

IL PENSIERO STORICO

Rivista internazionale di storia delle idee

Fondata da Antonio Messina

2

giugno 2017

... 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), Sergio Belardinelli (Università degli Studi di Bologna), Hervé Antonio Cavallera (Università del Salento), Gabriele Ciampi (Università degli Studi di Firenze), Luigi Cimmino (Università degli Studi di Perugia), 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 (†), Spartaco Pupo (Università della Calabria), Giacomo Rinaldi (Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”), Luca Tedesco (Università degli Studi Roma Tre), Daniele Trabucco (Università degli Studi di Padova), Giangiacomo Vale (Università degli Studi Niccolò Cusano), Loris Zanatta (Università di Bologna).

Comitato scientifico internazionale

Matthew D’Auria (School of History – University of East Anglia), A. James Gregor (†), Roger Griffin (Oxford Brookes University), Marcelo Gullo (Universidad Nacional de La-nús), Pierre Manent (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia).

Comitato di redazione

Andrea Giuseppe Cerra, Luca Demontis, Elena Gaetana Faraci, Giuseppe Ferraro, Andrea Frangioni, Carlo Marsonet, Stefania Mazzone, Antonio Messina (Caporedattore), Rossella Pace, Lorenzo Paudice, Elisabetta Sanzò

Aracne editrice
www.aracneedittrice.it

Copyright © MMXVII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale
www.giocchinoonorateditore.it
info@giocchinoonorateditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano
(06) 45551463
ISBN 978-88-255-4002-4
ISSN 2612-7652
La rivista è registrata presso il Tribunale di Roma
con Aut. n. 191/2018.

I edizione: giugno 2017

Per ordini
Abbonamento annuo per l’Italia: 38,00 euro

Telefax: 06 45551464
Skype: aracneedittrice
e-mail: info@giocchinoonorateditore.it
online: www.aracneedittrice.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.

Individuo e Comunità

a cura di
Antonio Messina

Contributi di
Francesco Boco
Danilo Breschi
Gianluca Giansanti
Roger Griffin
Antonino Infranca
Spartaco Pupo
Sergio Fernández Riquelme
Giangiacomo Vale



Indice

- 9 Nota del curatore
Antonio Messina
- 11 De Benoist e il comunitarismo tra speranze e disillusioni
Spartaco Pupo
- 27 Individualismo, collettivismo, personalismo nella filosofia politica di Denis de Rougemont
Giangiacomo Vale
- 41 Lukács tra politica ed etica
Antonino Infranca
- 67 La comunità politica palingenetica:
riconsiderare la legittimazione dei regimi totalitari nell'Europa fra le due guerre
Roger Griffin
- 87 *Hic Sunt Leones. Identidades en conflicto en el siglo XXI*
Sergio Fernández Riquelme
- 125 La rigenerazione dell'identità europea
Francesco Boco
- 143 La politica pedagogica fascista:
l'Opera Nazionale Balilla e la Gioventù Italiana del Littorio
Gianluca Giansanti

Riflessioni

- 179 Pluralismo e multiculturalismo, falsi sinonimi.
La lezione di Nicola Matteucci
Danilo Breschi

Nota del curatore

Nel 2018 *Il Pensiero Storico* ha cambiato direzione quando il sottoscritto, fondatore e responsabile organizzativo della rivista sin dalla sua nascita (2016), ha offerto la direzione scientifica al Prof. Danilo Breschi che ha gentilmente accettato e per cui lo ringrazio. Da allora il comitato scientifico e redazionale è profondamente mutato. A partire dal fascicolo numero 5 abbiamo richiesto e ottenuto la disponibilità di Aracne editrice a pubblicare una edizione cartacea della rivista, che si è affiancata a quella digitale. Grazie alla disponibilità dell'editore, cui va tutta la mia gratitudine, abbiamo deciso di pubblicare e rendere disponibili anche in formato cartaceo i primi quattro numeri della rivista, sino ad oggi usufruibili solo nel format digitale. Nonostante i profondi mutamenti intercorsi nell'organigramma della rivista (direzione, redazione, comitato scientifico), si è deciso comunque di ripubblicare questi contributi che risalgono al periodo della mia direzione, e di cui mi assumo piena responsabilità. Salvo alcuni esigui ritocchi nella forma, la sostanza dei contributi è rimasta invariata e riflette il pensiero dei rispettivi autori.

Mi sento in dovere di ringraziare la Dott.ssa Elisabetta Sanzò, redattrice e collaboratrice del *Pensiero Storico*, per essersi attivamente adoperata nella raccolta, revisione e sistematizzazione di tutto il materiale.

