troppo sui difetti delle sue proposte, l'autore decide di indicare direttamente il fine, ovvero di chiarire le caratteristiche fondamentali di una società cristiana. L'intento è non solo evidenziare la distanza tra il modello presente di società e un modello ideale, ma anche indicare quale debba essere il punto di arrivo.

Uno dei problemi principali della società neutra è proprio la mancanza di un fine condiviso, di un punto di approdo unitario verso il quale tendere. Questo lo si nota benissimo nel *Coriolan*: il capo di Stato del poemetto incompiuto non condivide nulla con il suo popolo, ha il solo fine personale di arrivare al potere, ma, una volta conquistatolo, non riesce a fare altro che istituire commissioni. Cyril, rappresentante della classe media britannica, diventa un disumano ingranaggio della macchina burocratica statale. Le società pagane hanno invece un modello definito e un fine, dato dalla loro ideologia, e per questo sono destinate a prevalere sulle società neutre. Il modello di una società cristiana, quindi, rappresenta più un fine verso cui tendere: è l'unico modo in cui l'Europa ha qualche possibilità di salvare il suo spirito dalle ideologie materialiste. Ecco, quindi, che già indicando il fine si indica una direzione: argomento decisamente prioritario rispetto a qualsiasi tema antropologico, sociologico, politico o economico.

26. GUIDACCI, 1975, p. 64.

27. Si ricordi che *Abc of economics* è del 1933.

Guidacci, però, sembra essere perplessa pure sulla natura della società cristiana così com'è dipinta da Eliot:

Più che l'idea di una società cristiana, la sua ci sembra l'idea di un involucro esterno e formale di società cristiana, il cui funzionamento sarebbe soprattutto affidato a un meccanismo di riflessi o addirittura di inerzie. E la passività del cristianesimo su cui si fonderebbe — ridotto a un vago ideale di buona condotta, senza gli immensi fremiti della carità e della giustizia — non sarebbe essa stessa un compromesso, generatore di altri compromessi non dissimili da quelli che Eliot deplora nella società attuale? In sostanza, sarebbe la società prospettata da Eliot una società "veramente" cristiana?²⁸

La critica, in questo caso, sembra decisamente meno fondata rispetto alla precedente. Nel descrivere il suo modello di società cristiana, Eliot mette subito in chiaro che non intende, con questo termine, indicare una società di devoti:

Non pretendo che la comunità contenga un numero di "buoni cristiani" maggiore di quello che è lecito aspettarsi in circostanze favorevoli. Da una parte, la vita religiosa del popolo sarebbe soprattutto una questione di comportamento e di conformismo; dall'altra, i costumi sociali riceverebbero sanzione religiosa [Op., I, p. 1514].

Parimenti, neanche allo statista sarebbe richiesta una fede impeccabile, poiché «un governo di Santi finirebbe per diventare troppo scomodo» [Op I p. 1507].

Indubbiamente queste considerazioni pongono l'attenzione più sulla cornice morale del popolo che sulla devozione dei singoli, ed è bene che sia così. Eliot, infatti, si dimostra coerente al suo assunto di partenza, ovvero che il cristianesimo non è solo un sentimento individuale, e fa semplicemente presente che più importante della devozione personale è la presenza di una morale cristiana comune. Sarebbe, d'altronde, irrealistico prospettare una società composta da individui di grande devozione e consapevolezza cristiana, e sarebbe addirittura dannoso cercare di crearla artificialmente:

Lo Spirito scende sulla terra per le vie più diverse, e io non posso concepire alcuna società futura dove sarebbe possibile distinguere i cristiani dai non cristiani soltanto per la loro professione di fede, e neppure ove si applicasse un codice troppo rigoroso per la loro condotta di vita [Op., I, p. 1521].

Non si tratta, quindi, di creare compromessi, e neanche di ridurre il cristianesimo a un «vago ideale di buona condotta», bensì di cercare il giusto equilibrio tra modelli ideali e la natura dell'uomo. La società cristiana di Eliot non sarebbe un sistema di riflessi o convenzioni, bensì:

Una società dove il diritto a conseguire il fine naturale dell'uomo — cioè la virtù e il benessere condiviso con il prossimo — verrebbe riconosciuto a tutti, e il diritto al fine ultraterreno — la beatitudine — a coloro che hanno occhi per vederlo [Op., I, p. 1513]

28. Ivi, p. 62.

3. Conclusioni

Le due opere analizzate in questa sede rappresentano due momenti riconoscibili e complementari dello stesso pensiero: da una parte abbiamo il momento negativo, ovvero *Coriolan*, in cui sono individuati i mali della contemporaneità, dall'altra abbiamo il momento positivo, *L'idea di una società cristiana*, che contiene un tentativo di costruzione di un modello sociale alternativo e migliore di quello vigente. Questo dialogo tra forze costruttive e forze distruttive è uno dei punti fondamentali di tutto il pensiero eliotiano: l'uomo deve fare costantemente i conti con la storia, ovvero con lo scorrere del tempo, che invecchia e rovina tutto ciò che si trova al suo interno. Ogni opera umana, quindi, è soggetta a decadenza. Cercare di mantenere ogni cosa costante significherebbe andare incontro a una dannosa pietrificazione della società, e accettare acriticamente ogni tipo di mutamento porterebbe all'errore di eliminare i frutti del passato che devono invece essere conservati. Il compito arduo degli uomini di ogni tempo, quindi, è quello di saper discernere tra ciò che deve essere lasciato decadere e ciò che invece deve essere costantemente rinnovato e ricostruito.

Proprio la ricostruzione è il tema cardine di "Choruses from *The Rock*" del 1936. L'opera raccoglie i cori contenuti nel testo teatrale *The Rock*, una sacra rappresentazione che aveva lo scopo di promuovere la costruzione di una serie di chiese nel quartiere di New London, nel quale la scrittura delle parti in versi fu commissionata proprio a Eliot. Per molto tempo è stata considerata uno dei suoi lavori minori, e solo recentemente ne è stata rivalutata l'importanza. In questa sede i "Choruses from *The rock*" assumono un ruolo rilevante soprattutto per la loro collocazione temporale, mediana rispetto alle due opere prese in esame: tra i versi dei cori, infatti, è riscontrabile il processo di maturazione del pensiero di Eliot. Il poeta rinnova la sua scrittura mantenendo comunque la coerenza con la sua produzione precedente:

I journeyed to London, to the timekept City,
 where the river flows, with foreign flotations. There I was told: we have too many churches,
 and too few chop-houses. There I was told:
 Let the vicars retire. Men do not need the Church
 In the place where they work, but where they spend their Sundays.
 In the City, we need no bells:
 let them waken the suburbs [Op., I, pp. 1230–1232].

Sebbene lo stile si presenti più chiaro rispetto al passato (si tenga presente che *The Rock* era rivolto ad un pubblico vasto e non erudito)²⁹, si trovano immagini proprie del repertorio di Eliot, come la raffigurazione negativa e decadente di Londra, presente, ad esempio, in *The Waste Land*:

29. Il biografo di Eliot, Peter Ackroyd, a tal proposito scrive: «Si rilevava come gli appassionati di Eliot si trovassero al Sadler's Well, gomito a gomito con le comitive giunte in torpedone dalle varie chiese di Londra, il "pubblico" che alla fine si metteva a cantare con il coro», in BIGONGIARI, 2014, p. 11.

Unreal City,
 under the brown fog of a winter dawn,
 a crowd flowded over London Bridge, so many,
 I had not thought death had undone so many [Op., I, p. 588].

Risulta più interessante, però, il riferimento successivo alle campane, considerate inutili dai cittadini: il passo fa tornare alla mente il Cyril di *Coriolan*, incapace di riconoscere il suono della campana dei sacramenti³⁰.

I testi dei cori, però, non si limitano a un'analisi impietosa della modernità, ma si aprono a riflessioni di più ampio respiro, che si svilupperanno in lavori successivi come "L'idea di una società cristiana" e il capolavoro della maturità, *Four Quartets*. Come già affermato, il tema principale dei cori è quello della ricostruzione: l'edificazione delle nuove chiese diventa occasione della riedificazione della Chiesa universale, snobbata dall'uomo, come si è visto, o tramutata in un *Whipsnade* [Op., I, p. 1242].

Il cristianesimo, permanente e quindi fuori dall'usura del tempo, si manifesta all'interno della Chiesa, che però si colloca all'interno del tempo, ed è quindi sottoposta alla decadenza. Per questo «The Church must be forever building, for it is forever decayng within and attacked from without» [Op., I, p. 1244]. I pericoli sono interni ed esterni: come si è visto nell'*Idea di una società cristiana*, infatti, sono da temere tanto le forze pagane esterne, quanto la decadenza dei propri costumi, è per questo che il buon costruttore deve costruire con «The towel in hand, and the gun rather loose in the holter» [Op., I, p. 1254].

L'uomo non può permettersi, quindi, di smettere di edificare chiese. Considerarle inutili, come fanno le voci del primo coro riportato, è il più grave errore che si possa commettere. La Chiesa deve costantemente rinnovare il suo edificio e i suoi riti, perché, se Dio è eterno, la sua casa sulla Terra non lo è:

The blood of the martyrs not shed once for all,
 the lives of the Saints not given once for all:
 but the Son of Man is crucified always
 and there shall be Martyrs and Saints.
 And if blood of Martyrs is to flow on the steps
 We must first build the steps;
 and if the Temple is to be cast down
 We must first build the Temple [Op., I, p. 1260].

In conclusione, quello che Eliot ricerca è la difficilissima conciliazione di due estremi: l'eternità, per definizione immutabile, e la storia, per definizione mutevole.

30. Nei primi versi del primo coro è presente la figura dell'aquila: «The Eagle soars in the summit of Heaven, / the Hunter with his dogs pursues his circuit» [Op., I, p. 1230]. BIGONGIARI P., *Come leggere i «Cori da "La Rocca"»*, in T.S. Eliot, *I cori da "La Rocca"*, Milano, Rizzoli, pp. 5–27. Questo potrebbe essere visto come un richiamo esplicito al poemetto incompiuto, in cui parimenti le aquile vengono citate in apertura del testo. Ma mentre in quest'ultimo caso l'allusione esplicita è alle insegne imperiali, nel caso dei *Chours* è un riferimento alla omonima costellazione. Il loro significato, quindi, è opposto: nel *Coriolan* le aquile sono simbolo temporale, nei *Chours* il rapace è invece un simbolo celeste.

Sebbene il suo essere nel tempo comprometta la sua consapevolezza, l'uomo non deve collocarsene fuori, come il poeta affermerà successivamente in *Four Quartets*:

Time past and time future
 Allow but a little consciousness.
 To be conscious is not to be in time
 But only in time can the moment in the rose-garden.
 The moment in the arbour where the rain beat,
 the moment in the draughty Church at smokefall
 be remembered; involved with past and future.
 Only through time time is conquered [Op., II, pp. 340–342].

Dentro il suo tempo, però, l'uomo ha bisogno di una guida. Da qui, l'importanza della Chiesa all'interno di una società. Essa, infatti, è la manifestazione all'interno della storia dell'eterno, è il legame diretto con il nostro passato e l'unica istituzione che può assicurare un futuro. Nella narrazione di Eliot, ogni chiesa costruita è «the visible reminder of Invisible Light» [Op., I, p. 1274], ovvero una fonte di luce visibile che ricorda la luce divina, e che rischiarà l'oscurità dei tempi:

You have seen the house built, you have seen it adorned
 By one who came in the night, it is now dedicated to GOD.
 It is now a visible Church, one more light set on a hill
 In a world confused and dark and disturbed
 By portents of fear [Op., I, p. 1276].

Una società che abbandona la Chiesa è una società che osteggia la luce, ed è felice del calare dell'oscurità: «In our rhythm of earthly life we tire of light. We are glad when the day ends, when the play ends; and ecstasy is too much pain» [Op., I, p. 1279]. Nonostante questo, però, la luce che viene spenta alla fine di ogni giornata, viene irrimediabilmente riaccesa il giorno successivo, anche contro la volontà dell'uomo. È questo, infine, che infonde speranza nell'autore: sebbene «[. . .] the Church is no longer regarded, not even opposed, and men have forgotten / all god except Usury, Lust and Power» [Op., I, p. 1266], la redenzione è sempre possibile, fin quando esisteranno altari alla «Luce invisibile»:

Forever we must quench, forever relight the flame.
 Therefore we thank Thee for our little light, this is dappled with shadow.
 We thank Thee who hast moved us to building, to finding, to forming at the ends of our
 fingers and beams of our eyes.
 And when we have built an altar to the Invisible Light, we may set thereon the little lights
 for which our bodily vision is made.
 And we thank Thee that darkness reminds us the light.
 O Light Invisible, we give thee thank
 For thy great glory! [Op., I, p. 1280].

Riferimenti bibliografici

Opere di T. S. Eliot in sigla

Op I, *Opere. 1904–1939*, a cura di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano 1992.

Op II, *Opere. 1939–1962*, a cura di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano 1993.

SE, *Selected essays. 1917–1932*, Harcourt, Brace and Company, New York.

Altre opere citate

AR, HUYSMANS J.–K., *Controcorrente*, traduzione di F. Ascari, Mondadori, Milan 2009.

C, SHAKESPEARE W., *I drammi classici*, Mondadori, Milano 1987.

Testi critici citati

AGAMBEN G., *Situazione di Ezra Pound*, in E. Pound, *Dal naufragio di Europa. Scritti scelti 1909–1965*, Neri Pozza, Vicenza 2016, pp. 9–14.

CAROSSO A., *T.S. Eliot e i miti del moderno*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 1995.

CHINITZ D.E., *A companion to T.S. Eliot*, Wiley–Blackwell, Hoboken 2011.

CRISAFULLI L.M., ELAM K., *Manuale di letteratura e cultura inglese*, Bononia University Press, Bologna 2014.

CRIVELLI R. *T.S. Eliot*, Salerno editrice, Roma 2015.

GUIDACCI M. *Studi su Eliot*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1975.

MATTHEWS S., “You can See Some Eagles. And Hear the Trumpets”. *The Literary and Political Hinterland of T.S. Eliot Coriolan*, in *Journal of modern literature*, vol. 36, n. 2, Indiana University Press, Bloomington 2013, pp. 44–60.

REEVES G., “The Inexplicable Mystery of Sound. Coriolan, Minor Poems, Occasional Verses”, in Chinitz, 2011, pp. 204–215.

SANESI R., *Note ai testi*, in *Opere. 1904–1939*, di Thomas Stearns Eliot, 1992, pp.1567–1650.

SCRUTON R., *Manifesto dei conservatori*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

SERPIERI A., *T.S. Eliot. Le strutture profonde*, il Mulino, Bologna 1973.

RIFLESSIONI

La dimensión histórica en el pensamiento de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri

ALEJANDRO SÁNCHEZ BERROCAL*

Abstract

The purpose of this article is to reconstruct the fundamental lines of thought of two Spanish philosophers of the twentieth century, Ortega y Gasset and Zubiri, focusing on the idea of a radical historicity of the human being. In the works of both authors it is possible to appreciate a reaction to the crisis of the realistic and idealistic pathways of the history of philosophy, through which they propose an anthropological, social and historical framework that seeks a more authentic, primordial and true understanding of the human condition.

Keywords: Historical Reason; vital reason; Philosophical anthropology; Philosophy of history; Spanish philosophy.

1. Introducción

El presente ensayo tiene como objetivo reconstruir las líneas fundamentales del pensamiento de José Ortega y Gasset (1883–1955) y Xavier Zubiri (1898–1983) a propósito de la radical historicidad del ser humano. Ambos autores se enmarcan en una cierta crisis tanto del realismo como del idealismo, encrucijada en la que intentan plantear un marco antropológico radicalmente inédito que permita abrir vías de investigación de lo humano con resultados valiosos para una comprensión más auténtica y primordial del hombre.

Como parte de esa investigación, examinaremos en primer lugar la analítica de la estructura existencial de toda vida humana que lleva a cabo Ortega y Gasset en obras como *Meditaciones del Quijote* (1914) o *Goethe desde dentro* (1932), pero centrados, sobre todo, en *Historia como sistema* (1935). Tal analítica formará parte de una nueva concepción de la condición humana que permita integrar todos los valores y dimensiones de la vida en un nuevo modelo de razón.

Cuando recorramos los puntos fundamentales de esta antropología filosófica orteguiana, nos encontraremos con que la analítica de la existencia del hombre no puede discurrir por la vía que, desde Descartes hasta bien entrado el siglo XX, era considerada como «privilegiada» e incluso «única»: la razón físico–matemática.

* La elaboración del presente artículo ha sido posible gracias a la financiación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte a través de un contrato FPU (FPU17/03632) y se inscribe en el marco del proyecto de investigación «El desván de la razón: Cultivo de pasiones, identidades éticas y sociedades digitales» (FFI2017.82272: PAIDESOC), alejandro.sanchez@cchs.csic.es.

Veremos, entonces, cómo Ortega necesita recurrir a otra concepción de la existencia y su conocimiento que, en lo concerniente a esa peculiar realidad que es el ser humano, renuncie a la razón naturalista en favor de una razón histórica.

Una vez logremos exponer y comentar este «giro» del pensamiento antropológico que cifra la esencia de lo humano en su radical historicidad, estaremos en posición de estudiar la postura de Xavier Zubiri a propósito de la dimensión histórica del hombre en obras como *Naturaleza, Historia, Dios* (1942), *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* (1974) y *El hombre y Dios* (1984), entre otras. Veremos cómo Zubiri propone una original y radical antropología filosófica que contempla la historicidad como una de las dimensiones fundamentales del hombre.

2. Analítica de la existencia, estructura de la vida humana e historicidad

Tal y como anunciamos más arriba, el objetivo de esta sección es dar cuenta de la analítica existencial de la vida humana llevada a cabo por Ortega y Gasset sin dejar de perder de vista su estrecho vínculo con la cuestión de la historia. Es por ello que, creemos, no hay texto más oportuno por el cual empezar que *Historia como sistema* (1935), donde vemos precisamente tal conexión entre vida humana e historia, en lo que es una investigación tanto de los fundamentos antropológicos del ser humano como del carácter sistemático y científico del pensamiento histórico.

El modo en que Ortega empieza a elaborar la investigación sobre la existencia humana pasa por plantear la idea según la cual aquella es, ante todo, «realidad radical», y tal radicalidad consiste en su originariedad o carácter de principio básico, puesto que «a ella tenemos que referir todas las demás [realidades], ya que [...] tienen de uno u otro modo que aparecer en ella»¹. En este primer momento de su indagación, Ortega adelanta algo que aparecerá después bajo el tema de la historia, pero que ahora se nos muestra en su dimensión antropológica: la vida consta de creencias². Con esto, el filósofo nos indica que los quehaceres humanos no se dan abstraídos de un conjunto de condiciones básicas, sino que los vemos insertos en un «repertorio» de creencias que determinan la valoración, orientación y dirección de la actividad del hombre.

La importancia de las creencias resulta ser tal que Ortega afirma lo siguiente: «Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre»³. Estas convicciones que tienen los seres humanos no se suceden de un modo caótico e irracional, sino que forman un todo, una cierta estructura que cambia según las épocas y los pueblos, dando lugar a un «sistema de convicciones», un plexo de pre-

1. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, en *Obras completas*, t. VI, «Revista de Occidente», Madrid 1964, p. 13.

2. Para una genealogía del concepto de «creencia» así como su oposición al de «ideas», remitimos al excelente artículo José Lasaga Medina, *Las creencias en la vida humana (una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias)*, en «Éndoxa: Series Filosóficas», n. 4, 1994, pp. 205-231.

3. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, *op. cit.*, p. 14.

sunciones y creencias al que debe dirigirse el diagnóstico de la existencia humana⁴. Ortega establece, así, el primer puente teórico entre individuo y sociedad: cada hombre es particularmente un ser cuyo quehacer está inmerso en creencias y, a su vez, estas creencias forman parte de una determinada estructura histórica general que afecta a pueblos enteros, hasta tal punto de que cada «creencia» individual puede ser contraria al conjunto de las convicciones sin que eso ponga en duda su solidez, porque lo importante es ver el sistema de creencias según su universalidad y no desde la particularidad de cada sujeto.

No cabe duda alguna sobre la radicalidad de tal sistema de creencias y su estrecha imbricación con la condición humana. Ortega lo afirma categóricamente: «Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida»⁵. Del mismo modo que tales convicciones forman el suelo sobre el que se asienta la estructura de la vida humana, también los pueblos «hunden sus raíces» en sistemas de creencias colectivas, las cuales reciben el nombre de «dogma social»⁶. Vida humana, quehaceres y creencias, entonces, como los ingredientes fundamentales de una antropología filosófica que Ortega empieza a preparar como preludio de sus reflexiones sobre la historicidad.

Ahora bien, para desarrollar algunas de estas ideas y adquirir una mejor comprensión de la representación que se hace Ortega de la vida humana consideramos necesario tener en cuenta otras obras del filósofo. Ya en *Meditaciones del Quijote* (1914) se nos ofrece una visión del hombre como realidad instalada en la circunstancia, una determinada perspectiva en la que cada cual comprende la vida⁷. Lo decisivo es que la circunstancia no es un cierto «añadido» al hombre, sino el medio en el cual desenvuelve sus quehaceres, por lo que circunstancia y creencia resultan ser las dos caras de una misma moneda que es la existencia humana.

Quisiéramos hacer una breve referencia a la radicalidad de la circunstancia como «estructura histórica» en la que está inserta la vida humana en relación con Reinhart Koselleck (1923–2006), teórico de la historia cuyas tesis guardan no pocas semejanzas con algunas reflexiones de Ortega, aunque no se hayan influido directamente. Koselleck habla de que los individuos y los pueblos están inmersos en un «espacio de experiencia» [*Erfahrungsraum*] y un «horizonte de expectativas» [*Erwartungshorizont*]⁸. El primero vendría a ser la herencia semántica y social que la tradición lega a una determinada colectividad, mientras que el segundo implica sus perspectivas de futuro, el ámbito de las promesas y esperanzas que guían el presente. Ortega ya prefiguró un «espacio de experiencia» en cuanto sistema de convicciones o «dogma social», a la vez que habló de una suerte de «horizonte de expectativas» como conjunto de posibilidades disponibles a la elección del individuo.

4. Cfr., *ivi*, p. 15.

5. *Ivi*, p. 18.

6. *Ivi*, p. 19.

7. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, t. I, «Revista de Occidente», Madrid 1966.

8. R. KOSELLECK, «Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa». *Dos categorías históricas*, en *Futuro Pasado*, cap. XIV, Paidós, Barcelona 1993.

Mas sigamos con Ortega. Para la vida humana, estar “en” creencias y circunstancias es estar, a su vez, desechando o eligiendo diferentes posibilidades que, a lo largo de una biografía, están disponibles para el individuo. Es una idea que Ortega repite en no pocas ocasiones y cuya formulación más expresiva la encontramos en *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932): «La vida es abandono del ser en disponibilidad»⁹. Lo que viene “ya” exclusivamente dado es la circunstancia, y esta es precisamente lo único que se nos da como tal. Todo lo demás debe ser obra de un sujeto que, a través del plan general de su vida, vaya haciéndose al elegir entre posibilidades. La condición humana, por tanto, se compone de ocupaciones y preocupaciones, de menesteres y elecciones, sin que sea posible huir de tal emplazamiento radical en la circunstancia más que para renunciar a su propia existencia, ser pura disponibilidad. Tan inviable es que el sujeto pretenda «cortar» con su circunstancia como que quiera negarse a elegir entre posibilidades¹⁰.

Los momentos de que se compone todo proyecto que es la vida humana son el pasado, es decir, lo que hemos sido (algo que Ortega denomina «experiencia de la vida»); el presente, como conjunto de posibilidades que debemos elegir o desechar; y el futuro, las elecciones con vistas a un tiempo venidero y conformes a un proyecto general de existencia. Estamos, entonces, ante la completa serie de elementos que forman una existencia, gracias a los cuales esta podrá hacerse inteligible, sea individual o colectiva. Así lo expresa Ortega cuando dice «este hombre, esta nación hace tal cosa y es así “porque” antes hizo tal otra y fue de tal otro modo»¹¹. Y solamente ser — el pasado —: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias¹².

