

Recensione a Yoram Hazony, *Le virtù del nazionalismo*

Traduzione italiana di Vittorio Robiati Bendaud
Guerini e Associati, Milano 2019, pp. 336

CARLO MARSONET

Nazionalismo e liberalismo, due termini che apparentemente, o forse no, poco o nulla condividono. Il primo “ismo” rinvia, almeno nell’idea più popolare, a un’ideologia aggressiva che fa dell’esaltazione di un’unità intesa monoliticamente – la nazione – la sua ragion d’essere. Esso, pertanto, altro non sarebbe che il prodromo di una società chiusa, dunque autoritaria, se non totalitaria. Il secondo “ismo”, al contrario e sempre nell’accezione più o meno maggiormente in voga, s’impenna sull’idea di un individuo padrone assoluto di sé, libero da qualsiasi vincolo, egoista e autocentrato. Il che, evidentemente, darebbe vita a una società scevra di aspetti e legami comunitari, sui quali, al contrario, necessariamente la società deve poggiare per essere davvero tale, e quindi per esistere.

Certo è che si può pensarla diversamente. Insomma, se idee ed opinioni sono popolari e accettate dai più, ciò non induce – o non dovrebbe indurre – a ritenerle effettivamente vere e fondate. D’altronde, con le esperienze nefaste del secolo passato, il nazionalismo non poteva che diventare automaticamente un’entità negletta, per non dire maledetta. Allo stesso modo, in tempi di “liberismo selvaggio” o “neoliberismo”, il liberalismo non se la passa certamente meglio. Su questo secondo “ismo”, tuttavia, si tornerà, ma solo in seguito e grazie alla riflessione operata attorno a esso, e soprattutto al nazionalismo, da parte di Yoram Hazony, presidente del *Herzl Institute* di Gerusalemme. Teorico politico e biblista, Hazony ha dato alle stampe nel 2018 un’opera che ha già fatto molto discutere, giacché si tratta non solo di un libro dai notevoli contenuti, bensì soprattutto di una sua personale apologia del nazionalismo, da non intendersi come l’abbiamo descritto all’inizio.

Infatti, come precisa l’Autore, «il *nazionalismo* in cui sono cresciuto è un punto prospettico, imperniato su dei valori, che considera il mondo come governato al meglio quando le nazioni sono in grado di

pianificare autonomamente il proprio sviluppo; di coltivare senza interferenza alcuna le proprie tradizioni; come pure di liberamente perseguire i propri interessi» (p. 13). Tale punto di vista, continua, si oppone frontalmente e senza alcun tipo di via intermedia «all'*imperialismo*, mirante a portare la pace e il benessere al mondo, unendo il più possibile l'intero genere umano sotto un singolo regime politico» (*ibidem*). Da un lato, Hazony rifiuta di ingentilire il termine nazionalismo con un più tiepido (e rassicurante) patriottismo, giacché quest'ultimo sarebbe appunto impiegato solo negli ambienti che considerano il nazionalismo un'etichetta negativa, infamante e pericolosa – il che è dovuto, in massima parte, a quel nazionalismo tedesco hitleriano che ha provato ad assoggettare a sé l'Europa tutta: proprio per ciò lo studioso israeliano lo definisce, rifacendosi anche a un insigne studioso delle nazioni e dei nazionalismi come Anthony Smith, una forma di “imperialismo biologico” incompatibile col nazionalismo (p. 69). Dall'altro lato, Hazony vede nel “globalismo” liberale (o *liberal*, vedremo in seguito) l'esperienza odierna di stampo imperialistico che, da basi nazionaliste, va combattuta strenuamente (p. 18). Si tratta, dunque, di una puntuale e teoricamente solida analisi a favore della battaglia contro l'imperialismo che, da Napoleone a Lenin, fino ad arrivare all'Unione europea odierna ha tentato, secondo l'Autore, di prendere piede e assoggettare a sé l'Europa e il mondo, manifestando, seppur in modo diverso, quella sicumera illuministica di stampo universalistico «che impone un'unica evidente verità politica all'intero genere umano» (p. 188).