Antonio Messina

De Benoist e il comunitarismo tra speranze e disillusioni

SPARTACO PUPO

Abstract:

The article focuses on the communitarian thought of Alain De Benoist as a critique of liberalism and on its connections both with the anti-liberalism of the post-marxist “communitarians”, which the French author analyses in some writings, and with the communitarian traditionalism of Robert Nisbet which, on the other hand, the French author overlooks, although it proves to be essential for the possible recovery of the Community ideal in its anti-modernist function.

Keywords: *Modern liberalism, Communitarianism, Gemeinschaft, Gesellschaft, Remoralization.*

Identità e comunità, del 2005, è, tra gli scritti di Alain De Benoist, quello che maggiormente stimola la formazione della coscienza critica del liberalismo moderno, della sua astrazione dall’umanità e da ogni riferimento comunitario, naturale, organico.

La dinamica liberale – è scritto in uno dei suoi brani più significativi – veicola una nuova antropologia dove spetta all’uomo, per ottenere la sua libertà, staccarsi dai costumi ancestrali e dai legami organici, essendo questo sradicamento dalla “natura” considerato caratteristico di ciò che è propriamente umano. L’ideale non è più, come nel pensiero classico, di conformarsi all’ordine naturale; esso risiede, al contrario, nella capacità di liberarsene¹.

Questo libro rappresenta senz’altro il compimento della riflessione sulla comunità che De Benoist aveva avviato da tempo, come egli stesso riferì nel gennaio del 1999 negli irripetibili «appunti di viag-

¹ A. DE BENOIST, *Identità e Comunità*, Guida, Napoli, 2005, p. 20.

gio» raccolti in *Ultimo anno: diario di fine secolo*, dove, consapevole della difficoltà di definire, nonostante la classica separazione di Ferdinand Tönnies (1887) tra *Gemeinschaft* (comunità) e *Gesellschaft* (società)², un concetto da sempre ambiguo e inflazionato come quello di comunità, aveva giustamente scritto:

L'idea di comunità su cui lavoro ormai da mesi è ancora tutta da definire. Essa pone anche la critica del liberalismo in una luce nuova. Tra liberali e comunitaristi, l'opposizione più irriducibile è evidentemente di ordine antropologico, a seconda che si consideri l'individuo o il gruppo come elemento base della vita sociale. L'anno scorso, Alain Laurent mi diceva che a suo parere quello tra liberali e comunitaristi sarà il dibattito del futuro. Lo credo anch'io³.

Il progetto liberale, che era messo in forte discussione dall'autore francese, trova il suo assunto principale nella concezione della società come somma di individui «liberi e razionali» che agiscono come «esseri disimpegnati» rispetto ai legami comunitari e a vantaggio di modi comportamentali razionali e di associazione volontaristica. Nell'ottica liberale, la comunità appare, si può dire, come un «fenomeno residuale» che le burocrazie istituzionali e i mercati globali sono chiamati a dissolvere in cambio di maggiori benefici per l'«individuo» in termini di libertà e benessere. Qualsiasi rievocazione del valore comunitario – sottolinea De Benoist – viene dai liberali contemporanei interpretata o come una testimonianza del passato, frutto quindi di una nostalgia romantica (una sorta di esaltazione dell'«età dell'oro»), o come una forma di neo-collettivismo.

Il secondo dei tre saggi che compongono il libro di De Benoist, intitolato *Comunitaristi Vs. Liberali*, è interamente dedicato ai temi e ai principi ispiratori del movimento statunitense dei *communitarians*, nato agli inizi degli anni '80 del '900 in contrapposizione proprio al liberalismo (sia nella versione giuridica che in quella economica) e alle filosofie razionalistiche e costruttivistiche di derivazione illuministica. I comunitaristi proponevano un modello di comunità primaria, costruita sulla base di relazioni organiche, e si richiamavano, in opposizione alla cultura individualistica e tecnocratica del liberalismo, alla forza del-

² Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità e Società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.

³ A. DE BENOIST, *Ultimo anno: diario di fine secolo*, Edizioni Settecolori, La mezia Terme (Cz), 2006, pp. 22-23.

le tradizioni e a una concezione sostanziale della ragione, denunciando la crescente solitudine degli individui, lo sfaldarsi delle reti tradizionali di solidarietà e il venir meno di orizzonti di senso condivisi. Quasi tutti gli esponenti del comunitarismo partivano da un presupposto naturalistico incontrovertibile: l'uomo è un essere «possibile» esclusivamente come «essere di relazioni». La comunità degli uomini non è una semplice «riunione o somma di individui» poiché i suoi membri, in quanto tali, non sono orientati soltanto alla soddisfazione di interessi privatistici, ma inseguono fini comuni, legati ad esperienze condivise, «propri della comunità stessa e non degli obiettivi particolari che si troverebbero essere gli stessi in tutti o nella maggior parte dei suoi membri»⁴.