¿Cuál es entonces la clave en que se cifra la existencia humana? Hemos visto que Ortega, en sus diferentes argumentaciones, no ha apelado a las «facultades del hombre» ni a cuestiones psicológicas, como tampoco ha construido una especie de «sujeto trascendental» que iría contra su rechazo del idealismo. La analítica existencial de la vida humana como vida ocupada en quehaceres, inserta en circunstancias y en continua transformación, ha preparado, en realidad, el momento en que, por fin, puede «mostrar sus cartas»: si su investigación no ha examinado con detenimiento la naturaleza del hombre es porque tal cosa no existe. Solo así puede decir Ortega que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia al hombre»¹³.

Pero tal movimiento teórico exige una justificación, algo que Ortega lleva a la práctica en una suerte de «ajuste de cuentas» con la tradición filosófica que va

9. J. ORTEGA Y GASSET, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en *Obras completas*, t. IV, «Revista de Occidente», Madrid 1966, p. 417.

10. En este sentido, «la vida solo se comprende como un diálogo entre el sujeto y su paisaje. Pero el paisaje humano es lo que construye y fabrica generación tras generación. El hábitat humano es su historia, su pasado». J. LASAGA MEDINA, *La razón histórica como crisis de la razón*, en «Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía», vol. XV, 2015, p. 35.

11. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 40.

12. Ivi, p. 41.

13. *Ibidem*.

desde Descartes hasta la primera mitad del siglo XX, empeñada en tratar a los hombres como cosas y en sacralizar a una razón, la naturalista, que se muestra inoperante para comprender buena parte de los fenómenos humanos. Esto nos lleva a la próxima sección de nuestro ensayo, donde nos ocuparemos del tránsito de la razón físico–matemática a la razón histórica, como parte de una nueva filosofía sobre la condición humana y su historicidad.

3. El giro filosófico de la razón físico–matemática a la razón histórica

La analítica de la existencia humana que venimos comentando pone a Ortega «a las puertas» de una nueva concepción de la racionalidad y del hombre. Sin embargo, el camino está por recorrer: antes de exponer su innovador hallazgo de la razón como razón histórica, Ortega se ve obligado a impugnar buena parte de la tradición filosófica que, cartesianismo e idealismo mediante, ha deformado la imagen que se tiene de la vida humana.

Ortega anticipa y prepara un cierto diagnóstico de la vida humana que se relaciona estrechamente con otro tipo de investigación, esa que se ocupa del largo recorrido social y teórico que ha configurado el estado de creencias de su tiempo. Año 1935, Ortega afirma: «Si comparamos el estado de creencias en que el hombre europeo se halla hoy con el reinante hace no más de treinta años, nos encontramos con que ha variado profundamente por haberse alterado la convicción fundamental»¹⁴.

Un estudio comparado de los sistemas de creencias, pues, para entender qué desajustes y transformaciones han tenido lugar entre los orígenes de la Modernidad y las primeras décadas del siglo XX. Y algo más: la esencia de tal investigación no es otra que saber hallar la *convicción* que está en la base de cada conjunto de convicciones. En consecuencia, Ortega va a dirigir su mirada a aquella idea fundamental que nutre al conjunto de concepciones del mundo orbitando a su alrededor y, para esto, señala un nombre propio: Descartes. Desde el siglo XVII en adelante, se habría forjado un sistema de creencias cuyo «padre fundador» es el filósofo francés. Veamos el alcance de sus tesis fijando un texto ejemplar para esta cuestión:

Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbraban emplear, para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar de todas las cosas de que el hombre puede adquirir conocimiento se siguen unas a otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir.¹⁵

14. Ivi, p. 15.

15. R. DESCARTES, *Discurso del método*, en *Obras*, Gredos, Madrid 2011, p. 144.

Según considera Ortega, es en este texto donde culmina el programa racionalista que inaugura el filósofo francés. ¿Cuáles son sus características? Basta con hacer una breve recopilación: «Series trabadas de razones», es decir, la realidad y el conocimiento concebidos como una inmensa cadena de la cual nada queda fuera y, precisamente por eso, accesible a la razón humana por un proceso de análisis y demostraciones; «Que los geómetras acostumbran emplear», el modelo, entonces, es la geometría, cuyos dominios vendrían a extenderse al resto de ámbitos de la realidad, entre los cuales se incluye el estudio del hombre; «No puede haber ninguna [...] que no se llegue a alcanzar y descubrir», fe absoluta, por tanto, en la capacidad de la razón para abarcar todo lo que ella se proponga, siempre y cuando siga la disciplina del método geométrico.

El resumen que hemos hecho unas líneas más arriba nos permite dar el siguiente paso en nuestro recorrido por la obra orteguiana. El hombre, de Descartes en adelante, ha quedado definido por su estructura racional, pero tal razón es un tipo muy concreto, la razón matemática o naturalista. Con la pérdida de vitalidad de las religiones, la Modernidad abre un tiempo nuevo de fe en la ciencia y sus capacidades sobre el total de las dimensiones de la realidad; bien sean conocimientos matemáticos, naturales o morales, cualquier cosa debe ser tratada bajo el método geométrico. Pero ya adelantamos en la primera sección que Ortega acaba llegando a la conclusión de que el hombre no es una cosa entre las cosas. ¿Qué ha sucedido, pues, en varios siglos de historia, con la condición humana? Errores y distorsiones, creará Ortega, de una razón físico-matemática que, por ser tal, no ha conseguido jamás decir ni una sola palabra verdadera sobre ese extraño objeto de estudio que es el hombre.

De hecho, cuantos mayores han sido los logros de la ciencias, cuanto más luminoso es su éxito, con más fuerzas se revela su insuficiencia para abordar los problemas del hombre. Cuando la razón físico-matemática llega a la cima de su éxito, cae en la cuenta de que ha fracasado al dar explicación de la existencia humana. Sus logros parciales no justifican, según Ortega, una gran deficiencia general:

En el balance inexorable que es en cada instante el vivir, la razón física, con todo su parcial esplendor, no impide un resultado terriblemente deficitario. Es más: el desequilibrio entre la perfección de su eficiencia parcial y su falla para los efectos de totalidad, los definitivos, es tal que, a mi juicio, ha contribuido a exasperar la desazón universal.¹⁶

Nada más alejado de las palabras de Descartes. Ortega es testigo de una época en la cual la fe en la ciencia y sus logros han llegado a un callejón sin salida. Desde aquel momento en que el filósofo francés apartó de los problemas del hombre (o fingió un débil acercamiento, proponiendo una «moral provisional») la humanidad empezó a arrastrar un problema fundamental que estalla con especial intensidad a mediados del siglo XX: la razón físico-matemática, como modelo general de racionalidad, ha dado la espalda a los problemas humanos, de la política a la economía, pasando por la moral, entre otros ámbitos. «El fracaso de la razón

16. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 21.

física deja la vía libre para la razón vital e histórica»¹⁷, dice el autor de *Historia como sistema*. Hay una salida, entonces, al problema de la Modernidad: basta con abrir otra vía de acceso a la condición humana.

Más arriba veíamos cómo Ortega impugna el programa racionalista de la Modernidad en cuanto físico–matemático porque no se ha mostrado operativo para dar cuenta de la condición humana. También, observamos cómo este fracaso se debía, principalmente, a considerar al hombre en cuanto una cosa entre las cosas, con la pretensión de analizarlo «como los geómetras». Ortega es consciente de ese error, el cual resume así: «Que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza»¹⁸. Como se ha comentado, «un ser hasta entonces no apreciado, el hombre–mundo, desplazaba del ámbito humano al ser cogitante, hasta entonces nunca subestimado»¹⁹.

En la ruina del programa moderno se halla también su escapatoria, basta con apartar la mirada del fetichismo cósmico de la razón físico–matemática y comprender la vida de otro modo: según la estructura del drama²⁰. Frente al carácter «suficiente» de toda cosa, la vida es acontecimiento y quehacer, «novela vital» de acuerdo a un plan general de existencia. Ortega cierra el razonamiento, así, haciendo un regreso a la analítica existencial que planteaba en las primeras páginas de *Historia como sistema*. El logro teórico al que llega Ortega en esa obra se puede resumir, precisamente, con el título de la Lección II en su *En torno a Galileo*: «La estructura de la vida, sustancia histórica»²¹.

El vínculo entre biografía individual y biografía colectiva queda presentado: «La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida»²². Es decir, el conjunto de las experiencias que vive un colectivo organizadas según su orden cronológico. Una ciencia histórica que, impugnado el programa de la razón físico–matemática, no está abstraída de la existencia, ni se reduce a ser un «mero espectador» de acontecimientos, sino que implica una función rectora, de guía para el futuro, a la que los individuos y los pueblos acuden en su búsqueda. A ello apunta Ortega cuando dice, en *Una interpretación de la historia universal*, que «precisamente el designio de obtener alguna vislumbre sobre el indeciso y reverberante futuro es lo que nos mueve a ejecutar esta grande operación histórica, porque [...] la historia, que es nuestra ocupación con el pasado, surge de nuestra preocupación por el futuro»²³.

17. Ivi, p. 23.

18. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 24.

19. M. GARCÍA TUDURÍ, *Valor de la circunstancia en la filosofía de Ortega y Gasset*, en «Revista Cubana de Filosofía», vol. IV, 1956, p. 12.

20. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 32.

21. J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, t. V, «Revista de Occidente», Madrid 1964, pp. 21 y ss.

22. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, op. cit., p. 44.

23. J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, en *Obras completas*, t. IX, «Revista de Occidente», Madrid 1965.

4. Zubiri: una antropología filosófica radical

No es el objetivo de este estudio comparado agotar el rico y complejo tema de la historia en el pensamiento de Xavier Zubiri, de ahí que nos centremos exclusivamente en la *historicidad* del hombre, esto es, en el carácter estrictamente *ontológico* que adquiere la dimensión histórica como uno de los componentes esenciales de la vida humana. Esto no implica que desechemos cuestiones como «la idea de historia» en Zubiri o su posición al respecto de diversas filosofías de la historia (Kant, Hegel, etc.), pero su tratamiento no puede ser más que tangencial por razones evidentes de tema y extensión de este artículo.

Entre los filósofos que mayor influencia ejercieron en la primera etapa del pensamiento de Zubiri Ortega y Gasset ocupa un papel fundamental. Con él coincide en la crítica al excesivo peso que el concepto «conciencia» tiene en la filosofía de Husserl frente a la objetividad misma. En oposición a ese idealismo, las ideas de «ejecutividad» pero, sobre todo, de «razón vital» o «circunstancia» resultan una vía eficaz para escapar del subjetivismo husserliano²⁴. Zubiri se hace cargo del «sistema de la razón vital» para después superarlo según sus propias posiciones intelectuales.

Si hay una fórmula que condense de manera máximamente sintética una de las tesis fundamentales de la antropología filosófica zubiriana esa es «el hombre es animal de realidades»²⁵. El hombre es «animal», organismo vivo, y nunca deja de ser vida (tiene, por tanto, una dimensión biológica), pero no se reduce a recibir estímulos y reaccionar a ellos de manera más o menos mecánica, a modo de una conducta casi prefijada, sino que es animal «de realidades», esto es, se apodera de las realidades, de algún modo las hace propias y, claro está, vive inserto en ellas. Así es como lo resume Ferraz Fayos en una obra que resume y explica el pensamiento de Zubiri:

En el hombre la vida trasciende «en» el organismo a lo meramente orgánico. Ese trascender es ir de la estimulidad a la realidad, pero no como un trascender «de» la animalidad, sino «en» la animalidad. Y es trascender en la animalidad «a» su propia realidad. En eso consiste el ser animal de realidades.²⁶

El hombre no sería, así, «pura» vida, sino algo más, vida inteligente que es consciente de sí. Mientras que las cosas se agotan, para el animal, en su mera *estimulidad*, el hombre entiende las cosas como son «de suyo». Frente a la tradición filosófica, de corte intelectualista, Zubiri afirma que «entender no es representar, sino simplemente tener presente lo aprehendido como un «de suyo». Es el mero estar presente del «de suyo», es decir, es mera actualización de lo real como real en

24. D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2007, p. 60.

25. «Vertido a la realidad, el hombre es por esto animal de realidades: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente», en X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente (I. Inteligencia y realidad)*, Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 284.

26. A. FERRAZ FAYOS, *Zubiri. El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1995, p. 169.

la inteligencia sentiente»²⁷. El hombre hace estar a las cosas presente «de suyo», pero él no es una cosa entre otras que sea solamente «de suyo», sino que además se pertenece a sí mismo como realidad.

Este peculiar modo de ser que es el humano, según el cual no solo es «de suyo» sino «suyo», constituye lo que Zubiri llama su «personidad». «En su virtud, por ser suya la persona humana, es suya en el sentido de que su realidad se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal»²⁸. Este «suyo» del hombre que lo caracteriza como realidad radical y que no solo lo diferencia de otras realidades como tales sino de otras realidades humanas es el «Yo». Zubiri lo expresa del siguiente modo:

El Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda la realidad, no solamente humana sino divina, inclusive. El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí misma en tanto que realidad absoluta [...]. El Yo es el acto de afirmarme como absoluto. Es mi reactualización como realidad absoluta frente a todo.²⁹

El hombre, por tanto, es realidad «de suyo» pero, sobre todo, una realidad «suya», capaz de afirmarse y, entonces, de abrirse a diferentes realidades entre las cuales se encuentra su propia realidad. Como parte esencial de la condición humana encontramos la *realización*, esto es, el hombre está continuamente realizándose ya que opta *libremente* en su habérselas con las cosas y los otros hombres. En este sentido, el hombre ya no es solo una realidad radical sino que, al ser realidad propia y abierta, es también *persona*. La persona tiene en Zubiri dos momentos que no se dan separados más que en el análisis, porque en la realidad son componentes estructurales y simultáneos de la misma realidad humana:

La forma de la realidad humana es la suidad, que constituye la razón formal de la personidad [...]. La personidad va cobrando diversas modulaciones a lo largo de la vida: es lo que llamamos *personalidad*. Somos siempre el mismo, pero nunca lo mismo. La personidad se es, mientras que la personalidad se adquiere. La persona es, entonces, en sentido constructivo, personidad, y en sentido operativo, personalidad.³⁰

De este modo, lo que vemos es que en Zubiri la realidad humana no solo se enfrenta a realidades respecto a las cuales se abre, sino que además se apropia de ellas, las hace suyas. En este apropiarse de las realidades, en este optar por realidades, el hombre opta, elige y, con cada elección, va constituyéndose a sí mismo. Así lo explica Zubiri cuando dice que «al apropiarme mis posibilidades constituyo con ello mi habitud en orden a mi autodefinición, a la definición de mi personalidad»³¹.

27. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984.

28. X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 8.

29. Ivi, p. 9.

30. L.R. INVERNÓN, *Sobre la antropología filosófica de Zubiri*, «Thémata», n. 35, 2005, pp. 440-441.

31. Citado en E. ARJONA AGUILAR, *José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri. Novedosos del siglo XX y hombres del siglo XXI*, «Revista Digital para profesionales de la enseñanza», n. 25, 2013.

Conviene advertir que estas tesis zubirianas, las cuales no podemos más que esbozar, no son una mera «transformación» del pensamiento existencialista a las necesidades del pensador español. Al contrario, Zubiri sabe muy bien que «la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real», ni aunque tal realidad sea «realidad del mundo», ya que esta se reduce a ofrecer un conjunto, si se quiere infinito, de posibilidades para la existencia humana. Lejos de ser el hombre una realidad que se limita a estar «situada», acaso muchas veces impotente ante las causas externas, hay una vinculación entre las posibilidades y la existencia, entre cada decisión vital y la constitución misma del ser humano.

Así es como lo expresa Zubiri:

Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas, el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida. Con ello, el hombre está sometido a constante cambio porque esa nueva dimensión real que añade a su vida modifica el cuadro de su experiencia y, por tanto, el conjunto de posibilidades que le brinda el instante siguiente. Con su decisión, el hombre emprende una trayectoria determinada, a causa de la cual nunca está seguro de no haber malogrado definitivamente en un momento tal vez las mejores posibilidades de su existencia.³²

En la obra zubiriana *Sobre la esencia* leemos que «hay, en efecto, una esencia intramundana, el hombre, que es una esencia «abierta» y continúa el filósofo: «El hombre prefiere parcialmente sus posibles notas en virtud de potencias que le competen por su carácter de realidad en sí», pero tal apertura «modifica en buena medida el «en sí» y por tanto el carácter de sus potencias»³³. Como esencia abierta, el hombre es entonces el fundamento donde algo se convierte no en mero hecho, sino en *suceso*. La esencia abierta que es el hombre «como principio estructural, no es sólo *res naturalis*, sino que es *res eventualis*»³⁴.

El hombre, entonces, es esencia abierta susceptible de interactuar con otras realidades y su propia realidad. Esta estructura intersubjetiva es lo que constituye el medio de la *convivencia* humana, base imprescindible de la sociabilidad del hombre. El hombre, por tanto, como animal social. De este modo expresa Zubiri la naturaleza estructuralmente convivencial, social, del ser humano: «El yo, el tú, etc. no sólo se diversifican sino que se codeterminan. Yo, en cuanto envuelve la determinación de un tú, ya no es solamente un yo individual, sino justamente al revés un ser común»³⁵. Esta ser común, *comunalidad* de los hombres, posibilita la dimensión ya no solo individual sino también social de los hombres, cuya definición es la de «una unidad cuya realidad es ser un modo, y cuyo carácter modal es ser

32. X. ZUBIRI, *Sócrates y la sabiduría griega*, «Escorial», 2, 1940, pp. 187–226. Edición digital preparada por la Fundación Xavier Zubiri. Recuperado de: <http://www.zubiri.org> (último acceso: 27/11/18).

33. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985, p. 515.

34. Ivi, p. 516.

35. C.B. MAYOR, *Xavier Zubiri: la radicalidad del hombre. ¿Ciudadano o persona? La conquista del señorío*, en Hernández, A. y Espinosa, J. (coords.), *Razón, persona y política*, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 44.

una héxis, una habitud física y real de mi propia realidad en la alteridad con la realidad de los demás»³⁶.

Esta codeterminación de los hombres entre sí como realidades «a sus respectivos modos» absolutas es precisamente lo que Zubiri llama *dimensión*. Hemos esbozado un breve recorrido por algunos fundamentos de la antropología filosófica de Zubiri hasta llegar a la dimensión social del hombre. Ahora, de lo que se trata, es de perfilar exactamente en qué consiste su dimensión histórica y qué características tiene esa condición humana que es constitutivamente histórica, es decir, no solo «animal de realidades» ni «animal social» (o precisamente porque es ambas cosas) sino también «animal histórico».

5. La dimensión histórica del ser humano

El punto de partida de la dimensión histórica del hombre en el pensamiento de Xavier Zubiri es el aspecto prospectivo de la condición humana. «En virtud de esta prospección la especie no solamente es viable en el sentido de un «ir-hacia», sino que precisamente por «ir-hacia» cada uno de los individuos formalmente, y no sólo casualmente, «viene-de»³⁷. La estructura que posibilita la historia sería, precisamente, esta refluencia entre un «venir-de» y un «ir-hacia», porque los hombres no se limitarían a ser diversos entre ellos y, además, a convivir, sino que además están inmersos en un movimiento procesual apoyado en momentos anteriores y, a su vez, con la vista en posibles sucesos futuros.

Con el sucederse de las generaciones, los seres humanos no solo van engendrando otros seres vivientes como descendencia, sino que, como hemos visto más arriba, estos son animales de realidades. El animal de realidades llega al mundo «arrojado», «entregado» y recibe unas determinadas formas de estar en la realidad. Esto sería, para Zubiri, la tradición. De ahí que ninguna existencia parta de la nada, sino que «comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. Y esto es formalmente la historia: tener un modo de estar en la realidad entregado por el progenitor»³⁸.

Pero la historia no se reduce a la transmisión de unos seres a otros, no se reduce, por tanto, a mera tradición, sino que el proceso histórico es, ante todo, *transmisión tradente*. Para explicar con precisión el asunto, Zubiri se propone tres puntos:

1. investigar los momentos estructurales de la transmisión tradente;
2. hallar cuál es su sujeto;
3. dilucidar en qué consiste su carácter formal.

La tradición (de ahora en adelante, entendida como sinónimo de transmisión tradente) es la sustancia misma de la historia y cuenta con la siguiente estructura

36. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 260.

37. X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 72.

38. *Realitas I, 1972-1973*, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid 1973, p. 21.

formada por tres momentos: el momento constitutivo y radical que supone el nacimiento de un animal de realidades como instalación en una determinada manera de estar en el mundo, el momento continuante, donde los nuevos seres humanos no se limitan a repetir las realidades de sus progenitores sino que optan por nuevas formas de hacer realidad, el carácter progrediente, donde partiendo de lo recibido y lo continuado, el ser humano opera en la realidad transformándola respecto a sus progenitores.

Una vez vistos los momentos de la tradición (constitutivo, continuante y progrediente), Zubiri se ocupa del sujeto de la tradición. El filósofo español afirma que «el sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal»³⁹. Ahora bien, la especie como «vector de la tradición» puede ser vista desde dos modos distintos: el aspecto del individuo, donde cada ser humano realiza sus posibilidades y transforma su estar en el mundo como parte de una «biografía», y el modo en que la sociedad entera es sujeto de la tradición. Es esto último lo que le parece a Zubiri verdadera tradición, «transmisión tradente social» y, por tanto, historia frente a la mera biografía.

Sin embargo, la «mera biografía» no es un desecho del que se pueda prescindir, sino que es parte integrante de la historia. La historia tiene dos caras: la historia social y la historia biográfica. A diferencia de otras filosofías que supeditan la individualidad al todo del proceso histórico, en Zubiri la biografía personal es irrenunciable y forma parte de la historia misma. Sin embargo, lo que diferencia a biografía e historia social es el modo en que se transmite la tradición: mientras que en la biografía las cosas afectan de manera «personal», en la historia social se da la vía del *operatum*, no las acciones ni los sentimientos «en sí mismos» sino como vivencias que han sido «hechas», que forman «operaciones» y, por así decirlo, se desvinculan de sus actores para devenir «obra impersonal» que «queda en la historia».

Nos falta, ahora, explicar y comentar el carácter formal de la historia, según Zubiri. En su intento de responder a la pregunta «¿qué es la historia?», el filósofo español revisa algunas visiones de la misma que considera importante matizar. Por ejemplo, la idea de «historia como vicisitud», que consideraría la historia como «la serie de vicisitudes que les pasan lo mismo a los individuos que a las sociedades»⁴⁰. Desde esta perspectiva, la historia sería el mero relato de las cosas que les suceden a los hombres. Zubiri creo que esto es falso porque la historia no es mera narración de acontecimientos sino también su comprensión como elementos fundamentales de la condición humana. Dicho de otro modo, a los hombres les pasan unas u otras cosas, es evidente, mas lo necesario es investigar una cuestión más profunda, la constitución del hombre que posibilita precisamente que «le pasen cosas».

La segunda idea de la historia que analiza Zubiri es «la historia como testimonio», derivada de la primera, que sería la consideración del proceso histórico como «expresión» y «transmisión» de la tradición a través de documentos, monumentos, etc. Desde esta perspectiva, la historia no sería «suceso» (o no solo) sino «testi-

39. X. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social e histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 81.

40. *Ivi.*, p. 83.

monio». Pero esto es en cierto modo inadecuado, piensa Zubiri, porque no es universalmente cierto («la mayoría de las cosas de la historia humana no están atestiguadas en forma de testimonio») y, además, incluso cuando hay testimonio, «el testimonio no actúa como momento de la tradición en tanto que testimonio, sino en tanto que en ese testimonio se hace una operación distinta»⁴¹. El testimonio, si quiere ser efectivamente testimonio de tradición, debe ser entrega de realidad.

Al introducir esta idea de la entrega de la realidad frente al mero testimonio, Zubiri aborda la tercera manera de entender la historia, «la historia como transmisión de sentido». Según esta idea habría actos «naturales» por sí mismos y actos diferentes que, al actualizarse, conferirían un «sentido» hasta entonces inexistente. Esto es rechazado por Zubiri de manera radical: «la historia no es el ámbito del sentido»⁴². El filósofo español sostiene que lo importante no es la cuestión del sentido transmitido, sino, de nuevo, algo más radical, la estructura que posibilita que toda realidad entregada entre generaciones y generaciones tenga ya, por ser realidad humana, sentido.