Secondo Hazony l'unica via efficace ed eticamente buona contro il globalismo imperante non può che essere «una prospettiva “conservatrice” o “tradizionalista”, che cerchi di fondare e difendere un ordine internazionale di Stati nazionali, basati su due principi del pensiero protestante: l'indipendenza nazionale e il minimo etico biblico per la legittimità del governo» (p. 89). La sua proposta, in altri termini, mira a riconsiderare come perno in campo teorico-politico la tradizione conservatrice anglo-americana *à la* Edmund Burke, per citare un nome, a sfavore dell'internazionalismo *liberal* di matrice kantiana. Per altro verso egli contrasta il razionalismo liberale lockiano, mirante alla tutela della vita, della libertà e della proprietà; scrive infatti: «una teoria che si rifaccia a questa impostazione razionalista è ciò che io definisco una teoria o un programma *liberale*» (p. 59, corsivo nel testo).

Desta più di qualche perplessità il fatto che egli metta in uno stesso contenitore Locke e Rousseau, Kant e Rand, Rawls, Mises e Hayek.

Di fatto, con il contrasto al liberalismo di matrice lockiana, Hazony anela al ritorno di una concezione individuale che vada ben al di là della semplice tutela del proprio sé, inserendo nella propria sfera altri e molteplici individui in modo tale che si sviluppi quella che Durkheim avrebbe definito una solidarietà di tipo “meccanico”. «Quando un individuo include un’altra persona in seno alla sfera del proprio sé – scrive l’Autore – chiamiamo questo attaccamento *fedeltà*. Quando due individui hanno vicendevolmente abbracciato l’altra persona nel proprio più esteso sé, il legame tra loro stabilitosi è di *mutua fedeltà*, che permette a entrambi di considerarsi quasi come una singola entità» (p. 103). In tal modo si vengono a costruire legami forti e solidi, duraturi e vincolanti – sebbene, come asserisce Hazony, senza per questo eliminare l’indipendenza individuale – andando a definire piccole collettività che possono, a loro modo, unirsi e creare insieme più vasti, secondo una quadripartizione che vuole essere solo esemplificativa, mentre nella realtà, scrive Hazony, si dà il caso che molti di più potrebbero essere i gradini: famiglia, clan, tribù e nazione (p. 113).

Su tali basi il direttore dell’Istituto Herzl rigetta la prospettiva giunaturalistica degli Hobbes, Locke e Rousseau, paragonandola salacemente alla «storia che le mamme raccontano ai loro figli su come nascono i bambini», secondo la quale «una cicogna port[a] in volo, sino alla porta d’ingresso della sua nuova dimora, il bimbo appena nato» (p. 119). Non esiste, e non è mai esistito, prosegue Hazony, uno stato di perfetta e armoniosa eguaglianza e libertà tra individui che, mediante il proprio consenso, danno vita allo stato. Al contrario, l’originario ordinamento politico si basava su clan e tribù che, sommandosi, hanno dato vita agli stati nazionali – ordinamento politico, questo, che secondo l’Autore inverte «una riforma definitiva» dello stesso (p. 123), peccando forse un po’ di quel razionalismo costruttivistico e deterministico che a lui stesso provoca repulsione.

Certo è che, nella sua prospettiva, il nazionalismo si configura come la migliore tra le alternative concorrenti degli ordinamenti politici, ovvero l’anarchia tribale e l’imperialismo globalista, per almeno cinque motivi (pp. 163-205). *In primis*, esso risulta meno violento, in conseguenza del fatto che la nazione si caratterizza per un’unità di intenti e finalità che evita il conflitto interno. Secondariamente, poi, essendo limitato nelle sue dimensioni e non perseguendo obiettivi

espansionistici, è naturalmente portato a rifiutare dinamiche imperialistiche, dunque aggressive e belligeranti. In terzo luogo, solo lo stato nazionale, a differenza dello stato imperiale che è per sua natura dispotico e tendente all'espansionismo, può essere definito libero, giacché persegue la propria libertà collettiva e di autodeterminazione. Un ordinamento politico internazionale costituito da una molteplicità di stati nazionali – e siamo alla quarta virtù – consente un pluralismo, una competizione e una certa concorrenza fra centri di potere a livello internazionale sconosciuti allo stato imperiale che mira, per contro, a tutto uniformare e omogeneizzare. Infine, se il nazionalismo persegue una libertà collettiva di stampo nazionale, nondimeno, al contempo, consente anche una migliore tutela della libertà individuale.