De Benoist, che era stato sensibile all'interpretazione di Jean-Luc Nancy della contrapposizione tra comunità e società come mero effetto della modernità⁵, mostrava una particolare attrazione per una simile impresa culturale, che lo portava a ricostruire puntigliosamente, in lunghissime note, l'intero apparato bibliografico dei suoi più rappresentativi iniziatori: Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Roberto M. Unger, Michael Walzer, Amitai Etzioni, Robert Bellah e anche Christopher Lasch che, secondo De Benoist stessi, poteva essere associato al movimento per via della sua critica al narcisismo.

Sulla base delle più recenti interpretazioni critiche del comunitarismo a cui lo stesso De Benoist ha contribuito, è oggi possibile avere un quadro pressoché completo dei principali temi portati avanti dagli esponenti più rappresentativi di questo movimento intellettuale, i quali chiarivano le proprie posizioni esclusivamente nel confronto-scontro con il liberalismo, e indicavano come ricadente nell'ambito del pensiero liberale qualsiasi teoria giustificatrice dello Stato democratico-costituzionale, a partire da quella del primato della libertà individuale. In questa direzione si ritrovavano allineati diversi autori liberali, anche quelli, come John Rawls e Robert Nozick, Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Charles Larmore e Bruce Ackerman, ideologicamente distanti tra loro ma accomunati dalla esigenza di assegnare priorità all'insieme di diritti e norme poste a garanzia delle libertà individuali per la difesa del primato del «giusto» (*right*) sul «bene» (*good*), da cui discende il postulato antropologico della priorità dell'io sui suoi fini.

⁴ A. DE BENOIST, *Identità e Comunità*, cit., pp. 114-115.

⁵ Cf. J.-L. NANCY, *La communauté desœuvré*, Christian Bourgeois, Paris, 1986.

Il comunitarismo prese le mosse proprio dal rovesciamento di queste due tesi, e tentò di elaborare una concezione alternativa, anche se non sempre organica, dell'uomo e della società.

Michael Sandel, in *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), aveva come interlocutore liberale privilegiato John Rawls, che in *A Theory of Justice* (1971), affrontando il problema della giustificazione dell'ordine politico da una prospettiva contrattualistica, sosteneva che la scelta dei principi sui quali si modellano le istituzioni fondamentali della società spetta ad individui liberi ed eguali, collocati in una «posizione originaria», una sorta di stato di natura. Posto sotto un «velo di ignoranza», le parti contraenti, secondo Rawls, si pronunciano sui principi di giustizia, rimanendo all'oscuro di tutte le informazioni che potrebbero indurre ciascuna di esse a favorire un ordinamento che vada a proprio esclusivo vantaggio. Le parti sono pertanto costrette a comportarsi da soggetti morali e a adottare un atteggiamento il più imparziale possibile⁶. Ebbene, secondo Sandel, l'individuo descritto da Rawls era un «*unencumbered self*», un soggetto vuoto, cioè «sgombro» da vincoli ed impegni, in grado di prendere le distanze da qualsiasi legame. L'etica per cui l'io viene sempre prima dei fini che persegue richiede che l'individuo sia sempre in grado di esaminare con occhio critico le proprie credenze sottoponendole al tribunale della ragione. Per Sandel ciò era psicologicamente e moralmente inaccettabile: esistono fini, valori e legami avvertiti dai soggetti come costitutivi della propria identità e quindi non suscettibili di essere messi tra parentesi quando si tratta, nella posizione originaria, di deliberare su una società giusta. È per questo che Sandel propose il modello alternativo di *comunità trasparente*, in cui rivive l'ideale della comunità immediata, «al di qua del diritto», in cui le occasioni di conflitto sono tendenzialmente assenti e la solidarietà fiorisce spontaneamente, senza bisogno di coercizione⁷.