Es por esto que Zubiri trata una cuarta manera de entender la historia en la que introduce la siguiente tesis: «historia es entrega de realidad y no simplemente entrega del sentido de la realidad»⁴³. Se pregunta Zubiri qué es lo que distingue al hombre de Cromagnon y al hombre actual, ya que sus notas orgánicas y psicológicas son prácticamente las mismas. Esta pregunta se revela fundamental porque apunta al corazón de la cuestión misma de lo que constituyen las realidades, los momentos constitutivos de la historia que hacen de ella un proceso efectivo.

Volvamos a pensar desde la óptica del individuo. Cuando el hombre va a realizar un acto interpone entre el mismo y sus facultades un conjunto de posibilidades que ya sea de manera virtual o no constituyen un proyecto vital. Este sistema de posibilidades cambia con el acontecer histórico y es lo que distingue a los hombres de diferentes generaciones aunque sus notas psico-orgánicas sean las mismas. Este fragmento de Zubiri es revelador al respecto:

El hombre intercala entre sus potencias y sus actos unas posibilidades. Posibilidades, algunas de ellas encontradas, otras forjadas por invención. Pero comoquiera que sea, el hombre interpone entre sus potencias y sus actos un sistema de habilidades. Es, por ejemplo, todo lo que distingue al hombre de Cromagnon y el hombre actual. El hombre de Cromagnon tenía probablemente las mismas potencias que el hombre de hoy, pero tenía un sistema de posibilidades distinto en virtud del cual el hombre de hoy puede viajar en avión y el hombre de Cromagnon no podía hacerlo.⁴⁴

El sistema de potencias, entendidas como potencias psico-físicas, sigue, en sus líneas generales, inalterado. Mas la diferencia esencial reside en el sistema de posibilidades. Zubiri explica esto dando cuenta de la existencia de dos modos de considerar la ejecución de los actos humanos. Por un lado, el acto es resultado

41. Ivi, p. 85.

42. *Ibidem*.

43. Ivi, p. 86.

44. Ivi, p. 87.

de una actividad de las potencias (como el caminar o el hablar) y, como tal, es un hecho, no como «hecho» ya dado y ajeno al hombre sino como su resultado. Por otro lado, existe un segundo carácter de los actos según el cual estos serían ejecución y, por tanto, actualización de unas posibilidades. El acto ya no sería hecho, sino más bien suceso. Y Zubiri considera que «la historia no está tejida de hechos; está tejida de sucesos»⁴⁵.

Como acción ejecutada en tanto realización de posibilidades, el suceso no puede ser exclusivamente el objeto de estudio de una «razón de ser» sino, cree Zubiri, de una «específica e irreductible razón de suceder»⁴⁶. Gracias a esta «razón de suceder» comprendemos que los modos de estar en la realidad que el progenitor entrega a su descendencia son precisamente conjuntos de posibilidades que ella puede modular de diferentes maneras: aceptándolos, negándolos, reformándolos. . . Precisamente así adquiere la tradición su carácter vivo y dinámico, por lo que tiene no de mera sucesión de «formas de estar en la realidad» sino, sobre todo, de acciones que son actualización de posibilidades que la tradición ha entregado y que la tradición misma es.

De este modo, Zubiri aporta una importante definición de historia: «la historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad»⁴⁷. Llegados a este punto, Zubiri resume los principales hallazgos de su reflexión sobre la historicidad del siguiente modo:

Hemos visto cuál es la estructura del proceso histórico. En primer lugar, tiene tres aspectos: un aspecto constituyente, un aspecto continuante y un aspecto progrediente. En segundo lugar, es un proceso que afecta al individuo en forma biográfica como a la sociedad en forma histórica, y en tercer lugar, consiste formalmente en un proceso de posibilitación tradicionante. En la medida en que uno está en formas de realidad que le vienen de otros, y frente a las cuales el hombre que ejecutar una opción, quiere decirse que la historia –el proceso de tradición tradente– es algo que afecta directamente a cada uno de los individuos: refluye sobre ellos.⁴⁸

De lo que ahora se trata, por tanto, es de investigar sobre estas últimas líneas del fragmento citado. ¿Qué significa exactamente que la historia refluye sobre cada uno de los individuos y en qué medida esta cuestión nos ayuda a entender mejor la historicidad de la condición humana? Para dar cuenta del tema, Zubiri repite la estructura de exposición que ya vimos más arriba, esto es, muestra las concepciones más importantes hasta la fecha a propósito de la historia y su influencia en los individuos para, después de criticarlas, presentar su propuesta.

El filósofo español se ocupa, en primer lugar, de la tesis titulada «la historia como maduración» que, presentada bajo diversas formas a lo largo de la historia de la filosofía occidental, puede resumirse en la siguiente fórmula: «lo que hace el hombre en la historia es ir madurando». Según esta idea, el hombre sería

45. Ivi, p. 88.

46. *Ibidem*.

47. Ivi, p. 89.

48. Ivi, pp. 90–91.

«realidad germinal», no solo lo que de hecho es sino un conjunto de virtualidades o capacidades que podría ser. Zubiri cree que esta perspectiva está equivocada de raíz, porque presupone que los hombres de las generaciones pasadas son, por así decirlo, «incompletos», y ya hemos visto más arriba que, en lo que respecta a sus notas y virtualidades, el hombre de Cromagnon era igual de «maduro» que el hombre actual.

La insuficiencia de esta tesis lleva a Zubiri a presentar la segunda idea sobre la historia, esa que considera que todo proceso histórico se da como revelación. Según este modo de comprender el desarrollo histórico, la historia sería el escenario donde el hombre exhibe el desvelamiento de una serie de capacidades. Desvelación como sinónimo de despliegue que, apunta el filósofo español, se ha visto de diferentes maneras a lo largo del siglo XIX (Hegel, Dilthey, etc.). Esta segunda tesis sobre la historia le parece insostenible a Zubiri porque «no conceptúa con precisión ni qué es desvelar ni qué es el hombre como desvelable y como alguien debe ser desvelado»⁴⁹. La crítica zubiriana consiste en preguntarse radicalmente por todo aquello que esta concepción de la historia no ha llegado a indagar, hasta descubrir que no se trata tanto de que los hombres «dan a conocer» algo que ya estaba presupuesto en ellos (lo que supondría una profecía de la historia) sino más bien de entender que ese revelar es ante todo un momento constitutivo de la condición humana y su desenvolvimiento en la historia que no se reduce a un mero «sacar a la luz».

Si las dos tesis anteriores se equivocaban al no identificar con precisión lo que el hombre es capaz de hacer históricamente, Zubiri va a proponer una tercera, «la historia como poder de posibilitación». El problema central del individuo en la historia no sería el de la «maduración» del hombre, ni tampoco el de su «desvelación», sino el de su capacitación, esto es, qué es lo que realmente puede hacer. Para esclarecer el tema, Zubiri precisa entre dos significados clásicos de lo que es poder. La idea aristotélica de *dynamis* como potencia, esto es, la posibilidad de que algo se actualice y, por tanto, lo que se opone al acto. «En virtud de su realidad sustancial, toda cosa tiene su sistema de potencias activas o pasivas»⁵⁰, dice Zubiri a propósito de este concepto de potencia. Además, existe la idea latina de potencia como facultad. Aunque una identificación completa entre facultad y potencia no es aceptada por el filósofo, sí cree, sin embargo, que es importante tener en cuenta esta segunda acepción de «poder».

No obstante, ni la primera definición de poder ni tampoco la segunda agotan su realidad. Habría otra dimensión a la que hace referencia la idea de posibilidad y que, sin embargo, la historia de la filosofía ha descuidado. La posibilidad no puede reducirse a la mera potencia ni tampoco al ejercicio de una facultad, porque precisamente tanto potencia como facultad son, en realidad, principio de posibilidades, a los que Zubiri da el nombre de dotes⁵¹. A propósito de esto, explica el filósofo:

49. Ivi, p. 93.

50. Ivi, p. 94.

51. Sobre la radical fundamentación de todo sistema de posibilidades en la realidad me parecen especialmente ilustrativas estas palabras: «Es posible construir con piezas de hierro tanto la estructura de un edificio como una

No es una mera sutileza conceptual, sino una distinción de carácter «físico» en mi realidad. Ante todo, con las mismas potencias y facultades, los hombres pueden tener muy distintas dotes. Una inteligencia, una voluntad, etc., pueden estar mejor o peor dotadas [...] Más aún, las dotes no son fijas y constantes, sino que pueden adquirirse, modificarse y hasta perderse [...] No son, pues, lo mismo potencias y facultades como principio de sus actos, y esas mismas potencias y facultades como principio posibilitante, es decir, como dotes. De aquí un grave problema metafísico: ¿en qué consiste ser principio posibilitante, esto es, en qué consiste ser dote?⁵²

Dote, entonces, como principio posibilitante que engloba a potencias y facultades. Estos principios posibilitantes pueden verse desde la perspectiva de su «uso», de la operatividad, cuando hablamos del ejercicio de unas potencias y facultades, a las que Zubiri llama el nombre de «disposiciones» o «dotes operativas». Además, hay dotes que no se reducen al mero juego de operaciones y ejercicios sino a las cualidades en sí mismas en la medida que son principios de posibilitación. Según esta manera de verlo, las dotes son dotes constitutivas y es lo que Zubiri denomina «capacidad». Es este el término — junto a potencia y facultad — que completa la tríada de conceptos que forman la constitución metafísica de la realidad humana. Y es, además, la noción que permite, una vez recorrido todo lo anterior, aportar una definición de historia genuina y verdaderamente radical que se fundamenta en la realidad humana como la realidad susceptible de experimentar un proceso de capacitación:

Podemos responder a la pregunta: ¿en qué consiste formalmente la historia como determinación de cada individuo? La historia dimensional consiste formalmente en ser proceso de capacitación. En la historia el hombre no madura ni desvela. Porque desvelación sería decirnos lo que ya era veladamente, y la madurez es, en definitiva, una metáfora puramente botánica. En la historia hay una verdadera producción de capacidades. La historia es formalmente un proceso de capacitación. En ella varían las dotes y las capacidades. La refluencia del carácter prospectivo de la especie sobre cada uno de los individuos consiste en constituir en ellos una capacidad distinta en cada caso. Es un proceso de capacitación⁵³

La historia queda definida, entonces, como un proceso de capacitación, esto es, una estructura donde se producen capacidades y, mediante el carácter prospectivo de la especie humana, cada una de las capacidades se desarrolla de manera distinta según el caso. Esto por lo que respecta al camino que va de la historia al hombre, mas apuntaremos unas líneas adicionales a propósito de la determinación del

escalera; lo que ya no es posible construir con piezas de hierro son botellas de caucho, en este sentido lo posible es un momento de la realidad, lo posible se funda en lo real, pero a través de lo posible podemos aprehender qué sea esa realidad, en este sentido es un acceso a la realidad. Lo posible no es fabular sobre la realidad, lo posible sólo lo es fundado en lo real», en Rubén Fúnez, *La noción de historia en la filosofía de Zubiri*, «Teoría y Praxis», n. 10, 2007, p. 139

52. Ivi, p. 96.

53. Ivi, p. 97. Creo que es oportuno considerar también, por su claridad y precisión, la siguiente formulación del tema: «la historia de las acciones humanas reside en la actualización, alumbramiento u obturación de puras posibilidades», X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 327. Citado en Sergio Fernández Riquelme, *El acontecer en la Historia. Las posibilidades históricas de Xavier Zubiri*, «La Razón Histórica», n. 3, 2008, pp. 7–15.

individuo frente a la historia, «la refluencia de la historia en el ser humano», con terminología zubiriana. El filósofo español apunta cinco ideas fundamentales a propósito de esta cuestión.

En primer lugar, se repite la tesis de que el hombre se afirma como un Yo absoluto, pero debidamente diferenciado de los demás y, por lo tanto, relativo a ellos. Después, Zubiri indaga en el carácter de esa diferencia, esto es, lo que hace a un hombre «así» y al otro «así», etc. No se trata de que el hombre en la historia sea «así» por el desarrollo de sus potencias o facultades, sino de esa noción que veíamos más arriba que es fundamental para la historia: las capacidades. Este acto de capacitación se funda en un campo de posibilidades que trazan la trayectoria de la realidad humana. La capacidad, cree el filósofo español, debe asociarse, en este proceso de constitución del hombre en su relación con la historia, a lo que él llama «altura procesual», es decir, la cualidad que un determinado acto adquiere en su ejecución según sea una u otra época histórica (una u otra «altura de los tiempos»).

Y es importante recordar que Zubiri le otorga una determinación a esta altura procesual: «es menester también insistir en que hay una diferencia de edad histórica»⁵⁴. Introduce aquí el filósofo la idea de «etaneidad» como «dimensión radical histórica del Yo», esa realidad del hombre que no es solo «así» o «a su manera» sino etáneamente, es decir, inserta en la historia no como una «parte» del «todo» sino que es constitutivamente histórica. En este sentido, un estudioso de Zubiri ha señalado que:

La etaneidad es el ser metafísico de la historia, la actualidad histórica del ser humano. No es propiedad metafísica del Yo, sino tan sólo lo que mide históricamente el modo como el Yo es absoluto, es por tanto dimensión. Tampoco es la etaneidad la estructura formal del yo.⁵⁵

En fin. Tener conciencia histórica es, por encima de todo, ser heredero de unas posibilidades que nos capacitan para enfrentarnos a la realidad presente y que, desde el punto de vista político, fundamentan una sociedad fuerte, consciente y segura de sus posibilidades.

Referencias bibliográficas

- ANTÚNEZ CID J., *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Gregorian University Press, Roma 2006.
- ARJONA AGUILAR E., ORTEGA Y GASSET J., ZUBIRI X., *Novedosos del siglo XX y hombres del siglo XXI*, «Revista Digital para profesionales de la enseñanza», n° 25, 2013. Recuperado de: <https://www.feandalucia.ccoo.es> (último acceso: 27/11/2018).
- BLANCO MAYOR C., *Xavier Zubiri: la radicalidad del hombre. ¿Ciudadano o persona? La conquista del señorío*, en Hernández, A. y Espinosa, J. (coords.), *Razón, persona y política*, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.

54. Ivi, p. 100.

55. J. ANTÚNEZ CID, *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Gregorian University Press, Roma 2006, p. 361.

- DESCARTES R., *Discurso del método, Obras*, Gredos, Madrid 2011.
- FERNÁNDEZ RIQUELME S., *El acontecer en la Historia. Las posibilidades históricas de Xavier Zubiri*, «La Razón Histórica», n. 3, 2008, pp. 7–15.
- FERRAZ FAYOS A., *Zubiri. El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1995.
- FÚNEZ R., *La noción de historia en la filosofía de Zubiri*, «Teoría y Praxis», n. 10, 2007, pp. 122–140.
- GARCÍA TUDURÍ M., *Valor de la circunstancia en la filosofía de Ortega y Gasset*, «Revista Cubana de Filosofía», vol. IV, 1956.
- GARRIDO ZARAGOZÁ J.J., *Historia e historicidad en X. Zubiri*, «Scio», n. 7, 2011, pp. 139–166.
- GRACIA D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Triacastela, Madrid 2007.
- LASAGA J., *La razón histórica como crisis de la razón*, Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía, vol. XV, 2015.
- , *Las creencias en la vida humana (una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias)*, *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 4, 1994.
- ORTEGA Y GASSET J., *En torno a Galileo, Obras completas*, t. V, «Revista de Occidente», Madrid 1964.
- , *Historia como sistema, Obras completas*, t. VI, «Revista de Occidente», Madrid 1964.
- , *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, t. I, «Revista de Occidente», Madrid 1966.
- , *Pidiendo un Goethe desde dentro, Obras completas*, t. IV, «Revista de Occidente», Madrid 1966.
- , *Una interpretación de la historia universal, Obras completas*, t. IX, «Revista de Occidente», Madrid 1965.
- PINTOR-RAMOS A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996.
- ROSA INVERNÓN L., *Sobre la antropología filosófica de Zubiri*, «Thémata», n. 35, 2005, pp. 407–411.
- ZUBIRI X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984.
- , *Inteligencia sentiente (I. Inteligencia y realidad)*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- , *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1981.
- , *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- , *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1985.
- , *Sócrates y la sabiduría griega*, Escorial, 2, pp. 187–226. Edición digital preparada por la Fundación Xavier Zubiri, 1940: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/socratesysabiduria.htm><http://www.zubiri.org> (último acceso: 27/11/18).
- , *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social e histórica*, Alianza Editorial, Madrid 2006.

RASSEGNE

Rassegna su *Ecologia ed ecologie*

Sergio Dellavalle (a cura di), *Per un agire ecologico. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Baldini&Castoldi, Milano 1998;

Sergio Bartolommei, *Etica e natura*, Laterza, Roma–Bari 1995;

John Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986

DAMIANO BONDI

I. “Ecologia”, storia breve di un termine ambiguo

La scienza naturale pura non esiste, se non per coloro che ne fanno una religione. Chi non è ossessionato dalla ricerca spasmodica della purezza — ideale proprio di uno gnostico spiritualista, meno adatto a definire uno studioso di realtà materiali —, sa bene che la scienza è opera di scienziati, dunque di uomini, e che le opere degli uomini sono sempre intrise di ideologia, comprese nella storia, fondate su presupposti valoriali. Se questo vale per ogni scienza naturale, a maggior ragione vale per l'ecologia, sul cui statuto epistemologico il dibattito è tutt'altro che pacifico.

Per rendersene conto, basta gettare uno sguardo alla breve storia del termine “ecologia” (da *logos*, “discorso”, “studio” e *oikos*, “casa”, “ambiente”). Esso fu coniato da Ernst Haeckel (1834–1919), biologo, zoologo e filosofo tedesco, nel 1866:

«L'ecologia — scriveva Haeckel — è lo studio dell'economia della natura e delle relazioni degli animali con l'ambiente inorganico e organico, soprattutto dei rapporti favorevoli e sfavorevoli, diretti o indiretti con le piante e con gli altri animali; in sintesi ecologia è lo studio di tutte quelle complesse interrelazioni a cui Darwin si riferisce quando parla di condizioni della lotta per l'esistenza».¹

Spesso questa definizione è chiamata in causa per criticare chi fa dell'ecologia qualcosa di diverso da una branca della biologia (nella fattispecie quella branca che si occupa dello studio delle interazioni tra gli organismi, degli ecosistemi, della biosfera). Vengono così ricordate le definizioni di Herbert Andrewartha, ecologo contemporaneo, secondo cui l'ecologia è «lo studio scientifico della distribuzione e dell'abbondanza degli organismi»²; quella di Lawrence Slobodkin, per cui

1. E. HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1866.

2. H. ANDREWARTHA, *Introduction to the Study of Animal Populations*, University of Chicago Press, Chicago 1961.

«l'ecologia, in termini generali, si occupa dell'interazione tra gli organismi e il loro ambiente nel più ampio senso possibile»³; o, infine, quella oggi più scientificamente accreditata di Charles Krebs (1972): «Ecologia è lo studio scientifico delle interazioni che determinano la distribuzione e l'abbondanza degli organismi»⁴.

Tuttavia, dobbiamo riconoscere che già in Haeckel lo studio delle interazioni tra i viventi debordava dal campo specifico della scienza biologica. Darwinista, lettore di Hegel, appassionato di Goethe, Haeckel viaggiò molto e scrisse su tutto, dai *Problemi dell'universo* alle *Forme artistiche della natura*, dagli *Enigmi del mondo* alle *Lettere di un viaggiatore nell'India*. Nel 1906 fondò a Jena il *Deutscher Monistenbund*, la “lega monista tedesca”, per promulgare la propria filosofia monista, un intreccio di panteismo e immanentismo ateistico, secondo cui sostanza e spirito comporrebbero un'unità ontologica che rende manifesto il mondo, attraverso un processo evolutivo ciclico.

Haeckel non fu immune dal diffondere idee razziste, conseguentemente alla sua massima per cui «l'ontogenesi ricapitola la filogenesi». A suo giudizio, infatti, come il naso poco pronunciato e la mancanza di peli sono tratti tipici dei bambini che poi scompaiono nell'età adulta, così, in base alle stesse caratteristiche fisiche, i ceppi orientali e africani rappresenterebbero uno stadio evolutivo precedente rispetto all'uomo europeo⁵:

Il Caucasico, o Uomo Mediterraneo (*Homo Mediterraneus*), da tempo immemore è stato posto a capo di tutte le razze di uomini, in quanto maggiormente sviluppato e perfetto [...]. È necessario, prima di tutto, studiare e confrontare la vita mentale dei selvaggi con quella dei bambini. Al più basso stadio di sviluppo mentale umano vi sono gli australiani, alcune tribù della Polinesia, i Boscimani, gli Otentoti, e alcune tribù di negri.⁶

Insomma, «la differenza fra la ragione di un Goethe, di un Kant, di un Lamarck o di un Darwin, e quella del selvaggio più inferiore [...] è molto maggiore della differenza di grado esistente fra la ragione di quest'ultimo e quella dei mammiferi “più razionali”, le scimmie antropoidi, o addirittura il cane o l'elefante»⁷: «Tali razze umane inferiori sono psicologicamente più vicine ai mammiferi (scimmie o cani) che agli europei civilizzati; dovremmo perciò assegnare alle loro vite un valore totalmente diverso»⁸.

Tutto ciò ci aiuta a vedere come l'ecologia, sin dal suo ingresso nel panorama del sapere, non sia stata avulsa da certe connotazioni ideologiche, politiche, etiche, religiose. Volerne fare una scienza in senso forte — compito cui sembrano stre-

3. L.B. SLOBODKIN, *Growth and Regulation of Animal Populations*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1961.

4. Ch. KREBS, *Ecology*, Harper & Row, New York 1972.

5. In quegli stessi anni, sulla base di simili assunti, gli individui affetti dalla sindrome di Down furono classificati dal loro stesso scopritore come «idioti di tipo mongolico» (da cui il lemma “mongoloide”). Cfr. J.L.H. DOWN, *Observations on an ethnic classification of idiots*, in «London hospital reports», n. 3, 1866.

6. E. HAECKEL, *The history of Creation*, Kegan Paul, Trench & Co., London 1883, vol. 2, pp. 429, 489–490.

7. E. HAECKEL, *Die Weltr ätsel*, 1899, trad. inglese *The Riddle of the Universe*, Harper, New York & London 1901, p. 125.

8. E. HAECKEL, *Lebenswunder*, Stuttgart, 1904, trad. inglese *The Wonders of Life*, Watts & Co., London 1904, p. 406.

nuamente dedicarsi scienziati come Andrewartha, Slobodkin o Krebs — significa in realtà fare della mitologia, fare di essa un mito, qualcosa che non esiste se non nella mente di chi l'ha concepito.

È significativo, al riguardo, che mentre da una parte si tenta comunque di fondare epistemologicamente l'ecologia, dall'altra essa viene sovente ridotta a poco più di una moda. La nostra società è ormai invasa dal prefisso "eco-": lo si trova davanti a tutto. "Eco" è ormai un termine dalla larghissima eco, un vero e proprio *brand*; e il termine "ecologia", allo stesso modo, è poco ecologico, nel senso che è ormai di larghissimo consumo: elettrodomestici ecologici, vestiti ecologici, giochi ecologici, intere case ecologiche. Si parla ormai di "mentalità ecologica", intendendo con questa formula un approccio all'intera realtà secondo il paradigma del «minor impatto energetico-ambientale possibile».