A detta di chi scrive, il tratto più interessante di tali argomentazioni risiede nella quarta virtù, quella che Hazony definisce l'opzione per «un ordinamento politico competitivo». A tal proposito egli scrive esplicitamente che «la scelta tra politiche nazionaliste e politiche imperialiste corrisponde [...] alla scelta tra due diverse teorie gnoseologiche. Nella storia dell'Occidente – prosegue – all'imperialismo si è perlopiù associata una teoria della conoscenza di impianto *razionalista*. Nutrendo sconfinata fiducia nell'intelletto umano, questa teoria è quanto mai audace nella sua pretesa che le grandi verità universali siano a disposizione e che l'unica cosa necessaria sia soltanto farla realmente valere in seno al genere umano. All'opposto, il nazionalismo ha in genere adottato una prospettiva *scettica*, esercitando un certo moderato scetticismo verso i prodotti della ragione umana» (p. 189, corsivo nel testo).

Ora, se la sua descrizione ha qualche motivo d'essere, è parimenti vero che la riduzione del liberalismo a dottrina politica razionalistica e, diciamo pure, costruttivistica, cozza non poco con la realtà dei fatti. Se il razionalismo di stampo illuministico è uno degli elementi della teoria liberale, non va tuttavia dimenticato che vi sono stati almeno due correnti illuministiche, una francese e una scozzese. E, seguitando con il ragionamento, se ci rifacciamo allo *Scottish Enlightenment*, è difficile sostenere che il liberalismo che da esso deriva la sua ragion d'essere sovrastimi le capacità della ragione. Non a caso, Hayek da una prospettiva liberale scettica e fallibilista parlò di *fatal conceit*, ovvero di “presunzione fatale”, proprio per descrivere quelle operazioni iper-razionaliste che deviarono dal percorso originario (liberale classico). La prospettiva “scettica” che menziona Hazony, in altre parole,

non è che la teoria gnoseologica del liberalismo classico. Non è un caso che Michael Oakeshott, l'autore ch'egli cita come esempio di critica alla prospettiva razionalistica, è uno studioso caro a Hayek medesimo.

Il punto cruciale sta proprio qui. Hazony tende a porre in un medesimo contenitore prospettive liberali assai differenti, quando è persino lecito dubitare che la prospettiva *liberal* faccia parte della famiglia liberale stessa. Per descrivere il liberalismo alterna l'aggettivo "liberale" a *liberal*, il quale sappiamo avere una connotazione dal sapore socialisteggiante. Da un lato, ad esempio, le istituzioni vengono viste secondo un processo spontaneistico e *bottom-up*, figlie di un'evoluzione che nessuna mente ha deliberatamente pensato di pianificare, mentre dall'altro, secondo la prospettiva *liberal*, si ha una fiducia eccessiva nei confronti della ragione umana e, soprattutto, si tende a centralizzare e a socializzare un problema, costruendo e imponendo una soluzione statuita dall'alto e valida *erga omnes*. Sul punto emerge immediatamente l'esempio dell'Unione europea, cui Hazony non risparmia mordaci critiche: «si tratta – scrive – di quel genere di autocrazia burocratica impiegata nel lungo dipanarsi della storia degli imperi per governare le nazioni loro assoggettate» (p. 220). Una stiletta, questa, che riecheggia altri e precedenti giudizi negativi sull'organizzazione europea – il termine utilizzato da chi scrive non è casuale: l'Unione europea in certi suoi modi di agire ricorda quella che Hayek definì *taxis*, cioè a dire un ordinamento imposto di stampo razionalistico, contrapposto a *cosmos*.