Anche Charles Taylor si batteva contro Rawls e tutti coloro che fondavano le loro tesi sulla difesa del primato dei diritti individuali su una concezione atomistica della natura umana, postulando l'autosufficienza morale dell'individuo di contro all'idea aristotelica

⁶ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1991

⁷ Cfr. M. SANDEL, *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York, 1984.

dell'uomo come animale sociale. C'era, per Taylor, un «obbligo di appartenenza» (*«obligation to belong»*) alla comunità storico-culturale originaria che era in forte tensione con l'ideale dell'autonomia individuale affermatosi nella modernità. I liberali, secondo Taylor, vedevano la società come un'associazione tra individui, ciascuno mirante al suo proprio personale piano di vita, e non riuscivano a concepire il bene collettivo se non in termini di convergenza di valori, interessi e opinioni individuali, precludendosi la dimensione del *Noi*⁸.

Alasdair MacIntyre criticava la modernità individualista ed egoista prospettando «ordini premoderni di virtù» e riducendo i confini del dibattito tra comunitaristi e liberali nell'ambito propriamente morale: l'origine dell'odierna frammentazione del linguaggio – diceva – è da individuarsi nel fallimento del «progetto illuministico», il quale, oltre ad aver rimosso il sacro e sradicato gli uomini dalle tradizioni, dai costumi e dalle abitudini sociali, ha fatto perdere di vista la prospettiva teleologica in voga nell'epoca precedente, durante la quale erano state definite regole morali che consentivano il passaggio da una natura umana spontanea a una visione dell'uomo compatibile con la realizzazione del suo bene concepito come finalità interna.

L'universalizzazione kantiana della moralità è stata, per MacIntyre, la causa primaria della rimozione dalle «narrazioni» umane del principio finalistico che, ripercuotendosi nella socialità, ha scardinato gli ordinamenti morali in atto in età antica e medievale, e il progetto illuministico, che si era incaricato di ricercare un fondamento razionale per la moralità, ha in realtà originato il forte «emotivismo» di cui è afflitta la società contemporanea. Nietzsche, secondo MacIntyre, aveva visto con chiarezza il fallimento generale dell'Illuminismo, smascherandone le ambizioni ma senza prospettare le possibili vie di fuga. Per questa incapacità di sganciarsi da una visione universale della virtù e della moralità il mondo contemporaneo era da quest'autore paragonato all'Impero Romano all'epoca del suo declino derivante dall'abbandono della pratica etico-politica della comunità. Come San Benedetto, «custode delle virtù», intraprese un'opera di «rimoralizzazione» della società attraverso la ripresa dei valori etici di Aristotele filtrati nel Cristianesimo, così era necessario il ritorno alla pratica etico-politica delle piccole comunità locali:

⁸ Cfr. Ch. TAYLOR, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985

Ciò che conta – concluse MacIntyre – è la costruzione di forme locali di comunità al cui interno la civiltà e la vita morale e intellettuale possano essere conservate attraverso i nuovi secoli oscuri che già incombono su di noi. E se la tradizione delle virtù è stata in grado di sopravvivere agli orrori dell'ultima età oscura, non siamo del tutto privi di fondamenti per la speranza. Questa volta, però, i barbari non aspettano di là dalle frontiere: ci hanno già governato per parecchio tempo. Ed è la nostra inconsapevolezza di questo fatto a costituire parte delle nostre difficoltà. Siamo aspettando: non Godot, ma un altro San Benedetto, senza dubbio molto diverso⁹.

Dalla *Communitarian Platform* degli anni '90 in poi, il comunitarismo, anziché continuare ad insistere sull'opposizione al liberalismo, ha tentato di formulare una sua proposta di «società civile» tutta incentrata sulla cosiddetta *comunità di comunità*, espressione che Amitai Etzioni riprese dalla medioevale *communitas communitatum* per designare un'entità originaria e autonoma rispetto agli apparati statali e non assoggettata alle logiche del mercato. Etzioni, fondatore insieme a William Galston del movimento politico *The Communitarian Network*, morto, si può dire, sul nascere, era un tenace assertore della tesi secondo la quale, a dispetto del relativismo morale e del tipico multiculturalismo della società americana, gli americani condividevano un unico nucleo di valori e aspiravano alle medesime virtù. Il che bastava a far abbandonare il dibattito filosofico-politico intorno alla società civile per riflettere sulla «società buona» realizzabile unicamente in chiave antistatalista, dal momento che la condivisione delle virtù non nasceva nelle istituzioni dello Stato ma all'interno delle singole comunità¹⁰. Etzioni definì la comunità in base a due caratteristiche fondamentali:

primo, una rete di relazioni cariche di affetto tra un gruppo di individui (piuttosto che tra singoli o a catena), relazioni che spesso si incrociano e si rinforzano l'una con l'altra; secondo, una dose di impegno nei confronti di un sistema di valori, norme e significati condivisi, e di una storia e un'identità comune – in breve, nei confronti di una particolare cultura¹¹.