In realtà, questa tendenza ad una declinazione epistemologicamente "debole" ma socialmente ed eticamente "forte" dell'ecologia è iniziata già nel secolo scorso, almeno nel contesto anglosassone. Nel 1919 viene fondata la rivista scientifica «Ecology». Nel 1949 esce il pionieristico *A Sand County Almanac* di Aldo Leopold, biologo statunitense che conia il termine "etica della Terra" (*land ethic*):

L'etica della terra allarga i confini della comunità per includere animali, suoli, acque, piante: in una parola, la terra. [...] Essa cambia il ruolo di *Homo Sapiens* da conquistatore della comunità della terra a membro effettivo e cittadino di essa. Ciò implica rispetto per i suoi membri, ma anche per la comunità in quanto tale: «Una cosa è giusta quando tende a preservare la stabilità, l'integrità e la bellezza della comunità biotica, sbagliata quando tende altrimenti».⁹

Al conservazionismo ecologista di Leopold fa eco Rachel Carson, scienziata e zoologa americana che nel 1962 pubblica il celebre *Silent Spring*, libro fondatore del movimento "politico" ambientalista, giacché in esso vengono direttamente attaccati i produttori di pesticidi (soprattutto il DDT) e il loro uso indiscriminato¹⁰. Nel 1971, poi, esce *The closing Circle* del saggista, biologo e politico americano Barry Commoner, in cui l'autore si scaglia contro i danni delle radiazioni nucleari e illustra le quattro leggi fondamentali dell'ecologia¹¹:

1. *everything is connected to everything else*: ogni cosa è connessa con ogni altra. C'è una sola ecosfera per tutti gli organismi viventi e ciò che interferisce con uno, interferisce con tutti gli altri;
2. *everything must go somewhere*: ogni cosa deve finire da qualche parte. In natura non ci sono "rifiuti" e non c'è un "lontano" dove le cose possono essere gettate;

9. A. LEOPOLD, *A Sand County Almanac*, (1949), Oxford University Press, New York 1968, p. 214, trad. it. parziale *L'etica della terra*, in «Critica marxista», 1987, 4, trad. it. integrale *Almanacco di un mondo semplice*, Red, Como 1997.

10. Cfr. R. CARSON, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962, trad. it. *Primavera Silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1962.

11. B. COMMONER, *The Closing Circle*, Knopf, New York 1971, trad. it. *Il cerchio da chiudere*, Garzanti, Milano 1972.

3. *nature knows best*: la natura “sa il fatto suo”, “sa qual è la cosa migliore”. Il genere umano ha sviluppato affascinanti tecnologie che si applicano sulla natura, ma simili cambiamenti apportati in un sistema naturale possono andare a detrimento di quel sistema, al di là delle motivazioni umane che li hanno generati;
4. *there is no such thing as a free lunch*: non ci sono “pasti gratuiti”. Lo sfruttamento della natura inevitabilmente porta alla trasformazione di risorse da utili a inutili.

A partire dagli anni Settanta anche la filosofia di lingua inglese si dimostra attenta alla tematica ecologica. Nel 1973 esce la raccolta *Western man and environmental ethics*, a cura di Ian Barbour¹². L'anno successivo escono *Philosophy and Environmental Crisis* di William Blackstone¹³ e *Man's Responsibility for Nature* di John Passmore¹⁴. Nel 1979 nasce la rivista «Environmental Ethics», punto di riferimento imprescindibile per il dibattito filosofico–scientifico su questo tema. Nel 1986 Paul Taylor pubblica *Respect for Nature*¹⁵, e nel 1989 esce la traduzione inglese *Ecology, Community and Lifestyle* del norvegese Arne Naess, volume iniziatore del movimento della *deep ecology*, di cui ci occuperemo specificamente¹⁶.

Per quanto riguarda il contesto continentale, invece, l'interesse culturale per la tematica ecologica è più tardo, e può essere fatto risalire agli anni Sessanta del secolo scorso. Nel 1968 Aurelio Peccei, Alexander King e numerosi premi Nobel e intellettuali fondarono il *Club di Roma*, organizzazione non–profit e non–governativa, che nel 1972 pubblicò il cosiddetto “rapporto Meadows”, *Sui limiti dello sviluppo*, che è considerato uno dei primi moniti “istituzionali” contro effetto–serra, riscaldamento globale, piogge acide, deforestazione ecc.¹⁷. Nello stesso anno, in Francia, uscì *La Société contre Nature* di Serge Moscovici¹⁸, in cui l'autore si scagliava contro l'etnocentrismo della società occidentale, che si sarebbe sviluppata

12. I. BARBOUR (a cura di), *Western Man and Environmental Ethics*, Addison–Wesley Pub. Co., 1973.

13. W. BLACKSTONE, *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens (Ge.) 1974.

14. J. PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, Gerald Duckworth & Co., London 1974, trad. it. *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986. Passmore, in questo volume, stabilisce un dialogo critico con il saggio dello storico del medioevo Lynn White — pubblicato nel 1967 su «Science» — intitolato *Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in cui White, in maniera certamente unilaterale, attribuisce al paradigma cristiano dell'uomo come dominatore della natura la causa maggiore della crisi ambientale in atto. Da qui si è originato un dibattito acceso, di cui ci occuperemo in uno dei prossimi capitoli.

15. P. TAYLOR, *Respect for Nature*, Princeton University Press, 1986, trad. it. *L'etica del rispetto per la natura*, in S. Dellavalle (a cura di), *Per un agire ecologico. Percorso di lettura attraverso le proposte dell'etica ambientalista*, Baldini&Castoldi, Milano 1998, pp. 164–195.

16. A. NAESS, *Økologi, samfunn og livsstil*, Universitetsforlaget, Oslo 1976, trad. inglese *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *Ecosofia. Ecologia, Società e Stili di Vita*, Red, Como 1994.

17. D.H. MEADOWS, D.L. MEADOWS, J. RANDERS, W. BEHRENS III, *The Limits to Growth*, Universe Book, New York 1972. Una versione on–line del rapporto si può trovare su: [www.http://www.donellameadows.org](http://www.donellameadows.org), consultato il 6/6/2014.

18. S. MOSCOVICI, *La Société contre Nature*, Union générale d'édition, Paris 1972, trad. it. *La società contro natura*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1973. Il figlio di Serge Moscovici, Pierre, è stato Ministro delle Finanze francese dal 2012 al marzo 2014, ed è attualmente Commissario europeo per gli affari economici e monetari.

in antitesi alla natura e alle sue leggi, e avrebbe finito per determinare l'avvento della tecnocrazia moderna sommamente alienante. Per uscire da questa situazione, dovremmo dunque, secondo Moscovici, «reincantare» il mondo, ritrovare il nostro posto di uomini “nella natura”, e non ergersi sopra di essa: «La società è nella e per la natura». Moscovici fu uno dei primi a coniugare pensiero ecologista e socialismo anarco-federalista, e perciò a maritare pensiero ecologico e politica “di sinistra”. Sotto la spinta delle sue idee si sviluppò l'associazione *Les amis de la Terre*, associazione ecologista mondiale ancora oggi attiva, con una piccola rappresentanza anche italiana (*Gli amici della Terra*).

Nel contesto tedesco, esce nel 1979 *Das Prinzip Verantwortung* di Hans Jonas¹⁹. Quest'opera non è prettamente un'opera di ecologia: piuttosto, si focalizza sulle minacce della tecnica (a partire dalla bomba atomica), per la sopravvivenza della vita umana sulla terra. È verso le generazioni future, prima di tutto, che dovremmo indirizzare la nostra responsabilità, secondo questa nuova norma etica di chiara ispirazione kantiana: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la sopravvivenza della vita umana sulla terra»²⁰. Jonas, in questo senso, può essere considerato uno dei primi ad aver filosoficamente tematizzato il legame tra l'ecologia ambientale e la cosiddetta ecologia umana: il bene dell'uomo passa anche dal bene della natura, perché l'uomo, come minimo, partecipa di essa.

Tra i due contesti culturali, quello anglosassone e quello centro-europeo, si pone infine la figura federatrice di Edward Goldsmith, nato da padre tedesco e madre francese, ma formatosi a Oxford. Nel 1969 Goldsmith fonda la rivista *The Ecologist*, sostenendo che il progresso tecnologico sarebbe sostanzialmente contrario alla «via» dell'evoluzionismo, giacché minerebbe la stabilità dell'ecosfera. Al contempo, egli figura come presidente di una delle primissime associazioni ecologiste europee, ECOROPA, fondata tra gli altri da Denis de Rougemont e Jacques Ellul — due filosofi protestanti — nel 1977. Goldsmith, in seguito, si schiererà a favore dell'ipotesi Gaia, formulata nel 1979 da James Lovelock, di cui ci occuperemo approfonditamente in questo lavoro.

2. Le ecologie contemporanee

Stilare una bibliografia esaustiva e accreditata sulla problematica ecologica è impossibile. Escono continuamente nuovi volumi sul tema, la maggior parte dei quali è tanto più priva di valore scientifico, filosofico e culturale quanto più ambisce a collocarsi su tali livelli. Si trovano così voluminose opere in cui, tra i padri nobili della causa ecologica, figurano senza soluzione di continuità né alcuna precisazione storica Leonardo da Vinci, Giovanni Paolo II, Rainer Maria Rilke, Antonio Gramsci,

19. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979, trad. it. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990.

20. Cfr. *ivi*, p. 16. La formulazione jonasiana presenta l'attributo “autentica” prima di “vita” («Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»); abbiamo espunto tale attributo perché necessiterebbe di un'adeguata problematizzazione.

Enrico Berlinguer, Robert Kennedy²¹; oppure, di converso, volumi in cui il peccato originale della violenta tecnocrazia occidentale viene semplicisticamente attribuito alla diabolica triade del materialismo dell'età moderna: Cartesio–Bacone–Galileo (quest'ultimo a volte sostituito da Newton o da Locke)²².

Similmente, è sempre arbitrario e incompleto ogni tentativo di categorizzazione delle varie istanze ecologiste; arbitrario e incompleto, ma non del tutto inutile, giacché “isolare” certe componenti specifiche inerenti ai diversi orientamenti in campo permette di rinvenire in essi, tra le altre cose, quegli elementi “religiosi” che a me preme evidenziare. Un tentativo interessante, in questo senso, è stato compiuto da Sergio Bartolommei in *Etica e natura* (1995)²³: Bartolommei dapprima compie una macro-suddivisione in movimenti “antropocentrici” e movimenti “anti-antropocentrici”²⁴, poi colloca all'interno di ogni gruppo specifici filoni dell'etica ambientale. Ritengo tuttavia che la suddivisione di Bartolommei, del 1995, richieda ormai un doveroso aggiornamento, alla luce dei nuovi sviluppi del dibattito in materia. Ecco dunque come raggrupperei le odierne tendenze in materia di ecologia, specificando che ovviamente si tratta di una ricostruzione in larga parte semplicistica e eminentemente funzionale rispetto all'impostazione del mio lavoro: deve essere dunque presa come una mappa utile per orientarsi, non come una foto talmente dettagliata da non consentire più una lettura chiara.

All'interno delle ecologie “antropocentriche” — quelle cioè che si focalizzano sul problema ecologico “per” l'uomo, e si sforzano di trovare soluzioni per lo più di tipo socio-politico — si possono oggi collocare tre filoni:

- a) ecologia della “frontiera” e della “scialuppa di salvataggio”: l'ecologia della frontiera è in realtà una non-ecologia, una reazione all'ecologia, o forse un retaggio di una cultura pre-ecologista. La natura, in questa impostazione, è vista sostanzialmente come un “nemico”, una “tiranna”, un ostacolo da superare, e viene così ridotta semplicisticamente a un deposito di risorse da sfruttare a proprio piacimento. Oggi questa posizione è difficilmente difendibile, giacché sono venuti meno alcuni suoi presupposti: la credenza nel carattere illimitato delle risorse; la cieca fiducia nella risolubilità tecnica delle questioni ambientali; la fede nella produzione intensiva dei beni e nell'incremento dei consumi come unici criteri (quantitativi) di misura del benessere. Perciò l'etica della frontiera si è per lo più trasformata, moderandosi, nell'ecologia della “scialuppa di salvataggio”: i fautori di questa impostazione paragonano la Terra inquinata a un mare in burrasca, e le nazioni a delle scialuppe di salvataggio. Ci sono scialuppe con pochi membri

21. Cfr. L. VALLE, *Dall'ecologia all'ecosofia. Percorsi epistemici ed etici tra Oriente e Cristianesimo, tra scienza e saggezza*, Ibis, Como–Pavia 2011, prima parte.

22. Cfr. in proposito il celebre lavoro di F. CAPRA, *The web of life*, Anchor Book, New York–London 2001, trad. it *La rete della vita*, BUR, Milano 2010; oppure G. DALLA CASA, *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Mimesis, Milano 2011.

23. S. BARTOLOMMEI, *Etica e natura*, Laterza, Roma–Bari 1995.

24. Oggi chiameremmo i secondi “eco-centrici”, giacché la sola presenza del prefisso “antro-” potrebbe far scaturire il sospetto di un latente specismo, e il prefisso “anti” sottintenderebbe un giudizio di valore.

a bordo che navigano sul mare, e scialuppe con troppi membri che faticano a stare a galla. Accade che alcuni membri delle scialuppe più affollate cadano in mare, e chiedano perciò di salire sulle scialuppe meno affollate (che rappresentano i Paesi del “primo mondo”). Questi naufraghi, però, non “devono” essere fatti salire, perché altrimenti le scialuppe meno affollate diverrebbero anch’esse non “sostenibili”. Fuor di metafora, si imporrebbe dunque, per ogni nazione, una doverosa auto-regolamentazione dello sfruttamento delle risorse, dell’apertura delle frontiere agli immigrati, e della crescita demografica: misure dettate dalla consapevolezza che alcuni sacrifici sono richiesti necessariamente per non affondare in questa “terra in burrasca”. In tali istanze è presente, come dice Bartolommei, «un impasto di prudenza di specie e utilitarismo etico»²⁵;

- b) ecologia della “navetta spaziale”: secondo questa concezione, il pianeta è come una navetta spaziale nell’universo: un sistema chiuso e finito, in cui gli uomini sono i passeggeri. Ogni guasto o incidente della navetta si ripercuote su tutti gli uomini. Dunque le questioni ecologiche dovrebbero essere dibattute in modo democratico e consensuale, e tale dibattito non può limitarsi ai confini nazionali: un organo trans-nazionale dovrebbe dirimere i problemi ecologici planetari, come ad esempio il riscaldamento globale, in vista di un’equa distribuzione delle risorse del pianeta²⁶;
- c) ecologia umana: con questo termine si intende solitamente l’attenzione rivolta dal mondo cristiano-cattolico e da certa filosofia politica al rapporto “armonico” tra uomo e ambiente come necessario per pervenire ad un’autentica convivenza umana, o viceversa alle condizioni socio-politiche atte a garantire uno sviluppo ecologicamente sostenibile. Come dice il nome, l’impostazione dell’ecologia umana considera strettamente legate l’ecologia e la società civile, e indirizza la propria primaria attenzione alla vita umana per poi allargare il raggio d’azione a quella degli altri esseri, in vista della costituzione di una «ecologia integrale» che comprenda al proprio interno anche quella ambientale. Benedetto XVI, nel 2007, riassumeva così questo approccio: «L’esperienza dimostra che ogni atteggiamento irrispettoso verso l’ambiente reca danni alla convivenza umana, e viceversa. Sempre più chiaramente emerge un nesso inscindibile tra la pace con il creato e

25. S. BARTOLOMMEI, *Etica e natura*, op. cit., p. 51. Per un approfondimento sulle etiche ambientali della “frontiera” e della “scialuppa di salvataggio”, cfr. S.L. UDALL, *The Quiet Crisis*, Avon, New York 1963, pp. 66-80; G. HARDIN, *Promethean Ethics. Living with Death, Competition and Triage*, University of Washington Press, Seattle 1980; K. SHRADER-FRECHETTE, “Frontier or Cow-Boys ethics” and “Lifeboat ethics”, in Id. (a cura di), «Environmental ethics», Pacific Grove, The Boxwood Press, 1981, pp. 31-44; S. BRAND, *Whole Earth Discipline*, Viking Penguin, New York 2009, trad. it. *Una cura per la terra. Manifesto di un eco-pragmatista*, Codice, Torino 2010. Riprendendo la metafora della scialuppa di salvataggio, Barry Commoner sottolineava come una simile etica fosse implausibile: «Proporre di ridurre la popolazione equivale a cercare di salvare una nave che fa acqua buttando a mare i passeggeri» (B. COMMONER, *The Closing Circle*, op. cit.).

26. Per un approfondimento su questa impostazione, cfr. B. FULLER, *Operating Manual for Spaceship Earth*, E.P. Dutton&Co., New York 1963; K. BOULDING, *Human Values on the Spaceship Earth*, National Council of Churches, New York 1966; H. JARRET (a cura di), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1969.

la pace tra gli uomini»²⁷. Francesco nel 2015, con l'enciclica *Laudato Si'*, ha compiuto un passo decisivo nella direzione dell'"ecologia integrale", superando sostanzialmente il paradigma classico dell'ecologia umana, che senza le dovute ipoteche poteva condurre ad esiti problematici nonché paradossali²⁸.

All'interno, invece, delle ecologie "biocentriche" o "ecocentriche" — quelle cioè che assegnano un valore morale fondamentale a certe caratteristiche comuni a più esseri viventi, se non alla Vita in quanto principio metafisico — si possono annoverare:

1. ecologia animalista: il principale filone animalista nel dibattito etico contemporaneo fa capo alla linea inaugurata da Peter Singer, ed è dunque di stampo per lo più utilitaristico: il principio cardine e dirimente, tra i viventi, è la capacità di provare piacere o dolore, "oppure" l'essere "soggetti di una vita", cioè portatori di «un "punto di vista" sulla propria vita in base al quale la vita stessa può configurarsi migliore o peggiore "per chi la vive"»²⁹. Se un essere ha questa o quella capacità allora è un soggetto morale, e «può avere dei diritti». Simili impostazioni, se da una parte allargano lo spettro degli aventi diritto anche a molti animali non umani e a certi vegetali, dall'altra rischiano di tagliare fuori dal novero altre specie, nonché istituiscono delle discriminanti all'interno delle singole specie, umana compresa: ad esempio, non si può dire che un ameba provi dolore, o che un neonato umano possieda una forma di auto-coscienza tale da essere considerato un soggetto di vita³⁰;
2. ecologia profonda: inaugurata da A. Naess, filosofo e scalatore norvegese, con l'articolo *The Shallow and the deep* (1973)³¹, l'ecologia profonda considera appunto "superficiali" tutte quelle forme di ambientalismo etico che si illudono di poter risolvere i problemi dell'inquinamento e dell'equilibrio ecosistemico attraverso soluzioni di tipo politico e/o tecnologico. Il problema, e dunque la soluzione, risiederebbe invece ad un livello più profondo, e intaccherebbe lo stesso statuto ontologico dell'essere umano e dei suoi rapporti con ciò che lo circonda. Dovremmo infatti superare il vecchio

27. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la celebrazione della XL Giornata mondiale della Pace: La persona umana, cuore della pace*, 8 dicembre 2007, n. 8, on-line su www.vatican.va.

28. Il rischio dell'ecologia umana *tout-court* è quello di ricadere in un'etica dell'auto-conservazione, cioè paradossalmente nell'avallo di comportamenti del tutto e per tutto animali, nel senso di a-morali. Se l'ecologia vuole mantenersi come una forma di etica, come bio-etica, essa deve strutturarsi come un'etica eteronoma anche rispetto al bios umano. Concentrandosi soltanto sulla vita umana, sulle condizioni di vita dell'uomo in quanto essere materiale-corporale, si può finire col giustificare qualsiasi attitudine che favorisca lo sviluppo e il benessere dell'uomo, annullando così nei fatti la presupposta differenza ontologica tra uomo e altri animali. Che cosa fa un qualsiasi essere vivente, infatti, se non mirare alla propria conservazione e sopravvivenza?

29. S. BARTOLOMMEI, *Etica e natura*, op. cit., p. 88.

30. Per un approfondimento sull'etica animalista, cfr. P. SINGER, *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 1991; L. BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1997; T. REGAN, *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Sonda, Casale Monferrato 2005.

31. A. NAESS, *The shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary*, in «Inquiry», n. 16, 1/1973, pp. 95-100.

dualismo uomo–natura, nonché quello individuo–ambiente, in funzione di una concezione olistica della natura come un Tutto. Non vi sono né doveri né diritti dell'uomo verso la natura, né della natura verso l'uomo, perché natura e uomo sono una cosa sola: un Sé transpersonale e sovrasensibile in cui dovremmo finalmente fondere il nostro Io egoista, e così vivere naturalmente in armonia con ogni altro essere vivente. L'etica stessa non avrebbe più ragion d'essere: per chi raggiunge la coscienza ecologica profonda, non c'è più alcun imperativo da seguire, più alcuna norma imposta, ma una naturale condivisione di bene e di Vita in seno al grande Sé “ecoico”;

3. ecologia gaiana: formulata nel 1979 dal biologo inglese James Lovelock, l'ipotesi Gaia (o, più prosaicamente, la geo–fisiologia) postula che la Terra debba essere studiata come un macro–organismo teso a mantenere le condizioni ottimali per la presenza della vita sulla propria superficie. L'interazione tra i viventi, cioè, non può essere concepita soltanto secondo il modello darwiniano e neo–darwiniano della lotta del singolo essere “contro” gli altri per la conservazione del proprio gene, ma anche secondo un modello collaborativo per cui la ragion d'essere di ogni essere sarebbe anche quella di provvedere al mantenimento di un equilibrio energetico globale fragilissimo, che se deviasse anche solo di poco da un preciso *range* di valori non consentirebbe più lo sviluppo della vita sul pianeta. L'uomo è soltanto una parte tra le altre di questo Tutto vitale, e non può ergersi a custode di esso: dovrebbe semplicemente pensare a sopravvivere, come tutte le altre specie, e al contempo aver fiducia nelle potenzialità che “Gaia” ha di ristabilire ogni volta l'equilibrio minacciato. Potremmo schematicamente isolare un carattere “ontologico” e uno “normativo” per ognuna delle impostazioni sopra riportate, per poterle meglio raffrontare.

Tabella 1.

		Ontologia	Normatività
Ecologie antropocentriche	Ecologia della "frontiera"	L'uomo è ontologicamente superiore alla natura	È lecito fare tutto il possibile per sopravvivere sulla Terra.
	Ecologia della "navetta spaziale"	L'uomo è superiore alla natura, ma il suo bene è connesso con quello della natura	Attraverso un processo democratico, dobbiamo limitare l'inquinamento globale
	Ecologia umana	L'uomo non si risolve interamente nella natura, è portatore di una trascendenza	L'uomo è responsabile della natura davanti agli altri e a Dio, e deve amministrarla saggiamente
Ecologie biocentriche o ecocentriche	Ecologia animalista	L'uomo e l'animale sono simili, fino ad essere ontologicamente uguali	Dobbiamo rispettare i "diritti" degli animali, quantomeno limitare le loro sofferenze
	Ecologia profonda	L'uomo è ontologicamente uguale ad ogni altro essere vivente	L'uomo deve raggiungere una "naturale" armonia con gli altri esseri, allora l'etica non avrà più senso
	Ecologia gaiana	La Natura è ontologicamente superiore all'uomo	È lecito fare tutto il possibile per sopravvivere, la Terra penserà a mantenere l'equilibrio.

Rassegna su *Nazione e nazioni*

Anthony D. Smith, *La nazione. Storia di un'idea*,
Rubbettino, Soveria Mannelli, 2018

Pierre Manent, *In difesa della nazione*,
Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008

Roger Scruton, *Manifesto dei conservatori*,
Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007

NICCOLÒ MOCHI-POLTRI

Nonostante, giornalmisticamente parlando, si sia in epoca di cosiddetti “sovranismi”, è ancora assai cospicua, se non prevalente, la letteratura storiografica, filosofica e politologica secondo la quale una riflessione sul tema della nazione dovrebbe concludersi con un’orazione funebre. L’impressione diffusa, o la retorica ufficiale, è che siamo ormai entrati in un’epoca post-nazionale, segnata da un inarrestabile processo di globalizzazione, che rende la nazione un’entità obsoleta, un residuo del passato del quale sarebbe opportuno sbarazzarsi per andare incontro all’avvenire. Un’ipoteca al progresso, insomma.

Ma è proprio così? Non per tutti. Anzi, secondo una non sparuta schiera di studiosi la nazione acquista oggi un rinnovato valore, utile non solo per comprendere, ma anche per governare le trasformazioni della nostra epoca. La pensano così tre illustri studiosi contemporanei, che ben sintetizzano questa posizione: si tratta di Anthony D. Smith (scomparso nel 2016), di Pierre Manent (nato nel 1949) e di Roger Scruton (nato nel 1944).

Anthony D. Smith ha consacrato al tema della nazione l’intera sua vita di studioso. Nel libro *La Nazione. Storia di un'idea* sono ben riassunti i risultati delle sue ricerche in materia. La premessa è che la nazione è sempre stata studiata come un oggetto semplice, monodimensionale, quando in verità, intrecciandosi con la storia degli uomini, ne ha acquisito tutta la complessità (p. 5). Perciò occorre dipanare la matassa. Fuor di metafora, c’è bisogno di distinguere ed analizzare le varie interpretazioni, per integrarle in una visione d’insieme che restituisca la complessità di questa “idea”. In questo senso, secondo Smith, sono quattro i principali paradigmi interpretativi che offrono una visione accettabilmente completa della nazione.