Già Raymond Aron, ad esempio, scriveva nel 1951 a proposito dell'edificazione di una "patria" sovranazionale europea quanto segue: «Non si creano le patrie a comando. È facile dire, ed è vero in astratto, che gli Stati nazionali sono anacronistici perché sono incapaci di assicurare la propria difesa. Ma i sentimenti dei popoli non si trasformano alla velocità del progresso industriale. [...]. L'idea europea è vuota; essa non ha né la trascendenza delle ideologie messianiche né l'immanenza delle patrie carnali. È una creazione di intellettuali, il che ne rivela allo stesso tempo l'opportunità per la ragione e la debole risonanza dei cuori» (il testo, tradotto da Giulio de Ligio, è tratto da un paragrafo del libro *Les guerres en chaîne* intitolato *L'Europe est-elle capable de s'unir?*, riunito nel volume curato De Ligio stesso e prefato da Alessandro Campi *Il destino delle nazioni. L'avvenire dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, p. 91). Più recente-

mente un allievo di Aron, Pierre Manent, ha definito l'Unione, per come si è venuta a costruire soprattutto dopo Maastricht, una sorta di "impero democratico". Alla domanda su che cosa significa essere europei e cosa è l'Europa, egli scrive che la risposta oscilla tra due opzioni «che si riducono a una. La prima, altro non è che un rifiuto di rispondere: poiché in fondo l'Unione europea non è che l'avanguardia dell'umanità sulla via della definitiva unificazione, non abbiamo altro punto di vista che il punto di vista dell'umanità stessa. In quanto alla seconda, essa prevede che abbiamo un "punto di vista europeo" distinto [...] che scaturisce dalla cultura europea, essa stessa fondata sui "valori europei". Quali sono questi "valori europei"? Il valore che li riassume tutti è "l'apertura all'altro", è un universalismo "senza frontiere". La specificità europea risiede allora in un'apertura particolarmente generosa alla generalità, o all'universalità umana. Qualsiasi cosa si pensi della nostra generosità, è chiaro che menzioniamo l'Europa altro che per annullarla. Conosciamo l'umanità. Non abbiamo esistenza *nostra*, non vogliamo, non vogliamo in alcun modo, il che sarebbe necessariamente specifico, un essere *nostro*» (*In difesa della nazione. Riflessioni sulla democrazia in Europa*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 61-62).

Ciò che ha veementemente sostenuto Manent fa parte della critica hazoniana all'imperialismo *liberal*, con l'aggravante, però, che la prospettiva globalista europea sottolineata dall'allievo di Aron è scevra dei valori e dei principi che hanno reso l'Europa ciò che è. L'obiettivo, in altre parole, risiede nella sola borsa esportazione di un'espressione tanto in voga quanto poco definita dei "diritti umani" e di una certa democrazia, disancorata da quelle tradizioni e da quei costumi che hanno promosso la plurivocità tipica del Vecchio Continente.

Il problema sollevato da Hazony, dunque, è quello di una scissione forte tra democrazia e nazione, tra libertà e comunità. Come ha scritto Robert Nisbet in uno dei più lucidi contributi all'argomento, *The Quest for Community*, «separate l'uomo dai contesti primari dell'associazione normativa [...] e lo separerete non soltanto dai valori fondamentali di una cultura, ma dalle fonti dell'individualità stessa» (*La comunità e lo stato*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1957, p. 315). Si tratta, pertanto, di non disancorare l'elemento individuale da quello comunitario, giacché, come aveva messo in luce Ortega y Gasset, essere uomo significa trovarsi ad operare, sì, una scelta, ma in un contesto che ci preesiste e che ci plasma, almeno in parte. Faccia-

mo parte di tradizioni, istituzioni e comunità a cui in buona misura dobbiamo la nostra stessa essenza. «La storia è la scienza sistematica della realtà radicale che è la vita [...] il passato è la forza viva e operante che sostiene il nostro presente [...] il passato non sta lì, nel suo tempo, ma qui, in me. Il passato sono io», scrive Ortega y Gasset (*Aurora della ragione storica*, trad. it. SugarCo, Milano 1983, p. 232) e, ancora con le sue parole, «l'uomo fa la storia perché dinnanzi al futuro, che non dipende da lui, ha soltanto ciò che possiede, il suo passato. Solo su questo può fare affidamento: è la navicella su cui si imbarca verso l'inquieto avvenire» (ivi, p. 115).