Il primo si chiama «primordialista»: alla nazione possiamo guardare come ad un’entità ontologica, perciò pre- e meta-storica, formata da elementi che condizionano in modo determinante la nostra vita (p. 11). Tali elementi sono la consanguineità, la discendenza, il linguaggio, la religione, le consuetudini, il territorio storico, etc. A seconda degli elementi che vengono ritenuti più importanti e del rapporto di

questi con gli individui che compongono la nazione, è possibile distinguere alcune gradazioni, per così dire, del primordialismo, la più significativa delle quali è quella “culturale” (p. 32). Sarebbero allora i dati culturali ad assumere la maggiore importanza per gli individui, che si vincolano spontaneamente e convintamente ad essi. Il grande merito della prospettiva primordialista consiste, pertanto, nel mettere in risalto proprio quella dimensione di emozione soggettiva e di intima appartenenza ignorate da altri approcci, meno attenti alla dimensione personale. D'altra parte, in quanto paradigma pre- e meta-storico, il primordialismo è incapace di fornire un'interpretazione storica convincente dei fenomeni etnici o nazionali (p. 37).

Il secondo paradigma riguarda proprio la dimensione storica della nazione e prende il nome di «modernista». Si basa su tre assunti (p. 40): le ideologie nazionaliste e il sistema degli Stati-nazione sono moderni, ovvero recenti nel tempo e nuovi nel carattere; le nazioni e le identità nazionali sono anch'esse recenti e nuove; le nazioni ed i nazionalismi sono il prodotto della modernizzazione e della modernità. Quest'ultima considerazione, in particolare, ha fatto emergere l'idea che le nazioni non siano niente di spontaneo o di necessario, bensì una costruzione artificiale rispondente a certe necessità politico/sociali della modernità stessa (p. 75). Questo argomento “costruttivista”, corollario del paradigma modernista, ha fatto però emergere alcune aporie del modernismo stesso. In breve, se anche possiamo accogliere l'idea che la nazione sia qualcosa di moderno (p. 40), il costruttivismo ne fa qualcosa di talmente plasmabile da sottrarla ai tentativi di definizione (p. 87). Inoltre, il costruttivismo non rende giustizia della profondità emotiva della lealtà alla nazione da parte degli individui. E, infine, insiste sul fatto che sia il presente a condizionare la visione del passato, mentre considera del tutto irrilevante le inferenze di quest'ultimo sulla vita presente.

Il terzo paradigma, chiamato «perennista», concerne anch'esso la dimensione storica della nazione, e fa da contrappunto al precedente. La nazione viene infatti considerata come un'entità che esiste da sempre e che si è intersecata alla modernità solo per circostanze storiche. Il perennismo si è sviluppato in due tendenze: un perennismo “continuo”, che sostiene che le radici delle attuali nazioni risalgono molto indietro nel tempo, sicché la nazione sarebbe il prodotto di più processi storici intersecantesi a formare una comunità socio/culturale distinta (p. 55); un perennismo “ricorrente”, che sostiene che la nazione sia un'autonoma categoria antropologica e che, come tale, può presentarsi in contesti storici differenti (p. 50). Questo terzo paradigma, pur avendo il merito di evidenziare la *longue durée* dei processi storici che soggiacciono alla formazione delle nazioni e, di conseguenza, confermare la solidità ontologica dell'ente “nazione”, nondimeno manca della capacità di descrivere quale sia esattamente il suo *ubi consistam* (p. 73).

Il quarto paradigma, infine, è proposto proprio da Smith ed intende affiancarsi ai tre paradigmi precedenti per offrire una chiave di volta al problema della nazione (e dei suoi corollari, ossia il nazionalismo e lo Stato-nazione). Smith ritorna sull'elemento peculiare delle sue decennali ricerche: l'*ethnie* che è definita come una «popolazione umana provvista di nome, con miti di ascendenza comune, memorie storiche condivise, uno o più elementi di cultura comune, un legame con la madrepatria e un certo grado di solidarietà, almeno tra le élite» (p. 93). Insomma,

l'*ethnie* è un ente socioculturale e simbolico (p. 94), distinto dalla nazione ma, al contempo, compatibile con essa. L'*ethnie* offre alla nazione un solido sistema simbolico, capace di radicarsi nell'affezione e nella coscienza degli individui. Al contempo, non esaurisce in sé tutta la complessità della nazione, che, rispetto ad essa, è definita da un territorio storico, da una cultura pubblica e da leggi comuni — tanto che in una stessa nazione possono esserci più *ethnies*, né una nazione deve derivare esclusivamente da una sola *ethnie* (p. 100).

Il paradigma etnosimbolico proposto da Smith presenta molti vantaggi euristici e di coscienza tanto storica quanto politica. Senz'altro il più importante è che ci testimonia quanto la nazione sia qualcosa di molto radicato nel vissuto storico delle comunità e degli individui, mostrandoci quanto poco probabile sia la sua prossima estinzione (pp. 106–107).

La riflessione di Pierre Manent nel saggio *In difesa della nazione* muove da un paradigma interpretativo diverso, che evidenzia il senso ed il valore propriamente "politici" della nazione che, per Manent, sono legati strettamente alla salvaguardia della democrazia. Da quando ha fatto la sua comparsa nel discorso politico moderno, la democrazia è sempre stata sostanzialmente considerata come "eguaglianza delle condizioni" e lo sviluppo democratico, perciò, come progressiva approssimazione a questa mèta (p. 9). Questo sviluppo democratico è stato possibile grazie a due fattori: lo Stato sovrano e il popolo costituito, meglio noto come "nazione" (p. 12). "Sovrano", come attributo dello Stato moderno, significa che la sua legittimità è qualitativamente ed incondizionatamente superiore ad ogni legittimità che emerga dal corpo sociale (p. 14). In altre parole, lo Stato è un'entità superiore ai familismi, alle feudalità, ai temporalismi ecclesiastici: lo Stato sovrano stabilisce così un piano di eguaglianza fondamentale per lo sviluppo democratico (*ibidem*). Tuttavia qualcosa ha messo in dubbio l'efficacia dello Stato sovrano: si tratta di una superfetazione del concetto stesso di democrazia, che da "eguaglianza delle condizioni" è diventata "imposizione dell'identico" (p. 3), ovvero sia abolizione delle differenze ed uniformazione politica (Manent definisce questa superfetazione «unanimismo democratico», p. 12).

Cos'è accaduto? Fino alla seconda metà del '900 si era configurata una felice dialettica tra lo Stato sovrano e lo sviluppo democratico (p. 14): per tutelarsi dai possibili arbitrii ed ingerenze dello Stato — che continuava a restare indispensabile per la tutela dei diritti stessi — i politici escogitavano strumenti di salvaguardia efficaci — come ad esempio la separazione dei poteri). Ma in seguito i diritti si sono rivelati ribelli al loro tutore (p. 15): una volta che lo Stato li aveva imposti e ne aveva permesso l'interiorizzazione nella coscienza dei cittadini, la sovranità stessa dello Stato cominciò ad essere percepita come un'ipoteca allo sviluppo democratico, come una differenza inammissibile nella prospettiva dell'unanimismo democratico. In breve, è accaduto che nella democrazia estrema, quella "dell'imposizione dell'identico", gli stessi diritti acquisissero una natura più perentoria ed esclusiva, causando uno squilibrio nel loro rapporto con lo Stato sovrano, costringendolo a cedere il passo. E qui subentra la riflessione sul ruolo della nazione.

A differenza di Smith, il quale la interpretava in senso etnologico, considerandola come un ente, come una realtà ben distinta e definibile — Manent non indugia

nel tentativo di una definizione, valutando la nazione secondo un criterio semmai “funzionalista”. In altre parole, la nazione, secondo Manent, deve essere considerata come un concetto politologico, privo di ontologia ma determinante sul piano politico, poiché capace di conciliare intere masse di uomini con la civiltà e con la libertà (p. 28).

Da questo punto di vista, la nazione non conta come ente a sé stante, ma come ciò che informa, che offre il presupposto politico all’operatività dello Stato: la nazione conta come Stato–nazione. Spieghiamoci meglio. La politica ha bisogno di *π’ολεμος*, di dialettica e, a maggior ragione, ne ha bisogno la democrazia. La democrazia, come “eguaglianza delle condizioni”, è resa possibile da ciò che Toqueville chiamava “sentimento del simile” che, ben lungi dall’unanimità democratico odierno — che è abolizione delle differenze — promuoveva una dialettica tra le varie parti sociali nel quadro di un sistema condiviso. Ebbene, questo “sistema condiviso” per secoli in Europa è stata proprio la nazione (pp. 4 e 28). La sua capacità aggregante è dimostrata in modo evidente dalle lingue nazionali: queste, infatti, non rimandano tanto ad un’origine ancestrale o testimoniano esperienze comunicabili, ma testimoniano una storia politica condivisa (p. 27).

Alla nazione, ovvero allo Stato–nazione, non sono più riconosciuti i meriti che le spettano. Se per secoli lo Stato–nazione, in virtù della sua capacità di creare di volta in volta strumenti politici adeguati alle circostanze, ha garantito l’estensione della vita civile e della libertà ad un numero sempre crescente di individui/cittadini — dal secondo dopoguerra lo stesso è sottoposto ad una sorta di processo di rimozione. All’origine di questo processo c’è stato un rifiuto, più psicologico o emotivo che politicamente fondato, della nazione stessa, accusata di essere tra le cause, se non “la” causa, della trentennale «Guerra civile europea» (p. 29).

La conseguenza immediata e generale è che il migliore prodotto dello Stato–nazione, ovverosia la democrazia, è stata sottratta alla storia politica per essere inserita in una sorta di iperuranio idealistico, dove la democrazia vivrebbe “in purezza” (un «*kratos* senza *demos*», p. 5). In questo senso, si è diffusa l’idea che la democrazia non sia un prodotto politico ma un “produttore” a sé stante, capace di auto–perfezionarsi: eccoci all’origine di quell’unanimità democratico che non migliora il sistema democratico ma, al contrario, lo paralizza.

Cerchiamo d’essere più chiari. L’unanimità democratico ha generato un equivoco: siccome in questa espressione si trova l’attributo “democratico”, allora in molti (i governanti per primi; vedi p. 36) credono che si tratti di un sistema democratico classico. Ma, in verità, tale sistema semmai istituzionalizza la paralisi politica della democrazia stessa (p. 37), che ha bisogno di differenze per promuovere il suo sviluppo. In altre parole, alla dinamica democratica, che si fonda sulla dialettica e produce il progresso civile — e che era garantita dallo Stato–nazione — si è sostituita l’idolatria di valori astrattamente democratici, un’eguaglianza che è indifferenza, omologazione. Una democrazia così ridotta, risulta incapace di produrre miglioramento (o anche solo cambiamento) perché postula che non esistano preferenze legittime (p. 6).

In definitiva, se il progresso democratico è stato permesso e garantito dallo Stato–nazione (con la nazione intesa come fattore politico), l’abbandono di questo

rischia di compromettere il progresso democratico stesso: paralizzandolo oppure, al peggio, pervertendolo in una sorta di vacuo sistema di diritti senza politica.

Un terzo ordine di considerazioni a proposito della nazione viene offerto da Roger Scruton. A differenza degli studiosi che abbiamo preso in considerazione precedentemente, il pensatore inglese è noto anche al pubblico generalista in quanto ha legato da decenni il suo nome alla rivalutazione del pensiero conservatore, senza esimersi da ipotizzare l'eventuale traduzione delle sue idee in un programma politico concreto. Nel suo libro *A Political Philosophy*, reso significativamente nell'edizione italiana come *Manifesto dei Conservatori*, non solo conferma quest'opzione ma la conforta con una teoria che sistematizza varie problematiche della società, tra i quali appunto quella della nazione.

Procediamo con ordine. Nella premessa Scruton spiega anzitutto cos'è per lui il conservatorismo: se la società è come un ecosistema, in cui convivono alcune risorse, materiali e spirituali, che si integrano tra loro creando le condizioni adatte alla vita della società stessa — il conservatorismo è quell'attitudine politica che, appunto, “conserva” tale ecosistema (p. 5). E s'ingannano i suoi detrattori a pensare che il conservatorismo non sia nient'altro che un tentativo di differire l'inevitabile estinzione dell'ecosistema sociale. Infatti, se si riesce ad espellere da esso ciò che gli è dannoso e a conservare o ammettere ciò che gli è utile, allora l'estinzione non si pone se non come minaccia “esterna” (ciò che non è proprio di una certa ecologia sociale; ma anche un futuro che, in quanto tale, è per definizione incerto). In questo “ecosistema sociale” la nazione è una risorsa di primaria importanza. Ma cos'è la nazione? Scruton lo dice chiaramente: «[...] una popolazione insediata in un certo territorio, che condivide lingua, istituzioni, usi, senso della propria storia e che si consideri parimenti impegnata nei confronti sia del luogo sia del processo legale e politico che lo governa» (p. 17). Tutto il senso del ruolo svolto dalla nazione nell'ecosistema sociale è sintetizzato da Scruton in questa definizione che, peraltro, sembra integrare elementi tanto della teoria di Smith (paradigma etno-culturale) quanto di quella di Manent (paradigma politologico). Non resta allora che sviluppare analiticamente quanto è mostrato sinteticamente.

La ragione territoriale è fondamentale, anche se sarebbe meglio chiamarla “ragione della territorialità”. Prima dell'avvento della nazione, a tenere insieme le comunità umane erano ragioni di ordine tribale e/o confessionale. Nessun dubbio che tali comunità fossero coese, ma certo non avrebbero mai potuto resistere alla prova della divisione etnica o religiosa; e, infatti, non hanno resistito. La storia, in modi vari ed in tempi diversi, ha inficiato quei tipi di solidarietà, rendendone necessari di nuovi. Ecco allora presentarsi il principio della territorialità che, per come lo intende Scruton, è la creazione di legami tra individui che vivono su uno stesso territorio (p. 21). In altre parole: rescissi i legami tribali e confessionali, gli individui (che prima, in senso lato, non lo erano, in quanto erano “membri di qualcosa” — ad esempio: Tizio non era «Tizio di per sé», ma era «Tizio in quanto membro di» una tribù o una confessione) hanno sviluppato tra loro una solidarietà attraverso la convivenza in un determinato territorio, il che significa: parlare una determinata lingua, avere determinate istituzioni, creare e rispettare determinate leggi, dunque scrivere insieme una determinata storia.

Significativamente, Scruton parla di questo processo come di una “mano invisibile”, per evidenziarne il carattere spontaneo: un processo di spontanea interazione sociale, del quale la nazione non è che un «sottoprodotto» (p. 18). Occorre soffermarsi su questo punto: siccome è il risultato di un processo, la nazione non è un ente “naturale”, ma artificiale; ma, siccome il processo che l’ha prodotta è spontaneo, è innegabile che la nazione abbia un carattere di spontaneità. Ebbene, le nazioni possono essere allora considerate come una conquista spontanea delle comunità umane, che in esse trovano legami di solidarietà più estesi (cioè capaci, a un tempo, di integrare individui numericamente superiori e socialmente complessi) di quelli di carattere tribale o confessionale, ma non meno forti, che superano e sostituiscono i precedenti.

Questa constatazione è fondamentale per comprendere i vantaggi “operativi” della nazione. Tra questi, spicca per importanza e per attualità il ruolo che la nazione ha avuto nello sviluppo della democrazia. Abbiamo poc’anzi accennato al fatto che con la scissione dei legami tribali e confessionali sono saliti sulla ribalta della storia politica gli individui, dotati di diritti personali e corredi valoriali singolari. Attraverso il principio della territorialità, questi individui si sono uniti nel corpo della nazione. Così facendo, la pluralità degli “io”, sciolti dai legami precedenti, si è riaggregata in un “noi” che, attraverso uno stesso processo sociale, hanno sviluppato un sistema politico/culturale condiviso (p. 15). Questo sistema condiviso ha così il vantaggio, da una parte, di salvaguardare la pluralità delle individualità, dall’altra, di scongiurare la disgregazione sociale. Il che significa, in altre parole, creare una condizione di tolleranza reciproca delle diversità (p. 22), che è il presupposto della democrazia.

Oltre che alla promozione della democrazia, la nazione ha un vantaggio operativo anche nell’ambito dei diritti. I diritti, almeno in Occidente, ineriscono alla persona, cioè all’individuo. Ma i diritti, per essere rispettati, non basta che siano enunciati, devono anche essere tutelati dalle istituzioni preposte, eminentemente dallo Stato. E qual è quello Stato che ha dato storicamente prova di riuscire in questo compito? Lo Stato-nazione, cioè l’impalcatura istituzionale allestita in età moderna sulle fondamenta della nazione (p. 27). Infatti, se i diritti vengono rivendicati sul presupposto della diversità delle condizioni (individuali o inter-individuali), allo stesso tempo hanno bisogno di una piattaforma condivisa per entrare in vigore, che è, appunto, la nazione — altrimenti produrrebbero una situazione analoga al hobbesiano stato di natura *homo homini lupus*. Per queste ed altre ragioni, Scruton diffida delle agenzie sovranazionali (Nazioni Unite su tutte, ma anche Unione Europea), le quali, implicitamente ma prepotentemente sradicando gli individui dalla storia, rischiano di compromettere non solo l’eventuale progresso della democrazia (e della società in generale), ma anche le stesse acquisizioni dello sviluppo passato.

RECENSIONI

Recensione a *Nazione e nazionalismi.*
Teorie, interpretazioni, sfide attuali,
a cura di Alessandro Campi, Stefano De Luca,
Francesco Tuccari

Historica Edizioni, Roma 2018, 2 voll., pp. 477 + pp. 348

GABRIELE BERTANI

Parlare di nazione e di nazionalismi risulta oggi un passaggio ineludibile. La nazione e, conseguentemente, il nazionalismo, pensati ormai come concetti datati alla maniera di vecchi e polverosi arnesi da consegnarsi definitivamente agli storici ottoneviceseschi, sono invece riemersi con prepotenza inattesa nei primi decenni del XXI secolo, per poi giungere ai nostri giorni ad occupare uno spazio abbondante del dibattito politico-culturale.

L'opera presa in esame, curata da Alessandro Campi, Stefano De Luca e Francesco Tuccari, viene incontro allo scopo di far luce su questo tema. Oggi, infatti, nazione e nazionalismi sono argomenti che spesso disorientano, non solo per la molteplicità delle voci che quotidianamente si levano su queste questioni e che, spesso sovrapponendosi in modo vorticoso e indistinto, generano soltanto confusione e incertezza, ma anche per la generale superficialità e incompletezza delle analisi offerte.

I due volumi rappresentano una raccolta degli interventi che autorevoli studiosi hanno pronunciato in occasione del convegno svoltosi a Perugia dal 15 al 17 settembre 2016, che ha poi dato il titolo all'opera. I libri si articolano in quattro sezioni. La prima, intitolata *Nazione e nazionalismo nella storia del pensiero politico. Autori e correnti* è dedicata al modo in cui il fenomeno nazionale è stato letto in Europa e nel mondo extraeuropeo tra Otto e Novecento, con particolare riferimento agli Stati Uniti, all'Africa e all'India; la seconda, dal titolo *Nazione e identità nazionale. Il caso storico dell'Italia* affronta alcuni aspetti della tradizione degli studi storico-politici e politico-sociali italiani dedicati al tema dell'identità nazionale, approfondendo talune figure, anche tra di loro eterogenee (si va da Monaldo e Giacomo Leopardi a Cesare Lombroso con i suoi "lombrosiani", da Luigi Einaudi a Giovanni Gentile da Antonio Gramsci e Luigi Sturzo), ma comunque determinanti per comprendere il "caso italiano" dal Risorgimento ai nostri giorni.

Vi è poi la terza sezione, *Teorie contemporanee sulla nazione: una rilettura critica*, in cui emerge un'analisi attenta che del concetto di nazione hanno svolto e continuano a svolgere le scienze sociali, dalla scienza politica all'antropologia, dalla sociologia

all'etnologia, dalla psicologia all'economia; ed infine, l'ultima sezione "Pensare la nazione oggi", è incentrata sull'età contemporanea, dal risorgere dei nazionalismi nell'Unione Europea al nuovo sentimento nazionale americano post-11 settembre.

In questa che vuole essere una breve recensione e che, ovviamente, non può riportare, nella sua completezza, la complessità dei saggi e la notevole quantità di informazioni in essi contenuta, si potrà solamente offrire qualche suggerimento, qualche istantanea su quei contributi che certamente interesseranno il lettore eclettico e aperto a tutte le possibili sfaccettature che il fenomeno nazione presenta.

Così nel primo volume, in cui i protagonisti indiscussi sono il Risorgimento e la difficile costruzione dell'identità nazionale italiana, il lettore sentirà echeggiare le voci dei "grandi" della storiografia italiana, su tutti Chabod e Volpe, e certamente potrà reputare meritevole di attenzione, in particolare sotto l'aspetto della storia letteraria, il saggio di Nicola Del Corno, capace di offrire un interessante spaccato di vita ottocentesca pre-risorgimentale attraverso gli occhi del conte Monaldo Leopardi. Se infatti, da una parte, si può leggere il celeberrimo figlio Giacomo affermare con decisione: «Ma la mia patria è l'Italia per la quale ardo d'amore, ringraziando il cielo di avermi fatto italiano», dall'altra si apprende come il padre, nel suo *Catechismo filosofico* del 1832, rappresentasse una posizione ben diversa, rivolta a stabilire una distinzione, quella tra patria, Stato e nazione, destinata ad animare i successivi dibattiti filosofico-politici.

Ciò che si evidenzia quindi è come la figura di Monaldo incarnasse i connotati tipici di coloro che, nell'Italia preunitaria, osteggiando il processo risorgimentale e perciò la possibile unità politico-territoriale, rifiutavano la confusione tra compatrioti e connazionali e si opponevano al tentativo, condotto dai sostenitori del Risorgimento, di mescolare le peculiarità politico-sociali delle singole entità territoriali al solo scopo di legittimare ogni possibile movimento insurrezionale. Il pensiero di Monaldo era pertanto l'emblema di una teoria "geografica" della nazione poiché, nella sua visione, mentre la patria e i patrioti dovevano essere amati come familiari, essendo «la patria il luogo in cui si è nati e i patrioti coloro con i quali si hanno in comune il suolo, le mura, le istituzioni, le leggi, le pubbliche proprietà», i connazionali dovevano essere semplicemente rispettati, con il dovuto distacco da mantenersi nei confronti degli stranieri.

Molto interessante e suggestivo è poi sicuramente l'intervento di Emilia Musumeci, in cui il problema dell'identità nazionale viene visto attraverso la prospettiva del tutto originale delle discipline penalistiche ottocentesche. Nel contributo si apprende come la questione criminale, che, come è noto, era già stata affrontata da Cesare Lombroso nel suo celeberrimo *L'uomo delinquente* del 1879, assumesse nuovi contorni in conseguenza dell'unità d'Italia e dunque della connessa necessità di costruire il nuovo modello di cittadino italiano. Ai criminali urbani si affiancava ora la figura leggendaria e terrificante del brigante, il bandito che spadroneggiava nel meridione del neonato Regno d'Italia e che rappresentava *par excellence* il nemico dell'unità nazionale e il simbolo della ribellione verso l'autorità costituita.

L'esplosione del brigantaggio si intersecava quindi inevitabilmente con la difficile costruzione dell'identità italiana, e non era un caso che la scienza criminale del tempo avesse attribuito particolare importanza al fenomeno. Lo stesso Lombroso,

nella sua antropologia criminale, avrebbe identificato il “criminale-nato” con il brigante e anche in letteratura (si pensi alla descrizione verghiana del brigante Gramigna) si sarebbe prodotta una progressiva “animalizzazione” dello stesso. Tutto ciò allo scopo di consentire al neonato Stato italiano di costruire una propria retorica nazional-patriottica, mitizzando la morte eroica e il sacrificio e ponendo le basi di quell’“educazione sentimentale” che sarebbe stata il pilastro della nazione post-risorgimentale.

Certamente va poi citato il contributo che Emilio Savant dedica ad Antonio Gramsci e alle sue celebri analisi sul Risorgimento e sull’identità nazionale, un grande classico della storiografia italiana che però può sempre essere prezioso rileggere e analizzare anche sulla base di nuove chiavi interpretative. Il saggio ci ricorda che Gramsci, agli inizi della sua attività giornalistica, criticando gli italiani per la loro pigrizia, la loro chiusura, la loro predisposizione ai maneggi e all’ignoranza delle leggi, rinveniva la causa di gran parte delle anomalie nazionali nel processo di unificazione risorgimentale. Un’unità che, secondo Gramsci, era stata raggiunta in modo caotico e tumultuoso e che aveva visto prevalere sulle esigenze del popolo, da un lato, la volontà di alcuni nuclei capitalisti, desiderosi di porre fine allo “sminuzzamento politico” della Penisola, e dall’altro, gli interessi che alcuni paesi stranieri avevano nel mantenimento di certi equilibri europei.

Nello stesso tempo, il grande intellettuale sardo scorgeva nel nazionalismo italiano successivo uno strumento utilizzato dai ceti capitalistici allo scopo di consolidare il loro potere, e identificava nel movimento nazionalista il vero e proprio partito della borghesia, autentico punto di riferimento dei suoi bisogni e delle sue aspirazioni. Tuttavia, e questa era la contraddizione colta da Gramsci, il nazionalismo italiano, nell’intento di proteggere e di rafforzare i privilegi borghesi, avrebbe danneggiato le energie economiche e politiche che solo un regime di libera concorrenza sarebbe stato in grado di valorizzare e, in ultima analisi, avrebbe finito per nuocere proprio a quella stessa nazione cui tanto i nazionalisti inneggiavano.

Una considerazione finale sul primo volume merita il contributo di Rosanna Marsala dedicato all’idea di nazione in Luigi Sturzo. È noto come il sacerdote siciliano abbia combattuto in tempi difficilissimi una coraggiosa battaglia di libertà contro ogni ipotesi di Stato etico. In anni di fascismo imperante, infatti, Sturzo opponeva una visione cattolico-liberale all’idea predominante di uno Stato-*ipostasi* panteista e deificata, un ente cioè dotato di volontà, personalità, anima e pensiero. Per Sturzo dunque, nel solco della tradizione liberale e giusnaturalistica, non poteva essere lo Stato a creare (e a sopprimere) i diritti naturali dell’uomo, della classe, dei comuni e della religione, ma il compito del potere statale avrebbe dovuto limitarsi alla tutela e alla protezione di questi diritti. Interessante notare però come la posizione sturziana fosse assolutamente minoritaria anche all’interno dello stesso mondo cattolico, laddove addirittura la figura guida della massima istituzione culturale cattolica del tempo, il fondatore e rettore dell’Università Cattolica Agostino Gemelli, esaltava il patriottismo come espressione di una coscienza nazionale sviluppata e matura e giungeva a proporre come modello lo “Stato cristiano”, inteso come Stato forte, centralizzato e sovranchiante tutte quelle forze intermedie, che il “laico” Sturzo e i cattolici liberali ponevano al centro della loro costruzione teorico-politica.

D'altra parte, nell'ambito della sua avversione a ogni statolatria e a ogni nazionalismo, era di straordinaria modernità la necessità che Sturzo ravvisava di superare la nazione e di rivolgersi a nuove entità più larghe e condivise. Lo stesso Piero Gobetti giudicava Sturzo un "messianico del riformismo" e certamente profetiche sarebbero risuonate le parole che il sacerdote di Caltagirone avrebbe pronunciato nel 1929: «Gli Stati Uniti d'Europa non sono un'utopia, ma soltanto un ideale a lunga scadenza con varie tappe e molte difficoltà».

Di altro tenore invece il secondo volume in cui il concetto di nazione viene affrontato nella sua natura di categoria politica e filosofica. Di particolare interesse il saggio di Elena Laurenzi su nazionalismo e sessualità, in cui vengono messi in luce i rapporti che il ruolo della donna e l'istituto della famiglia intrattengono con il perpetuarsi di una certa idea di nazione. Sempre in una prospettiva antropologica si pone il saggio di Lorenzo Zambernardi in cui, attraverso l'analisi di determinate simbologie, una tra tutte i "monumenti ai caduti", si riescono a scorgere i mutamenti del modo in cui una nazione può pensare se stessa, la propria storia, il rapporto con le sue componenti (cittadini, soldati) e anche il modo di collocarsi nel mondo e nei rapporti con le altre nazioni.

Un cenno lo meritano poi i contributi sui rinascenti nazionalismi europei e nordamericani, affrontati nei saggi di Alberto Bitonti, Riccardo Cavallo e Alia K. Nardini. Se il risorgere dei nazionalismi in Europa sembra legato alla perdita di propulsione e slancio del grande progetto europeo, laddove l'Unione Europea è spesso ormai percepita solo come un opprimente e kafkiano meccanismo burocratico totalmente impermeabile alle esigenze dei suoi cittadini, il nazionalismo americano, riesplso prepotentemente dopo l'11 settembre 2001, sembra presentare altre peculiarità. In particolare, si ricava dalla lettura come il nazionalismo statunitense, storicamente privo della sfumatura negativa con cui gli americani hanno sempre giudicato quello europeo, sia da sempre strettamente legato al sentimento patriottico e rappresenti oggi un tassello essenziale del dibattito politico interno, ma anche esterno alla Repubblica federale americana.

Insomma, i due volumi si presentano come una lettura ricca e avvincente, i cui potenziali fruitori vanno oltre i semplici confini della "Repubblica delle lettere" e possono riguardare quindi oltre allo studioso e al cultore della materia, magari entusiasta dalle letture classiche di Chabod e animato dal desiderio di osservare l'evoluzione di certe categorie storico-filosofico-politiche, anche il lettore colto e politicamente sensibile, non rassegnato a lasciarsi trascinare dagli eventi, ma che anzi cerca ancora di comprenderli per crearsi un proprio orizzonte intellettuale. Quell'orizzonte che può dare ancora un senso al nostro vivere in società e, in ultima analisi, alla nostra esistenza.

Recensione a C. Galli, *Sovranità*

il Mulino, Bologna 2019, pp. 154

DANILO BRESCHI

È lo stesso autore a dircelo: «La tesi di questo libro è che la sovranità è una tematica ineludibile, e che — se l'Italia non vuole sperimentare la “non-sovranità in un solo Paese” — va trattata seriamente, in chiave storica e politica, e non con anatemi» (p. 147). Lo dice in conclusione di un sintetico ma quanto mai intenso e denso saggio sul concetto filosofico-politico più controverso del momento: la sovranità, appunto.

Tiranneggia il dibattito pubblico un termine equivoco, improprio: “sovranismo”. Tiranneggia e inquina le menti e le azioni pubbliche, dunque politiche. In nome di una riaffermazione dello Stato di diritto, costituzionale e rappresentativo, democratico e liberale, chi abusa del termine “sovranista” come epiteto insultante nega, di quello stesso Stato, il presupposto vivificante e finisce per proporre rimedi peggiori dei mali. Pur difficilmente riducibile ad una formula, in quanto concetto storico, la sovranità è anzitutto, e in prima approssimazione, «il modo in cui un corpo politico si rappresenta (o si presenta) per esistere, per volere, per ordinarsi e per agire secondo i propri fini, nell'epoca moderna in cui l'ordine politico non è più legittimato da fondamenti tradizionali» (p. 12). Là dove il peso della tradizione si alleggerisce, fino ad evaporare, ecco che l'*auctoritas* (ciò che fa crescere un corpo politico che già esiste, strutturato da usi, costumi, pratiche rituali condivise ancestrali) si eclissa, e al suo posto subentra la “sovranità” che quello stesso corpo politico, venuto meno o profondamente disgregato, lo fa esistere.

Se ne deduce immediatamente il fatto che modernità e sovranità sono un tutt'uno nella storia politica europea, poi occidentale. Nella misura in cui le società tradizionali arretrano fino a scomparire, un tale binomio è diventato anche extra-europeo. Forse che oggi la Cina non è sovrana nel suo spazio di super-Stato a dimensione, estensione, imperiale? Non si può pensare all'esistenza politica post-tradizionale senza pensare alla sovranità. Quest'ultima, a sua volta, è un concetto esistenziale e dunque aperto sulla contingenza. Nella storia politica contingenza vuol dire rischio, violenza. Sovranità è forza ordinante, *nomos*, che contiene al suo interno un'“anomia” di cui non ci possiamo liberare. La politica, ama ripetere spesso Galli citando Truman, è quella dimensione dell'agire umano in cui finisce lo scaricabarile. Prima o poi i nodi vengono al pettine, e la politica presuppone quei nodi, esistenzialmente ineludibili, pena estinzione dell'esistenza umana stessa. Senza nodi è condizione paradisiaca, angelica, non umana.

In ciò si esprime l'essenza del realismo politico di Carlo Galli. È qui evidente la lezione di Carl Schmitt, di cui lo studioso modenese è da molto tempo in Italia uno dei massimi studiosi e interpreti. Un interprete che lotta per piegare, o meglio: mantenere piegata in senso democratico, una forza ordinante costitutivamente polemogena, ospitante conflitti che trattiene. Se lo fa mediante la Costituzione democratica, «la circolazione del *logos* è presupposta, come riconoscimento reciproco delle parti, come partecipazione politica e come responsabilità dei poteri» (p. 69). Si sbaglia fortemente chi ritiene che la democrazia implichi la fine della sovranità, della soggettività politica collettiva. Si pensi soltanto alla Costituzione italiana, alla seconda parte del suo primo articolo: «La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione». Limiti intesi ad incanalare e imbrigliare persino, ma certamente non a rendere impotente, tanto meno a cancellare. Si tratta di affermare e garantire un'autonomia collettiva, una «signoria su se stessi» (p. 70), di tutti e di ciascuno, a contenimento e contrasto di altre signorie, come quella del mercato capitalistico finanziario, ad esempio. E se «è verosimile, anche, che la protezione della società dal mercato non sia più integralmente a disposizione degli Stati; ed è certo che il sovranismo è per ora una ricerca di protezione senza proiezione, senza un'idea sviluppata e coerente di politica», resta altrettanto indubbio che «proprio dalla modestia di cui i popoli si accontentano si capisce la grandezza di ciò che hanno perduto: benessere, democrazia, prevedibilità dell'esistenza, lo stesso sogno europeo» (p. 140). Pertanto, si può ragionevolmente affermare che «è dal fallimento della UE, dal suo interno squilibrio politico, che nasce il sovranismo; ed è quindi errato sostenere che i sovranisti siano i disturbatori di un processo costituente in atto, o i sabotatori di una sovranità europea già esistente» (*ibidem*).

Ricapitolando: la sovranità è una cosa seria; non esiste politica senza sovranità; non esiste vita umana senza politica. Per esistere politicamente si devono attivare meccanismi di volontà, di unificazione, di decisione e di assunzione del rischio. L'ordine è un'esigenza più che un dato, una costruzione. Rovesciando logiche apparentemente lineari e indiscutibili, Galli sostiene che la politica non è la dimensione in cui si risolvono i problemi, ma è esattamente la dimensione in cui i problemi appaiono. La sovranità è la somma di questi problemi e la consapevolezza di essi. Galli ha di mira i neoliberali, coloro secondo cui l'ordine sarebbe espressione di un'istanza costruttivista, in fondo autoritaria. Il caos sarebbe solo apparente e le forme si produrrebbero naturalmente, lasciando liberamente le cose (*to let things go*). Niente fondo tellurico, alcuna possibilità di anomia, conflitto, scivolamento verso l'informe, secondo la prospettiva neoliberale stigmatizzata e avversata da Galli. Un'utopia fondata sulla estinzione della politica.

Spoliticizzazione non comporta assenza di gerarchia e leadership: «La Germania ha un'idea di Europa come di uno specchio nel quale possa vedere solo se stessa» (p. 136). Esiste pertanto la gerarchizzazione dell'Europa, Stati più sovrani e Stati meno sovrani, se così si può dire. L'europeismo di maniera rischia di danneggiare l'Europa. La federazione sovrana è possibile, in astratto. Ciò però comporta avere una politica estera e di difesa comune. Ciò richiede, in ultima istanza, un atto costituente. Per essere democratico, deve fondarsi sulla volontà popolare. Dai

diversi popoli italiano, tedesco, greco, francese, etc., dovremmo passare al “popolo europeo”. Passaggio di non poco conto, per usare un eufemismo: è necessaria una sorta di *We the People* europeo, un potere costituente su scala continentale. Un comune atto di volontà da immettere dentro un ente unificato e — con e dopo tale atto — unificante, espresso simultaneamente, o quasi, da 27 soggetti sovrani nazionali che parlano altrettante lingue diverse tra loro (per la precisione, 24 lingue ufficiali). 27 soggetti che, d’un tratto, dicono un solo, univoco, onnicomprensibile e dunque monolinguisco “Io esisto”. Un io collettivo, un “noi” se preferiamo, ma il senso non cambia. Poi si può pronunciarla in modo aggressivo o in modo civile, ma una tale affermazione resta necessità primaria e insopprimibile.

Per Galli un super-Stato europeo, una federazione sovrana, non è dunque soluzione praticabile. Ma in questo consiste la proposta di chi, in nome dell’anti-sovrano, ripete come una litania la formula degli “Stati Uniti d’Europa”. D’altro canto, le sovranità sono sempre precedute da un momento di rottura violenta, come rivoluzioni, guerre civili, guerre di liberazione, collassi di sistemi istituzionali. Nessuna sovranità è nata a tavolino, come progetto di fusione a freddo, costruita sulla sola aggregazione di interessi economici. La storia non ci offre notizie in merito. Se si sta al mondo, si corrono i rischi di questa presenza, di questa esistenza, che è originariamente conflitto e che può diventare cooperazione, ma solo sovranamente, ossia volendolo. È su questo punto che Galli insiste con forza.

La dicotomia europeista vs sovranista non può che aver vita breve, o sarebbe bene che così fosse. Galli rivendica non solo la legittimità, ma la logica di dirsi tanto democratici quanto sostenitori della sovranità, e di smentire chi oggi, pur su posizioni politicamente affini alle sue, almeno a parole, afferma che il vero democratico non può che essere globalista, cosmopolita, sicuramente anti-sovrano. Con quella contraddizione, poi, che abbiamo visto annidarsi nell’idea di una federazione europea.

Nessun governo europeo vuole andare al di là della propria sovranità nazionale. I “sovranisti” sono già al potere in Europa, in ogni singolo Stato che compone l’UE. Macron è il più macroscopico in tal senso, forse, ma gli spagnoli hanno mostrato di esserlo parimenti. Anche i tedeschi, Merkel o no, lo sono altrettanto visibilmente, persino vistosamente in certi casi. È questa la considerazione che Galli ci suggerisce.

In linea teorica si possono costruire sovranità territorialmente più vaste. Si veda la Cina, ad esempio. Ma dobbiamo essere consapevoli che, se si vuole passare ai fatti, una sovranità europea presuppone un superamento di quelle nazionali da parte dei singoli Stati componenti l’UE. Questi o commettono un suicidio o subiscono un omicidio da parte di movimenti transnazionali che sopprimono una sovranità, quella nazionale, per partorirne un’altra, quella europea. Questo il rigore implacabile, schmittiano, del ragionamento di Galli, il quale ci ricorda che l’UE è un insieme non-sovrano di Stati sovrani che hanno rinunciato ad un solo pezzetto della sovranità, quella monetaria (non quella fiscale, ad esempio, da esercitare però senza quella monetaria). Al contrario, gli Stati Uniti sono una federazione sovrana di Stati non sovrani. Dire “più Europa” significa passare dall’UE ad un’entità che potremmo chiamare SUE (Stati Uniti d’Europa).

Altro punto: il rapporto tra economia e politica. Tanto per i neolibertisti quanto per i mondialisti *no border* e «moltitudinari» (p. 138; il riferimento implicito è a Negri e Hardt) esisterebbe solo il capitale mondiale. Per gli uni è bene, per gli altri è male, ma entrambi sostengono che non esisterebbero più Stati sovrani. E in questo convergono perfettamente. Così dicendo, però, non si capiscono le guerre commerciali fra Usa e Cina. La realtà presente è ben diversa, pertanto, e fa dire a Galli che non esiste un capitalismo come soggetto unico collettivo svincolato dalle sovranità nazionali. Tuttora il potere si concentra politicamente in spazi. Semmai, nella prima modernità le economie si esprimevano dentro gli Stati, oggi dentro l'economia si esprimono gli Stati. Vi sono sovranità economiche così come sovranità politiche. Vi è un capitalismo americano, uno cinese, uno tedesco, uno francese, e così via enumerando. Il potere ultimo, comunque, resta quello politico, sempre ammesso che di quello Stato possa dirsi che è sovrano. E ce ne sono ancora di Stati in tal senso, pienamente tali, a tutti gli effetti. La nuova potenza mondiale a cui tutti guardano con curiosità mista a timore, la Cina, è l'esempio per eccellenza. La norma può anche essere data dalla preponderanza dell'economico-finanziario, ma l'eccezione, o il caso speciale, trova sempre pronto l'intervento del politico. Situazioni in cui la sovranità si risveglia e si fa norma, silenziando tutto e tutti. Lo fa esponendosi al rischio, dimensione rimossa per molto tempo in contesto europeo (assetto bipolare durante la Guerra Fredda, dove si è vissuto di sovranità traslata e riflessa, che fosse statunitense o sovietica).

In conclusione, Galli ci offre una risposta netta alla domanda sul perché il dibattito politico contemporaneo europeo — e non solo — ruoti attorno al concetto di sovranità. Il progetto di costruire un'unione degli europei attorno al capitale è fallito, poiché il mercato non è ente soggettivo che si assume responsabilità. Finché queste non erano richieste ai governi europei (grazie, ad esempio, allo scambio *welfare* per *welfare* tra Stati Uniti ed Europa occidentale tra 1945 e 1991) ci si è potuti cullare nell'illusione di un mercato quale forza unificante e cogente. Non è più stato possibile proseguire in tal senso quando i problemi sono stati lasciati a noi europei in gestione, diretta e senza tutori. Il mercato è ciclico, ora cresce ora decresce, ma la società deve continuare a vivere nel frattempo. È in questo frangente che la politica, sotto forma di Stato, è chiamata in causa, anche confusamente, sempre rumorosamente, tanto più acuta si fa sentire la crisi di quello stesso mercato. Una domanda di protezione, di intervento, governo e modulazione delle dinamiche economiche e sociali acceleratesi, degenerate o degradate, comunque fuori controllo (disoccupazione, flussi migratori, etc.). Una richiesta di messa al riparo. Senza assunzione di sovranità, a quella chiamata non si dà risposta, efficace ed efficiente. Come compiere una tale assunzione, e come farlo senza esporsi fuori misura al rischio che essa sempre comporta (il lato, o fondo, oscuro della sovranità), è la vera questione sul tappeto. Ma, senza ulteriori dilazioni, è di questo che il pensiero e la pratica politica degli Stati europei devono tener conto, su questo devono riflettere ed agire.

Recensione a
Jordan B. Peterson, *12 regole per la vita.*
Un antidoto al caos

My Life, Rimini 2018, pp. 342

LUCA DEMONTIS

Lo straordinario successo mediatico dello psicologo canadese Jordan Peterson è un fenomeno culturale solo apparentemente spiazzante. Intellettuale tra i più influenti del nostro tempo, Peterson vanta un *cursus honorum* ai vertici delle migliori università nordamericane, e un'inclinazione naturale per la *parresia*, per il «parlar franco», che ne ha fatto da alcuni anni il bersaglio privilegiato di innumerevoli manifestazioni di protesta da parte dei vari fautori contemporanei del linguaggio «politicamente corretto».

In tempi di post-verità, post-filosofia e pensiero debolissimo, Peterson ha elaborato un messaggio forte e coerente, che diffonde e divulga utilizzando i mezzi più efficaci, con il fiuto e il talento di un vero *influencer*. Avvalendosi di strumenti di comunicazione che generalmente privilegiano l'immediatezza nei tempi e nei contenuti, il canadese semina con pazienza messaggi strutturati, complessi e profondi nel *web*. I suoi video e *podcast* sono acclamati da migliaia di giovani americani che lo seguono come un oracolo. Secondo lo stesso Peterson ciò è dovuto al fatto che, per la prima volta nella vita, egli ha offerto loro un discorso articolato sul dovere, sulla responsabilità, sulla faticosa ricerca di un senso nella vita. Nelle sue interviste e conversazioni tramanda un'ampia aneddotica di persone che ha effettivamente aiutato a rimettersi in sesto, soprattutto tra le giovani generazioni, come se avesse effettivamente trovato un canale di accesso e di motivazione per rinvigorire gli animi più abulici e sfiduciati della *Snowflake Generation*.

Il segreto di Peterson è quello di chi radica una prospettiva filosofica coerente su un'antropologia scientificamente solida, ponendosi in continuità con un'illustre tradizione sapienziale. I suoi riferimenti culturali spaziano da Ralph Waldo Emerson e Friedrich Nietzsche fino ai testi sacri indiani, da Sigmund Freud alle neuroscienze, senza dimenticare i *Bildungsroman* di Walt Disney, tra cui soprattutto *Il Re Leone*. Avvantaggiato da un indiscutibile carisma personale, la sua abilità retorica gli consente di ottenere milioni di visualizzazioni su *Youtube* con esoteriche lezioni sui contenuti simbolici dell'Antico Testamento, chiaramente influenzate da una prospettiva junghiana nella ricerca di archetipi collettivi su cui fondare un orizzonte antropologico di portata universale.

La tesi di fondo del suo recente *12 regole per la vita. Un antidoto al caos* è presto detta: gli imperativi culturali degli ultimi decenni dell'Occidente, con la promessa della liberazione radicale dell'individuo e l'obiettivo ultimo della *pursuit of happiness*, hanno tremendamente immiserito le esistenze individuali. La scelta di impernare la vita intorno alla ricerca individuale della felicità è non solo insufficiente, ma del tutto controproducente. La condizione umana, infatti, è strutturalmente inadatta a garantirci la felicità: nelle nostre vite sono costantemente in agguato le malattie, le frustrazioni, l'insaziabilità del desiderio, l'invidia, le privazioni, i lutti. Nella ricerca della felicità perseguiamo pertanto un ideale chimerico, che ci rende per di più incapaci di uscire da noi stessi. Diventiamo egocentrici e narcisisti, incapaci di uscire dalla lunghissima *Me Decade* di cui scriveva Tom Wolfe alla fine degli anni '70, condannandoci di conseguenza all'insoddisfazione permanente. La frustrazione che ne consegue genera *tsunami* individuali e collettivi di risentimento, ed è così che le passioni tristi giungono a conquistare gli spazi privati e pubblici della nostra convivenza.

Per tali ragioni, secondo Peterson, l'obiettivo a cui è opportuno tendere non è una felicità impossibile da raggiungere, quanto piuttosto «a meaningful life», una vita dotata di significato intrinseco. Contro i cantori dell'«età dei diritti», che ci hanno condotto direttamente alla «democrazia del narcisismo» di cui ha efficacemente scritto Giovanni Orsina, Peterson ribadisce che la grandezza, la fioritura e il compimento di un'esistenza umana si misura nella capacità di assumersi *responsabilità*: personali, in seno alla propria cerchia familiare, nel lavoro, nell'ambito della *polis*. È necessario prendere su di sé il fardello «tragico» dell'esistenza, avendo insieme il coraggio e lo spirito di avventura degli eroi della *Comédie Humaine* di Balzac.

Il modello educativo contemporaneo contestato da Peterson è quello che oggi si propaga ovunque, dagli aforismi su *Facebook* ai *reality show*, passando per i manuali dozzinali di *self-help*: «Sei perfetto così come sei». Questa convinzione, argomenta Peterson, è una dichiarazione di sfiducia radicale, una condanna definitiva all'eterna ripetizione di se stessi. Ciascuno di noi, tanto più se in giovane età, ha un potenziale da coltivare, e mettendosi d'impegno può sviluppare talenti e competenze molto maggiori di quelle di cui dispone al momento attuale. Tuttavia, senza gli opportuni e talvolta sgraditi stimoli — tanto più se si è giovani e inesperti del mondo — vincerà la tentazione di restare sdraiati sul divano a crogiolarsi nella propria condizione presente, con la conseguente convinzione di avere diritto a tutto, subito e senza sforzo.