Purtroppo, però, nell'Occidente tutto, vi è la tendenza a tracciare una riga sopra ciò che è stato. In generale, il passato viene visto come un impiccio, un fardello di cui è meglio liberarsi per affrontare il presente e pianificare il futuro. Ciò si lega quasi inevitabilmente a sposare tesi progressiste, le quali vedono, come abbiamo visto nelle parole di Manent, nella dimensione globale e universale l'unica radice, se così si può definire, a cui aggrapparsi. Si viene dunque a delineare un disprezzo per tutto ciò che riguarda dimensioni più ristrette dell'intera umanità, definito efficacemente da Roger Scruton "oicofobia". Come spiega Hazony, qualsiasi punto di vista conservatore è tendenzialmente considerato dalle élite occidentali alla stregua di una prospettiva retriva, becera e moralmente deprecabile. «E così, il principio dell'unità nell'umanità, tanto nobile in teoria, divide rapidamente l'umanità in due fazioni: coloro che si ritiene promuovano il bene del genere umano, che cioè adottano le categorie imperiali per determinare il buono e il giusto; e coloro che, al contrario, sono ritenuti avversatori del bene dell'umanità, che cioè persistono a pensare nei termini delle abituali categorie tribali, inevitabilmente condannate dall'impero in quanto primitive e barbare» (p. 147). In tal modo si crea una discriminazione di fatto perpetrata proprio da coloro i quali promuovono, in teoria, il benessere e l'inclusione sociale dell'intero genere umano. E, soprattutto, si sottovaluta quel bisogno di comunità e di radicamento imprescindibile per l'individualità medesima che, come notava Nisbet, sprovvista di ciò «tende spesso a cadere nella sfiducia in se stessi e nella frustrazione» (*La comunità e lo stato*, p. 330).

In definitiva, le provocazioni dell'Autore non possono essere sottovalutate. Hazony sostiene che solamente riabbracciando il nazionalismo da intendersi rigorosamente al plurale, in virtù delle diverse sfumature di cui ogni identità nazionale è tinta, si può vivere in un mon-

do più prospero, pacifico e libero. Sicuramente le sue tesi sono, in alcuni casi, forse un po' troppo ottimistiche, come lo è, dall'altro lato, quello che Scruton – e su cui insiste peraltro spesso anche Dino Cofrancesco – ha definito “universalismo panglossiano”. È sotto gli occhi di tutti, tuttavia, vuoi per il propagarsi del processo di eguagliamento delle condizioni, vuoi per un certo individualismo “illimitato” che degenera nell'opposto dell'individualismo medesimo, che la propensione alla vita comunitaria non gode di buona salute.

È altrettanto evidente, però, che una società aperta deve cercare di conciliare libertà individuale e bisogno di comunità affinché ciascuna componente ne esca rafforzata o, perlomeno, non ferita. Dopo tutto, la libertà individuale, e lo si è già argomentato, non è situata in un vuoto, ma prospera solamente sopra un minimo di strato comunitario. D'altro canto la tradizione e il retaggio del passato non possono essere vissuti come ostacoli a un riformismo graduale e moderato, prudente e umile. Si tratta, allora, di sforzarsi di far funzionare assieme l'elemento consensuale, senza il quale la libertà individuale decade, con quello ereditario, senza il quale non solo non potrebbe esistere alcun tipo di comunità, bensì la stessa libertà individuale assumerebbe la forma di un disorientamento tanto sterile quanto pericoloso per l'individuo stesso. Ecco l'arduo compito che attende il liberalismo classico nei prossimi anni: cercare di recuperare una via che non idolatri né la dimensione universalistica che gli è propria, né sfociare in un particolarismo tribale chiuso e impermeabile che esaspera la dimensione comunitaria di cui non può fare a meno. Il libro di Hazony, anche se non è nelle intenzioni dell'Autore, deve servire, in ottica liberale, proprio da pungolo per contrastare l'ideologia *liberal* che rischia di mortificare e squalificare moralmente qualsiasi prospettiva a lei avversa.