Secondo Peterson, nella società contemporanea tutto congiura in favore di questa opzione, a partire dalla diffusione del linguaggio «politicamente corretto» nelle scuole e nelle università: il desiderio di non offendere nessuno, mai e a nessun costo, impedisce infatti di identificare i difetti, di nominarli come tali, e pertanto di prenderne coscienza e di farne un punto di leva per la crescita individuale e il miglioramento. «Educare» vuol dire certamente «accompagnare», ma anche — e in buona misura — «sfidare»: non certo per diventare superuomini, ma per acquisire la spinta propulsiva necessaria per coltivare le virtù, le capacità, le competenze utili ad affermarsi nel mondo, a essere orgogliosi di se stessi, a ottenere dagli amici non compassione, ma stima e rispetto.

Per l'educatore è pertanto imprescindibile stimolare, proporre obiettivi adeguatamente ambiziosi, insegnare a voler essere migliori — non tanto rispetto agli altri, quanto rispetto al «se stesso» di ieri, che è il vero termine di paragone da utilizzare per valutare le crescite effettive. È necessario proporre sfide non troppo semplici, che indurrebbero alla noia, ma nemmeno troppo ardue, che spaventerebbero i giovani davanti all'ignoto. La crescita deve infatti apparire tangibile e osservabile, in modo da stimolare una retroazione positiva e una spirale virtuosa di motivazione verso il meglio. La strada passa pertanto attraverso la suddivisione dei grandi obiettivi in traguardi intermedi più immediati e raggiungibili, sui quali svolgere le proprie riflessioni e i necessari, continui riassetamenti pragmatici della rotta.

Su queste basi, Peterson è uno strenuo avversario delle ideologie che si propongono di cambiare il mondo ancor prima di interpretarlo, intese come sovrastrutture intellettuali finalizzate a proiettare all'esterno le proprie inettitudini personali. Al contrario, prima di proporsi di fare rivoluzioni è necessario «mettere ordine nella propria camera», avere cura di sé, porre rimedio alle proprie carenze.

In particolare, in un'epoca in cui la sindrome di Peter Pan è malattia endemica, Peterson mette in guardia dalla tentazione di crogiolarsi nell'eterna giovinezza. L'entrata nell'età adulta è una fase biografica straordinaria in cui ci si libera dei determinismi tipici dell'infanzia, delle tumultuose pulsioni giovanili, avendo allo stesso tempo un buon bagaglio di esperienza per dire e pensare cose sensate, ed energie sufficienti per metterle in atto.

L'ingresso nell'età adulta è, in breve, un'occasione irripetibile. Ma — ci interroga Peterson — se gli adulti non hanno il coraggio di darsi una forma e di assumersi le proprie responsabilità, preferendo restare invece liquidi e indefiniti, come possono stimolare gli adolescenti a sacrificare un piacere dell'oggi al fine di ottenere una soddisfazione in più dal domani? Senza la forza d'animo necessaria per prendere le distanze dai propri determinismi, il rischio è quello di restare eterni fanciulli, interamente determinati dalle proprie condizioni di partenza.

È evidente che le nuove generazioni occidentali si muovono in un ecosistema difficilissimo, in cui tante di quelle che erano considerate conquiste irrevocabili — l'Europa, la democrazia liberale, il *Welfare State*, il lavoro fisso — sembrano sgretolarsi. Eppure, proprio quando diventa più difficile far fronte allo *struggle for life*, le istituzioni che dovrebbero fungere da palestra per rinvigorire le nuove generazioni abbassano l'asticella, concedono tutto e subito, abitano al vittimismo. La stessa proliferazione dei disturbi dell'apprendimento segnala la grave crisi educativa in atto nelle scuole, nelle famiglie, nei mezzi di comunicazione, negli stessi protocolli scientifici utilizzati per diagnosticare patologie a chiunque sia appena fuori dagli standard codificati, come a certificare che ogni condotta appena eccentrica sia patentemente patologica.

La raccomandazione di Peterson è chiara e diretta: «Life is tough, so you have got to be prepared: put yourself together and keep going». È necessario allenarci mentalmente e spiritualmente per farci trovare pronti davanti ai momenti difficili, alle privazioni e alle perdite, e accogliere invece con gratitudine ciò che di buono avviene, perché niente ci è dovuto. E, in particolare, davanti al flusso delle vite individuali che scorre rapido e impetuoso, dobbiamo avere l'umiltà di riconoscere

che il susseguirsi delle generazioni è un gioco di ruolo in cui ciascuno di noi rappresenta qualcosa di più rispetto alla propria singola esistenza individuale, con responsabilità che la trascendono. Per essere capaci di farsene carico è necessario conoscere la tela intrecciata dalle generazioni che ci hanno preceduto, allenarci a tesserla, preparandoci spiritualmente a lasciarla a chi ci succederà, con generosità e consapevolezza dei nostri limiti.

Alcuni millenni di saggezza, occidentale e non solo, ci hanno insegnato che una vita decente richiede la capacità di mantenere un equilibrio eroico nella nostra quotidianità: le amicizie e gli amori, le ambizioni personali, il lavoro, la famiglia, i soldi, le passioni, le invidie, i desideri e le frustrazioni, le malattie e i lutti, costituiscono il materiale grezzo di cui si sostanziano le nostre vite. La tradizione filosofica ha distillato nei suoi codici, e nei suoi classici, i punti cardinali per fornire una bussola e orientarci nel difficile sforzo del «tenerci insieme». Per reggere agli urti del destino sono necessari salute, forza d'animo, equilibrio, slancio vitale, umiltà e fermezza: Peterson ci propone strumenti aggiornati per provare a coltivarli.

Le sue diagnosi ricordano talvolta quelle dello scrittore francese Michel Houellebecq, che, come lui, svolge un'analisi lucida e spietata del «disagio della contemporaneità». A differenza di Houellebecq, tuttavia, lo psicologo canadese si fa carico di fornire al lettore delle massime esistenziali sostenibili, proponendo obiettivi verso cui tendere e offrendo strumenti realistici per lavorare su di sé. Oggi che tutti si dicono — e ci dicono — «in crisi», *Dodici regole per la vita* indica qualcosa di molto simile ad una serie di esercizi spirituali contro il vittimismo. È un buon viatico per rafforzare gli anticorpi contro i profeti della fine del mondo, per chi non crede nei miracoli del *self-help* ma ha ancora fiducia nell'antico ideale educativo che invita, ogni giorno, a edificare se stessi e, nietzscheamente, «a diventare ciò che si è».

Recensione a Plutarco, *Tutti i Moralia*

Prima traduzione italiana completa. Testo greco a fronte
Coordinamento di Emanuele Lelli e Giuliano Pisani
Bompiani, Milano 2017, pp. 3264

LORENZO PAUDICE

Moralia (Ἠθικὰ) è il tradizionale titolo d'insieme sotto cui ci sono stati trasmessi gli ottantacinque opuscoli d'argomento morale, filosofico, religioso, erudito e filologico-letterario — parte dei quali pseudoepigrafi — che, con le celebri *Vite parallele*, costituiscono quanto rimane della vastissima produzione di Plutarco di Cheronea (46/48 — 125/127 d.C.). Si tratta di testi assai disparati per tema, lunghezza e forma letteraria, accomunati però da un taglio “popolare” (oggi diremmo di alta divulgazione) e, per l'appunto, *latu sensu* etico, ossia orientato ai costumi e alla concreta pratica di vita; tutto ciò ha loro garantito una fortuna ininterrotta in ogni stagione della cultura europea. Questo *corpus* straordinario (inclusi i frammenti) diviene adesso interamente accessibile al lettore italiano, con l'originale greco a fronte, grazie al maestoso volume pubblicato da Bompiani nella prestigiosa e meritoria collana *Il pensiero occidentale*, a cura di un'équipe di più di trenta studiosi e traduttori coordinata da Emanuele Lelli e Giuliano Pisani, con la partecipazione anche degli studenti del Liceo Tasso di Roma. Era dall'edizione di Stephanus del 1599 — a tutt'oggi di riferimento per la paginazione — che il testo greco integrale dei *Moralia* non risultava più disponibile in volume unico. Quello qui adottato si fonda soprattutto sulle edizioni critiche della Teubner e della *Collection Budé* (Les Belles Lettres), con alcune eccezioni segnalate volta per volta. Al 1598 risaliva anche il primo volgarizzamento (quasi) completo in lingua italiana, stampato a Venezia «appresso Fioravante Prati» e poi più volte riedito (p. XLIII).

In apertura del saggio introduttivo significativamente intitolato *Ritorno a Plutarco*, Pisani cita Carlo Diano che nel 1950 in uno scritto omonimo si domandava quale spazio il Cheronese potesse ancora trovare nella cultura contemporanea: «E oggi chi ha più l'abitudine di leggere Plutarco? Nella confusione e nel marasma di oggi, può esser fatto tornare tra noi questo biografo dei grandi, questo intelligente e umano custode della sapienza di Delfi?» (p. XI). La risposta non può che essere positiva: la saggezza di Plutarco «è un viatico per la vita» (*ibidem*) e come tale è stata intesa, ascoltata ed apprezzata da uomini d'ogni epoca e d'ogni tempra intellettuale. Nessun altro autore ha probabilmente contribuito in maniera così determinante a fondare il mito dell'antichità classica, e a trasmettere ai secoli

successivi il patrimonio culturale e i valori della civiltà greco-romana. In tal senso i *Moralia* e le *Vite* rappresentano nel loro complesso un'autentica enciclopedia, un inesauribile *mare magnum* cui attingere incessantemente tesori antichi e sempre nuovi. Ricostruire — come puntualmente fa Pisani — la popolarità di Plutarco in Occidente dal Rinascimento al XIX secolo significa così ripercorrere l'opera e il pensiero di alcune delle maggiori figure della storia culturale moderna: da Erasmo a Montaigne, da Shakespeare a Racine, da Rousseau e Montesquieu ad Alfieri, Emerson e Nietzsche.

Cheronea era una piccola città della Beozia occidentale, quasi ai confini della Focide, assunta a triste gloria nel 338 a. C. come teatro della battaglia che aveva segnato, con la vittoria di Filippo II di Macedonia, la fine dell'indipendenza greca. Di antica, colta e agiata famiglia, Plutarco studiò ad Atene sotto la guida del platonico Ammonio, completando poi la sua formazione con alcuni viaggi in Grecia, Egitto ed Asia Minore. Tra il 75 e il 90 soggiornò a più riprese a Roma, dove acquisì la cittadinanza imperiale con il nome gentilizio di Mestrio e godette dell'ammirazione e amicizia di eminenti personalità intellettuali e politiche. Quindi si stabilì definitivamente nella città natale e, a partire dal 95, ricoprì per oltre vent'anni — con un collega — la carica di sacerdote laico presso il santuario di Apollo a Delfi, "ombelico del mondo". Dalle sue opere e da fonti posteriori (Eusebio di Cesarea, il lessico *Suda*) apprendiamo che rivestì numerose altre magistrature religiose e civili, e persino — ma la notizia è controversa — incarichi consolari e di governo per conto degli imperatori Traiano e Adriano. Dall'amata consorte Timossena ebbe almeno cinque figli, quattro maschi e una bambina, quest'ultima morta a soli due anni d'età e rievocata con struggente tenerezza nella delicata *Consolazione alla moglie*.

L'esistenza di Plutarco fu dunque quella, lineare e serena, di un intellettuale pienamente integrato nell'*οἰκουμένη* ellenistico-romana del I secolo dopo Cristo. In particolare le *Vite parallele* riflettono la sua idea di una continuità fondamentale tra grecità e romanità, entro una visione provvidenzialistica dell'impero e della sua universale missione civilizzatrice. Quest'ultima a suo avviso consiste proprio «nella diffusione dei valori civili e culturali della tradizione ellenica, di cui l'impero romano è erede, e nella creazione di un mondo dove la pace non sia la tacitiana *solitudo*, frutto della violenza del depredare e trucidare, ma l'obiettivo primario dell'azione politica» (p. XXIX). Lo scopo delle biografie è insieme morale e politico, giacché nella concezione plutarchea la politica è filosofia in azione e la più alta espressione dell'etica (p. XV).

I grandi personaggi greci e romani sono l'incarnazione di singole virtù e/o di singoli vizi, l'esempio vivo, concreto, il paradigma da seguire o da evitare non solo per chi è chiamato ad operare politicamente, ma per l'umanità tutta. [...] Non c'è in Plutarco alcuna idealizzazione del personaggio: al contrario, anche quando illustra un modello fondamentalmente positivo, non esita a criticarne atteggiamenti, pensieri, azioni che appaiano sbagliati e da censurare» (*ibidem*).

Nei *Moralia* forse ancor più che nelle *Vite*, Plutarco si rivela autore universale, con qualcosa di importante e di profondo da dire in ogni occasione o circostanza dell'esistenza. Basta scorrere i titoli dei trattatelli per rendersene conto. Non c'è

materia o argomento — per quanto apparentemente marginale o futile — che esuli dal suo interesse intellettuale e dalla sua sconfinata erudizione: si spazia dall'etica in senso proprio (*Virtù e vizio, La virtù etica, Il controllo dell'ira, Basta il vizio per essere infelici?*) alla pedagogia (*Come educare i figli*), dalla medicina (*Precetti igienici*) alla teoria musicale (*La musica*), dalla fisica (*Questioni sui fenomeni naturali, Riguardo al principio primo del freddo*) all'astronomia (*Sul volto che appare sulla luna*), dalla politica (*Consigli politici, Monarchia, democrazia e oligarchia*) alla teologia (*Iside e Osiride, La decadenza degli oracoli, Il ritardo della punizione divina*), dalla paremiologia (*Apoftegmi di re e di generali, Tradizioni laconiche, Proverbi in uso tra gli Alessandrini*) alla poesia, la retorica e la ricerca storico-antiquaria (*Sui metri, Questioni conviviali, Il simposio dei Sette Sapianti*), senza che sia sempre possibile o agevole operare chiare e nette partizioni disciplinari. Alla varietà tematica degli opuscoli corrisponde quella della loro struttura letteraria, ora monografica, ora dialogica (secondo la lezione platonica, sviluppata talvolta fino al virtuosismo), ora affine alla diatriba cinico-stoica. A conferire unità all'insieme è il tono cordiale e mai pedante di Plutarco, la sua concezione della filosofia come medicina dell'anima, «cura delle passioni, esercizio dello spirito e della mente, educazione all'umanità, all'equilibrio, alla saggezza, stile di vita, ricerca dell'armonia con se stessi e con il mondo» (p. XVI).

Plutarco è senz'altro un platonico, aperto tuttavia ecletticamente anche ad influssi aristotelici e pitagorici; alquanto critico con lo stoicismo (*Le contraddizioni degli Stoici, Le nozioni comuni contro gli Stoici*), è soprattutto avverso all'epicureismo e alle sue implicazioni etico-politiche (*Contro Colote, Sul fatto che non si possa neppure vivere piacevolmente seguendo Epicuro, Se sia ben detto «vivi senza farti notare»*). Ad Aristotele rinvia la sua concezione della virtù come giusto mezzo tra vizi contrapposti e come *habitus* stabile a compiere il bene, acquisibile con l'esercizio e con l'educazione; a Pitagora, certe sottili suggestioni matematizzanti della sua metafisica e la dottrina escatologica della metempsicosi. Di notevole rilievo è la demonologia plutarchea, delineata soprattutto nei cosiddetti dialoghi delfici (*La «E» di Delfi, Perché la Pizia non dà più oracoli in versi?* e il già citato *La decadenza degli oracoli*) e nello splendido *Iside e Osiride*, vero e proprio saggio di analisi comparata tra la mitologia greca e quella egiziana: entità intermedie tra gli Dei e i mortali, i dèmoni fungono da *trait d'union* tra la sfera del divino e il mondo sensibile, conformemente all'immagine di un universo ordinato e armonico governato dalla provvidenza.

Spirito pagano per antonomasia, Plutarco ebbe un'idea tanto elevata della divinità da venir considerato dagli stessi Padri della Chiesa un autore *naturaliter christianus*. «Monoteismo e politeismo appaiono concetti superati: parlare di Dio o degli Dei è la stessa cosa, perché la divinità è una, molteplici sono solo le sue espressioni» (p. XX). Vi sono poi anche dèmoni malvagi, alla cui azione per Plutarco sono riconducibili l'esistenza del Male e gli aspetti più oscuri e superstiziosi della religiosità popolare.

Nei *Moralia* sono pertanto raccolti «i frutti più maturi della civiltà ellenica» (p. XIX); e se molte di queste pagine possono oggi sembrarci poco più che brillanti *divertissements* o curiosità per antichisti, altre conservano inalterata tutta la loro

attualità. Si pensi solo alla trilogia di scritti dedicata all'intelligenza degli animali e al vegetarianismo (*Sono più intelligenti gli animali di terra o di mare?*, *Gli animali sono esseri razionali*, *Sul mangiar carne*), che pare precorrere di secoli il pensiero animalista odierno; oppure si consideri la modernità anche formale di un testo come *Il demone di Socrate*, a metà strada tra narrazione storiografica e speculazione oltremondana. La stessa predilezione postmoderna per un sapere frammentario, pluralistico e gioiosamente "caotico" nei contenuti e nel linguaggio può trovare nella polifonia di Plutarco — nel libero, imprevedibile gioco della sua conversazione — una fonte inaspettata di diletto e gratificazione intellettuale. Il grosso volume Bompiani rappresenta un'occasione preziosa per riascoltarne la voce e riscoprirne la lezione, grazie anche all'ottimo corredo di commento (introduzione e note) che accompagna ciascun opuscolo. Dopo le classiche versioni cinquecentesche — ma pubblicate solo nell'Ottocento — di Marcello Adriani il Giovane, in Italia in tempi recenti (anni Ottanta del Novecento) le Case Editrici Adelphi e D'Auria avevano avviato, indipendentemente l'una dall'altra, due benemeriti progetti di pubblicazione — rispettivamente parziale e integrale — dei *Moralia*, a tutt'oggi non completati. Disporre di questi scritti in un solo volume (e ad un prezzo relativamente contenuto) può inoltre giovare a evidenziarne i numerosi legami e richiami interni, oltre che le inevitabili discrepanze e contraddizioni (dovute anche all'ampio arco cronologico lungo il quale sono stati composti). «Lo stile, il tenore e forse anche il livello delle oltre ottanta traduzioni comprese in questo volume non risulterà, all'attento lettore, uniforme: né sarebbe potuto essere altrimenti. A seconda degli interessi, della formazione culturale e della frequentazione del testo plutarco, i singoli traduttori hanno scelto, in molti casi, strade diverse: offrire un testo più agevole e accattivante per il lettore moderno; conservare il tortuoso periodare dell'autore; cercare un non sempre facile compromesso tra la durezza e l'armoniosità; persino imitare, per le opere spurie, la sciattezza del compilatore» (p. XLV). Ben difficilmente un'impresa del genere avrebbe potuto essere opera di un solo traduttore: e sarebbe stato poi un bene? Completano il volume una ricca bibliografia e due indici.

CLASSICI

La decivilizzazione dell'Europa

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

È proprio vero che un testo “classico” è tale perché non smette mai di dire quello che ha da dire. Scritto novant'anni fa, come una serie di articoli apparsi sul quotidiano “El Sol”, fu poi pubblicato l'anno successivo, nel 1930, in una versione ampliata per le Ediciones de la Revista de Occidente. Ne ripubblichiamo qui alcuni brani nella traduzione italiana, risalente al 1945, a cura di Salvatore Battaglia (cfr. J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001; ristampa che contiene due scritti, tradotti da Cesare Greppi, posteriori al libro del 1930, e che sono i due prologhi per le edizioni, rispettivamente francese, del 1937, e tedesca, del 1938). Le pagine che seguono non necessitano di molte parole, tanto eloquente è il ragionamento svolto dal grande pensatore spagnolo.

Due punti meritano però di essere sottolineati. Anzitutto, la condizione di fragilità che accompagna ogni civiltà, processo di conquista di una più elevata libertà perché sempre accompagnata da responsabilità e consapevolezza. Il progresso introduce complessità nella società, e gli individui devono sapersi elevare all'altezza di una tale complessità se vogliono restarne governanti, dunque liberi, e non subordinati, infine schiavi. La consapevolezza di tutto ciò, ecco il secondo punto, è frutto di un «sapere storico» che anche noi, con questa rivista, sin dal titolo, intendiamo contribuire a perpetuare e a diffondere, specialmente tra le nuove generazioni, nonostante le robuste tendenze presenti nelle nostre società europee a ridurre in misura crescente il peso e il ruolo dei saperi umanistici, da sostituire con l'erogazione (*horribile dictu*) di non ben precisate competenze. Queste ultime sono da sempre state apprese mediante il fare, ed esplicate al massimo delle loro potenzialità solo e soltanto se quel fare è accompagnato e guidato da un sapere, il cui apprendimento è compito precipuo della scuola e dell'università. Pensiamo, infine, a cosa stia comportando il dominio della Rete digitale sull'intero sistema comunicativo e informativo delle nostre società, non solo occidentali ormai: i social media frantumano e scompongono le masse, per poi riaggregarle sulla base di quelle caratteristiche antropologiche che sono proprie dell'“uomo-massa” così come descritto da Ortega y Gasset.

Per tutto questo, e per molto altro ancora, che volentieri lasciamo all'intelligenza del lettore intuire, abbiamo scelto di riproporvi le pagine che seguono.

Danilo Breschi

L'uomo oggi dominante è un primitivo, un *Naturmensch*¹ emerso in un mondo civilizzato: è questa la risposta. Civilizzato è il mondo, non chi l'abita, che usufruisce della civiltà senza neppure vederla, come se fosse un fatto semplicemente naturale. L'uomo nuovo desidera l'automobile e ne gode, ma ritiene che essa sia il frutto spontaneo di un albero edenico. Nel fondo della sua anima ignora il carattere artificiale, quasi inaudito, della civiltà, e non è in grado di estendere il suo entusiasmo dagli strumenti ai principi che li hanno resi possibili. [. . .] L'uomo-massa

1. Tutti i corsivi sono presenti nella traduzione italiana qui riprodotta (tr. it. S. BATTAGLIA, SE, Milano 2001).

attuale è realmente un primitivo che dalle quinte si è insinuato sul palcoscenico della civiltà.

La civiltà non rimane ferma, immobile, non si sostiene da se stessa. È artificio e richiede un artista, un artigiano. Se volete godere dei vantaggi della civiltà, ma non vi curate di sostenerla [...] vi siete già stancati. Ci sono due probabilità su tre che rimarrete senza civiltà. [...] L'uomo-massa crede che la civiltà in cui è nato e di cui gode sia spontanea e primigenia come la natura, e *ipso facto* si trasforma in un primitivo. La civiltà gli appare come una selva. L'ho già detto: ma devo ora aggiungere alcune precisazioni.

I principi su cui si fonda il mondo civilizzato — che dobbiamo difendere — non esistono per l'uomo medio attuale. Non lo interessano i valori fondamentali della cultura, non è solidale con essi, non è disposto a porsi al loro servizio. Com'è potuto accadere questo? Le cause sono molteplici, ma mi limiterò a indicarne solo una.

La civiltà, quanto più avanza, tanto più diviene complessa e difficile. I problemi che oggi impone sono di una complessità estrema. Il numero di coloro il cui intelletto sia all'altezza di questi problemi decresce di continuo. Il dopoguerra ce ne offre un chiaro esempio. La ricostituzione dell'Europa — lo stiamo vedendo — è un assunto troppo algebrico, e l'europeo «volgare» si rivela inferiore a una così sottile impresa. Non è che manchino i mezzi per affrontarle. Sono le teste a mancare. Più esattamente, alcune teste ci sono, in verità assai poche, ma il corpo volgare dell'Europa non vuole metterselo sopra le spalle.

Questo squilibrio fra la sottigliezza complicata dei problemi e la capacità delle menti di risolverli aumenterà progressivamente se non vi si pone rimedio, e rappresenta la più elementare tragedia della civiltà. [...] Tutte le civiltà si sono estinte per l'insufficienza dei loro principi. L'Europa minaccia di soccombere per il motivo opposto. In Grecia e a Roma non rovinò l'uomo, ma i suoi principi, l'Impero romano decadde per mancanza di tecnica. Giunto a uno sviluppo demografico così alto, ed esigendo una così vasta comunità la soluzione di certe urgenze materiali che soltanto la tecnica poteva trovare, il mondo antico incominciò a subire un processo d'involuzione, a retrocedere e a consumarsi.

Ma ora è proprio l'uomo che rovina perché non riesce a stare alla pari con il progresso della sua stessa civiltà. È una pena sentir trattare i temi più elementari dell'ora presente dalle persone relativamente più colte. Sembrano rudi operai che con dita grosse e tozze cerchino di prendere un ago posto su un tavolo. Maneggiano, ad esempio, i temi politici e sociali con un patrimonio di concetti ottusi che vennero usati duecento anni fa per affrontare situazioni di fatto duecento volte meno complesse.

Civiltà progredita significa problemi ardui da risolvere. Quanto maggiore è il progresso, tanto maggiore è il pericolo. La vita cresce di continuo, e così diviene più complicata. È chiaro che, con il complicarsi dei problemi, si vanno perfezionando anche i mezzi per risolverli. È però necessario che ogni nuova generazione s'impadronisca di questi mezzi progrediti. Tra questi — per precisare — uno è ovviamente congiunto con il progresso di ogni civiltà, e consiste nel portare sulle spalle quanto più passato, quanta più esperienza, in definitiva quanta più storia sia

possibile. Il sapere storico è una tecnica di prim'ordine per conservare e perpetuare una civiltà matura. Non perché dia soluzioni positive al nuovo configurarsi dei conflitti vitali — la vita è sempre diversa da quel che è stata — ma perché evita di commettere errori già commessi. Ma se al limite della vecchiaia, quando la vita comincia a esser più difficile, si perdesse la memoria del passato e non si potesse trarre profitto dalla sua esperienza, allora tutto si volgerebbe a nostro vantaggio. Io ritengo che questa sia la situazione dell'Europa. Anche le persone più «colte» sono attualmente di una ignoranza storica inaudita. Io sostengo che oggi il dirigente europeo conosce la storia molto meno dell'uomo del XVIII, e anche del XVII secolo. Quel sapere storico delle minoranze al governo — *sensu lato* — rese possibile il progresso prodigioso del secolo XIX. [...] Ma già il secolo XIX cominciò a perdere «cultura storica», sebbene gli specialisti l'abbiano fatta progredire grandemente come scienza. A questa perdita si devono in gran parte i suoi particolari errori, che oggi pesano su di noi. Nell'ultimo terzo del secolo ebbe inizio — sebbene nel sottosuolo — un'involuzione: il regresso verso la barbarie, ossia verso l'ingenuità e il primitivismo di chi non ha più o ha dimenticato il proprio passato.

Per questo *bolscevismo* e *fascismo*, i due tentativi politici «nuovi» che in Europa e nelle sue immediate adiacenze si stanno compiendo, sono due chiari esempi di regresso sostanziale. Non tanto per il contenuto positivo delle loro dottrine che, se isolato, ha naturalmente una verità parziale — chi non possiede almeno una particella di ragione? — quanto per la maniera *antistorica*, *anacronistica*, con cui trattano questa loro parte di ragione. Movimenti tipici di uomini-massa, diretti, come tutti gli altri analoghi, da uomini spesso mediocri, estemporanei e senza memoria, senza «coscienza storica», si comportano come se già fossero avvenuti, come se, pur realizzandosi nel presente, appartenessero alla fauna di un altro tempo.

Il problema non è quello di essere o non essere comunista o bolscevico. Non discutiamo il credo. Quello che mi pare inconcepibile e anacronistico è che un comunista si impegni, nel 1917, a fare una rivoluzione che, nella sua forma, è identica a tutte quelle che si sono verificate prima e in cui non vengono superati i difetti e gli errori delle precedenti. Per questo non mi sembra storicamente interessante quello che è accaduto in Russia: è l'esito opposto, a mio avviso, dell'inizio di una vita nuova. È una monotona ripetizione della rivoluzione di sempre, il perfetto luogo comune delle rivoluzioni.

Invertendo il segno che caratterizza il bolscevismo, potremmo dire cose simili del fascismo. Entrambi non si pongono «all'altezza dei tempi», non portano in sé la proiezione del passato, condizione inalienabile per superarlo. Con il passato non si può lottare corpo a corpo. L'avvenire lo vince perché lo divora. Se ne lascia intatto anche solo un frammento, è perduto.

Entrambi — bolscevismo e fascismo — sono pseudo-aurore; non portano l'alba di domani, ma quella di un giorno antico, già sorto più d'una volta; non sono che primitivismo. E lo saranno tutti i movimenti che cadranno nell'atteggiamento semplicistico di entrare in competizione con questa o quella parte del passato, invece di procedere alla sua assimilazione.

È necessario, non v'è dubbio, superare il liberalismo del secolo XIX. Ma questo non può farlo chi, come il fascismo, si dichiara antiliberal. Perché solo l'uomo

anteriore al liberalismo poteva essere antiliberalo o non liberale. E come già una volta questo ideale trionfò, così rinoverà la sua vittoria, o tutto precipiterà — liberalismo e antiliberalismo — nella distruzione dell'Europa. C'è una cronologia vitale inesorabile. In essa il liberalismo è posteriore all'antiliberalismo, ed è più vitale, come il cannone è più arma della lancia.

A prima vista, un atteggiamento *contro* qualcosa sembra posteriore alla cosa stessa, essendo una reazione *contro* di essa e presupponendo la sua esistenza. Però l'innovazione che l'opposizione rappresenta si riduce a un vano gesto negatore e lascia come contenuto positivo soltanto un'«anticaglia». Colui che si dichiara anti-qualcosa non fa, traducendo il suo linguaggio in un'attitudine positiva, che dichiararsi partigiano di un mondo dove quel qualcosa non esiste, ma è proprio questo che accadeva al mondo quando quel qualcosa non esisteva ancora. L'anti-qualcosa così, invece di collocarsi dopo quel qualcosa, si colloca prima e fa retrocedere tutto il presente a una situazione passata, alla fine della quale c'è inesorabilmente la riapparizione di quel qualcosa. A tutti questi «anti» accade quel che secondo la leggenda accadde a Confucio. Il quale nacque dopo suo padre; ma nacque già ottantenne mentre il suo progenitore non aveva più di trent'anni. Ogni opposizione non è altro che un semplice, vuoto rifiuto.

Tutto sarebbe particolarmente facile se con una pura e semplice negazione potessimo annientare il passato. Ma il passato è per sua essenza *revenant*. Se si rifiuta, ritorna, ritorna irrimediabilmente. Per questo l'unico superamento possibile è non negarlo, ma fare i conti con lui. Comportarsi in vista della sua presenza, per superarlo, per evitarlo. Bisogna dunque vivere «all'altezza dei tempi», con una ipersensibile coscienza dei legami storici.

Il passato ha ragione — la sua ragione. Se non gli viene riconosciuta, tornerà a reclamarla, e successivamente a imporre una ragione che non ha. Il liberalismo aveva una sua ragione d'essere, che gli va lasciata *per saecula saeculorum*. Però non possedeva tutta la ragione, e quella che non possedeva è necessario che le venga tolta. L'Europa ha bisogno di conservare il suo essenziale liberalismo. Questa è la condizione per superarlo.

Il tema che perseguo in queste pagine è politicamente neutro, perché respira in un clima molto più profondo della politica e dei suoi dissensi. Non è più e non è meno massa il conservatore rispetto al radicale, e questa differenza — che in ogni epoca è stata molto superficiale — non impedisce in nessun modo che entrambi siano uno stesso tipo umano: volgo ribelle.

Per l'Europa non può esserci salvezza se il suo destino non verrà preso in mano da individui realmente «contemporanei», che sentano palpitare sotto di sé tutto il sottosuolo storico, che conoscano l'attuale altezza della vita e che siano in grado di respingere ogni manifestazione arcaica e silvestre. Abbiamo bisogno della storia integra per vedere se riusciamo a sfuggirle, e non a ricadervi.

Ricapitoliamo. Il nuovo fenomeno sociale che qui si analizza è questo: la storia europea sembra per la prima volta affidata alle decisioni dell'uomo volgare in quanto tale. Il che equivale, detto in forma attiva: l'uomo volgare, che in passato si faceva dirigere, ora ha deciso di governare il mondo. Questa decisione di avanzare al primo piano sociale si è prodotta in lui automaticamente non appena giunse

a maturazione il nuovo tipo di uomo che esso rappresenta. Se, analizzando gli effetti della vita pubblica, si studia la struttura psicologica di questo nuovo tipo di uomo-massa, si giunge a queste constatazioni: 1) un'impressione originaria e fondamentale che la vita è facile, sovrabbondante, senza tragiche limitazioni; per cui ogni individuo medio scopre in se stesso una sensazione di dominio e di trionfo che 2) lo induce ad affermarsi così com'è, a riconoscere come buono e completo il suo patrimonio morale e intellettuale. Questo appagamento di sé lo porta a chiudersi a ogni istanza esterna, a non ascoltare, a non porre sulla bilancia del giudizio le proprie opinioni, a non tener in nessun conto gli altri. La sua sensazione intima di dominio lo stimola incessantemente a esercitare una azione di predominio. Agirà dunque come se soltanto lui e i suoi consimili esistessero al mondo; e pertanto 3) interverrà ovunque, imponendo la sua volgare opinione, senza riguardi, senza complimenti, senza mediazioni, senza riserve, vale a dire secondo una modalità di «azione diretta».

Questo insieme di caratteristiche ci ha fatto pensare a certe forme imperfette dell'essere umano, come il «bimbo viziato» e il primitivo ribelle, ossia il barbaro. (Il normale primitivo, viceversa, è l'uomo più propenso che sia mai esistito ad accogliere le istanze superiori — religione, tabù, tradizione sociale, costumi). [...] Un tale personaggio, che ormai s'incontra ovunque e ovunque impone la sua intima barbarie, è realmente il bambino viziato della storia umana, l'erede che si comporta esclusivamente come erede. Oggi l'eredità è la civiltà — le comodità, la sicurezza, insomma i vantaggi della civiltà.

Ebbene: la civiltà del secolo XIX è tale da permettere all'uomo medio di stabilirsi in un mondo sovrabbondante, di cui percepisce soltanto l'esuberanza dei mezzi, ma non le limitazioni. Si trova a disposizione strumenti prodigiosi, medicinali benefici, Stati previdenti, diritti favorevoli. E al tempo stesso ignora quanto sia stato difficile inventare quelle medicine e quegli strumenti e assicurare per l'avvenire la loro produzione; non si rende conto di quanto sia instabile l'organizzazione dello Stato, ed è un miracolo se sente in sé qualche dovere. Questo squilibrio lo falsifica, lo vizia alla radice del suo essere, facendogli smarrire il contatto con la sostanza stessa della vita, che è un assoluto pericolo, una problematicità fondamentale. La forma più contraddittoria della vita nella sfera umana è quella del «signorino soddisfatto». Per questo, quando diventa una figura prevalente, è necessario lanciare l'allarme e proclamare che la vita umana è minacciata di degenerazione, ossia di relativa morte.

Autori

Gabriele Bertani (1978): è laureato in Giurisprudenza e in Filosofia. Ha ottenuto la laurea in Legge presso l'Università Cattolica di Milano ed ha poi conseguito la laurea in Filosofia e Comunicazione presso l'Università del Piemonte Orientale. I suoi interessi si concentrano sulla storia del liberalismo, anche grazie all'insegnamento e alla guida di Giuseppe Bedeschi, sulla filosofia italiana del '900 (idealismo, marxismo, pensiero cristiano, neouilluminismo), con un'attenzione particolare al pensiero e all'opera di Benedetto Croce, e poi sulla storia politica e culturale italiana contemporanea (intellettuali, movimenti, partiti). Suoi ambiti di ricerca sono inoltre la storia del cristianesimo, la storia e la filosofia delle religioni, il pensiero antico e tardo-antico, privilegiando, in quest'ultimo ambito, il filone platonico e neoplatonico, la patristica e le filosofie di Plotino e Agostino.

Michael Billig (1947): ha insegnato Scienze sociali all'Università di Loughborough (Gran Bretagna) dal 1985 al 2017, dedicando le sue ricerche alle grandi questioni della psicologia sociale: il potere, l'estremismo politico e l'ideologia. Allievo di Henry Tajfel e autore di numerosi libri e articoli scientifici, ha spesso battuto sentieri inesplorati dall'ortodossia accademica e disciplinare, giungendo a risultati inediti e illuminanti sui temi del pregiudizio e degli stereotipi nelle relazioni sociali; sul rapporto tra ideologia e senso comune nelle pratiche sociali quotidiane; sulla rappresentazione ideologica della famiglia reale inglese; sull'uso del pensiero retorico classico nel contesto delle questioni sociali; sul concetto di rimozione in psicologia. È autore di diversi libri, tra cui *Ideological Dilemmas*, 1988 (trad. it.: *Ideologia e opinioni*, Roma–Bari 1995), *Banal Nationalism*, Sage Pubns, 1995 (trad. it.: *Nazionalismo banale*, Soveria Mannelli 2018).

Nicolò Bindi (1991): è laureato in Filologia Moderna all'Università degli studi di Pisa, discutendo una tesi su "Teoria e pratica del futurismo. Palazzeschi, Marinetti, Soffici". Interessato principalmente agli aspetti stilistici, metrici e linguistici, sta concentrando le sue ricerche letterarie soprattutto sugli autori delle avanguardie storiche e del modernismo italiano ed europeo. Collabora con diverse associazioni politiche e culturali.

Damiano Bondi (1985): è dottore di ricerca in Filosofia. Attualmente collabora con la cattedra di Filosofia della Religione presso l'Università degli Studi di Siena, è professore di Filosofia Contemporanea presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, e svolge attività di ricerca presso la Fondazione Centro Studi Camprostrini di Verona. Tra le sue pubblicazioni: *La persona e l'Occidente. Filosofia, religione e*

politica in Denis de Rougemont (Milano, 2014); *Fine del mondo o fine dell'uomo? Saggio su Ecologia e Religione* (Verona, 2015).

Danilo Breschi (1970): è professore associato di Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli Studi Internazionali di Roma (UNINT), dove insegna anche Elementi di politica internazionale, Diritti umani e Teorie dei conflitti. Componente del Consiglio di Amministrazione della Fondazione Ugo Spirito e Renzo De Felice (Roma) e del Comitato scientifico dell'Istituto Storico per il Pensiero Liberale (ISPLI), è direttore scientifico de «Il pensiero storico. Rivista internazionale di storia delle idee» (Aracne editrice). Tra le sue pubblicazioni: *Meglio di niente. Le fondamenta della civiltà europea*, Firenze 2017; *Mussolini e la città. Il fascismo tra antiurbanesimo e modernità*, Milano 2018.

Luca Demontis (1988): ha studiato Filosofia all'Università di Siena e si è specializzato presso la Scuola Internazionale di Alti Studi della Fondazione Collegio San Carlo di Modena, dove ha conseguito il dottorato in Scienze della Cultura con una tesi dedicata al pensiero di Isaiah Berlin. È responsabile della formazione e dell'organizzazione delle attività didattiche presso il Collegio universitario della Fondazione San Carlo. È stato relatore in numerose conferenze internazionali su temi di storia della filosofia contemporanea, teoria morale e politica, rapporti tra pensiero umanistico e scientifico.

A. James Gregor (1929–2019): è stato Professore Emerito di Scienze Politiche all'Università di Berkeley, in California. Ha pubblicato trenta volumi accademici che trattano del fascismo come fenomeno storico e come concetto delle scienze sociali. È stato Fellow del *Center for Advanced Studies in Social Science* presso la Hebrew University di Gerusalemme e docente a contratto presso il Dipartimento di Stato degli Stati Uniti. È stato insignito del titolo di Cavaliere dell'Ordine al merito dal governo della Repubblica Italiana. Tra le sue pubblicazioni: *Mussolini's Intellectuals. Fascist Social and Political Thought* (Princeton 2006; trad. it.: *Gli intellettuali di Mussolini. Il pensiero sociale e politico del fascismo*, Lecce 2016); *Fascism and History. Chapter in concept formation*, Cambridge 2019. Di imminente pubblicazione: *Populism and History*, Cambridge 2020.

Roger D. Griffin (1948): è Professore Emerito di Storia Moderna presso l'Università di Oxford Brookes, in Inghilterra. Ha insegnato Storia delle idee alla Oxford Polytechnic (ora Oxford Brookes). Si è interessato allo studio dei movimenti e dei regimi estremisti di destra che hanno plasmato la storia moderna, conseguendo il dottorato di ricerca presso l'Università di Oxford nel 1990. Il suo interesse principale è la dinamica socio-storica e ideologica del fascismo, così come le varie forme di fanatismo politico o religioso. Tra le sue pubblicazioni: *The Nature of Fascism*, St. Martin's Press, 1991; *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave, 2007 (trad. it.: *Modernismo e fascismo. Il progetto di rinascita sotto Mussolini e Hitler*, 2 voll., Roma 2018).

Pierre Manent (1949): è *directeur d'études* presso l'École des hautes études en sciences sociales di Parigi. Ha a lungo insegnato anche al Boston College. Assistente di Raymond Aron al Collège de France negli anni Settanta, fa parte del Consiglio di

redazione della rivista «Commentaire», di cui è stato tra i fondatori. I suoi più importanti contributi riguardano la riflessione sulla natura della modernità, il problema teologico-politico e le forme contemporanee delle questioni classiche della filosofia politica. È autore di numerosi volumi, tra cui: *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982); *Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987; trad. it. *Storia intellettuale del liberalismo*, Soveria Mannelli 2010); *La raison des nations* (2006; trad. it. *In difesa della nazione*, Soveria Mannelli 2008); *Les métamorphoses de la cité* (2010; trad. it. *Le metamorfosi della città. Saggio sulla dinamica dell'Occidente*, Soveria Mannelli 2014).

Niccolò Mochi-Poltri (1991): è impegnato da molti anni in attività di promozione culturale con le associazioni “Sur Les Murs” e Fondo Marco Mungai, delle quali è membro. Laureato in Scienze storiche, studioso appassionato di Filosofia, concentra i suoi interessi di ricerca sull’analisi della cultura politica dell’età moderna e contemporanea. Ha pubblicato *Società. Divenire storico e conservazione* (introduzione di F. Cardini, Roma-Cesena 2018).

Jan-Werner Müller (1970): è professore di Politica alla Princeton University. Collabora regolarmente con «London Review of Books», «The Guardian», «The New York Review of Books». È autore di diversi libri, tra cui *Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth Century Europe* (2011; trad. it. *L'enigma democrazia. Le idee politiche nell'Europa del Novecento*, Torino 2012); *What is Populism?* (2016; trad. it. *Che cos'è il populismo?*, con un intervento di N. Urbinati, Milano 2017).

José Ortega y Gasset (1883–1955): ha studiato al Miraflores College di El Palo (Málaga), all’Università di Deusto e alla Università Centrale di Madrid. Ha studiato nelle Università di Lipsia, Berlino e Marburgo. Ha insegnato metafisica all’Università di Madrid (1910-1936). I suoi articoli, conferenze e saggi su questioni filosofiche e politiche hanno contribuito alla rinascita intellettuale spagnola dei primi decenni del XX secolo. Tra le traduzioni italiane delle sue opere principali, si segnalano: *Meditazioni del Chisciotte* (Milano 2014); *L'uomo e la gente* (Milano 2016); *La ribellione delle masse* (Milano 2017); *Origine ed epilogo della filosofia e altri scritti* (Milano 2018).

Lorenzo Paudice (1975): si è laureato in Filosofia presso l’Ateneo fiorentino nel 2002, discutendo la tesi *La questione del valore in bioetica*. Dal luglio 2004 al settembre 2010 ha collaborato con la SISMEL – FEF (Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino – Fondazione Ezio Franceschini) alla redazione centrale per la realizzazione di *Medioevo latino. Bollettino bibliografico della cultura europea da Boezio a Erasmo (sec. VI–VII)*. Nell’a.a. 2015–2016 è stato Docente Incaricato di Storia della Filosofia Antica presso la Facoltà Teologica “San Gregorio Magno” del Monastero Ortodosso di San Serafino di Sarov presso il Dipartimento di Filosofia dell’Università degli Studi di Firenze. Attualmente è impegnato in un personale lavoro di ricerca e approfondimento storico-teorico del pensiero di L. Wittgenstein e dei maggiori esponenti novecenteschi dell’*Ordinary Language Philosophy* (in particolare G. Ryle e J.L. Austin).

Alejandro Sánchez Berrocal (1995): è un ricercatore FPU (Formación de Profesorado Universitario) presso l’Istituto di filosofia del CSIC (Consiglio superiore delle

ricerche scientifiche) e dottorando presso l'Università Nazionale di Formazione a Distanza con una tesi sul populismo di sinistra in Spagna. Le sue ultime pubblicazioni sono *Genealogía de la literatura y materialismo filosófico. Una interpretación*, in «El Basilisco», n. 52, 2019, p. 87–94 e *Contra a fraude populista. O marxismo, a sociedade civil e o Estado na filosofia de Antonio Gramsci*, in «Debates Magazine» 13, n. 1, 2019, p. 58-77.

Salvatore Sechi (1939): si è laureato a Torino con Guido Quazza e dopo essersi perfezionato in Inghilterra al St. Anthony College di Oxford è stato ricercatore della Fondazione Einaudi di Torino. Formatosi alla scuola dei «Quaderni Rossi» di Raniero Panzieri, si è avvicinato al PCI e successivamente al Psi. Ha insegnato Storia dei partiti e dei movimenti politici e Storia contemporanea nelle università di Venezia, Bologna, Ferrara. Ha collaborato con le principali testate italiane, tra cui «Corriere della Sera», «la Repubblica», «l'Unità», «Il Giorno», «il Resto del Carlino», «Avanti!», «Il Secolo XIX») e riviste quali «Storia Contemporanea», «il Mulino», «Nuova Storia Contemporanea». È stato consulente della commissione parlamentare Mitrokhin. Tra le sue pubblicazioni: *Dopo Falcone e Borsellino, perché lo Stato trattò con la mafia?* (Firenze 2017); *L'apparato para-militare del PCI e lo spionaggio del Kgb sulle nostre imprese* (Firenze 2018); *Gialloverdi e camicie nere. Di Maio, Salvini e il fascismo*, goWare, 2019.

Joanna Sondel–Cedarmas (1975): è professore associato presso l'Istituto di Studi Europei. Master in Filologia Italiana presso l'Università Jagellonica di Cracovia (1999). Dottore magistrale in lingue e letterature straniere dell'Università di Udine (2004), nel 2005 ha conseguito un dottorato di ricerca nel settore delle discipline umanistiche in Scienze Politiche presso l'Istituto di Scienze Politiche e Relazioni Internazionali dell'Università Jagellonica, e nel 2014 anno è abilitata dottore in scienze sociali nel campo delle scienze politiche presso la Facoltà di studi internazionali e politici dell'Università Jagellonica. Tra le sue pubblicazioni: *Nacjonalizm wloski–geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896–1923)*, Kraków 2013; *Le ombre del passato. Italia e Polonia di fronte alla memoria della Shoah*, a cura di Francesco Berti, Filippo Focardi, Joanna Sondel–Cedarmas, Roma 2018.

Loris Zanatta (1962): insegna Storia dell'America latina all'Università degli Studi di Bologna. È autore di numerosi libri editi in Italia e in America latina, analista di vari mezzi di informazione e membro dell'Accademia della Storia della Repubblica Argentina. Tra le sue pubblicazioni: *Perón y el mito de la Nación católica* (Buenos Aires 1999); *Historia de la Iglesia argentina* (Buenos Aires 2000); *Eva Perón. Una biografía política* (Soveria Mannelli 2009); *Storia dell'America Latina contemporanea* (Roma–Bari 2010); *Populismo* (Roma 2013); «*La internacional*» *justicialista* (Buenos Aires 2013); *Fidel Castro. L'ultimo Re cattolico*, Roma 2019.

IL PENSIERO STORICO

Rivista internazionale di storia delle idee

1. N. 5 – *giugno* 2019

ISBN 978-88-255-2290-7, formato 17 × 24 cm, 152 pagine, 22 euro

2. N. 6 – *dicembre* 2019

ISBN 978-88-255-2847-3, formato 17 × 24 cm, 184 pagine, 22 euro

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2019
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
00156 Roma – via Tiburtina, 912
per conto della «Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)