⁹ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 313.

¹⁰ Cfr. A. ETZIONI, *The Monochrome Society*, Princeton University Press, Princeton 2001.

¹¹ A. ETZIONI, *The New Golden Rule*, Basic Books, New York 1996, p. 127. Il corsivo è mio.

Grazie ai comunitaristi, la comunità – ed era questa la finalità che più affascinava De Benoist – era diventata la risposta ideale all'esigenza fondamentale dell'individuo: la ricerca continua della propria «identità». L'individuo costruiva la propria identità attraverso il «riconoscersi» in determinate azioni compiute lungo tutto l'arco della sua vita, in una determinata comunità, con un dato insieme di predici fisici e morali. La rivitalizzazione delle tradizioni, l'importanza attribuita ai beni pubblici e alle infrastrutture collettive, il richiamo al «repubblicanesimo civico» tipico delle repubbliche italiane della fine del Medioevo, la rimessa in discussione dello Stato-nazione e il rinnovamento dell'idea federalista erano temi in grado senz'altro di alimentare la critica alle aporie del liberalismo moderno tali da richiamare l'attenzione di chi, come De Benoist, era pronto ad accoglierne senza remore le spinte ideali, tralasciando finanche la discussione dei punti deboli del «programma» comunitarista, che pure emergevano facilmente dalla lettura dei suoi testi più significativi e che egli stesso aveva notato qualche anno prima in *Ultimo anno*, quando evidenziava, ad esempio, l'assenza di una linea netta di demarcazione tra comunitarismo e liberalismo su alcuni problemi fondamentali:

Non ignoro – aveva scritto – che ci sono comunque talune affinità tra le due famiglie. Per esempio, il rifiuto dello Stato-Provvidenza (se ci si attende tutto dallo Stato, come riuscire a resistere all'arbitrio del potere?), il concetto di responsabilità (che implica l'autonomia, sia degli individui sia delle comunità), il principio di sussidiarietà (mai decidere al posto dei diretti interessati)¹².

L'unica obiezione di De Benoist nei confronti della proposta comunitarista riguardava la difficile classificazione del comunitarismo dal punto di vista politico: esso – scriveva – «condivide un buon numero delle aspirazioni politiche del socialismo classico, e il fatto che anteponga fattori sociali alle determinazioni individuali spiega perché i lavori dei suoi rappresentanti siano stati talvolta accostati agli scritti del giovane Marx»¹³. A suffragare l'ipotesi del mal celato orientamento marxista del movimento erano, del resto, i percorsi personali di ciascun comunitarista: l'esponente di punta, Alasdair MacIntyre, era un

¹² A. DE BENOIST, *Ultimo anno*, cit., p. 23.

¹³ A. DE BENOIST, *Identità e Comunità*, cit., p. 116.

ex trotszkista convertito al cristianesimo e a una moralità tomista che poneva in concorrenza con le tradizioni rivali dell’Illuminismo e del prospettivismo nietzsiano; Charles Taylor era un vecchio esponente della sinistra radicale; Amitai Etzioni era stato consigliere di Jimmy Carter e di Bill Clinton e si definiva «un progressista», al pari di molti altri comunitaristi, ad iniziare da Michael Walzer.

C’è da dire, inoltre, che le preoccupazioni sulla comprensione del messaggio comunitarista, a ben vedere, rimanevano per lo più immutate rispetto all’approccio iniziale di De Benoist, se è vero che, sempre in *Ultimo anno*, nello stile confidenziale proprio di quel libro, egli aveva rivelato:

Malgrado qualche traduzione oggi disponibile (Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, e presto Michael Walzer), sembra pressoché impossibile far comprendere in Francia cosa sia il comunitarismo. Quando lo si affronta, l’argomento viene sistematicamente distorto. A destra, i comunitaristi sono visti come sostenitori del *melting pot* (benché il comunitarismo sia nato negli Stati Uniti proprio dal fallimento di questo modello). A sinistra li si sospetta di voler ricreare dei ghetti. Come se non bastasse, il dibattito sul concetto di comunità viene costantemente associato alle discussioni sull’immigrazione – un ulteriore errore, poiché tale concetto riguarda in primo luogo le popolazioni “autoctone”. Non meglio percepito è il rapporto tra comunità, cittadinanza di base, autonomia, principio di sussidiarietà. Lo spirito giacobino impregna tutta la classe politica¹⁴.

Ma al di là del problema se il comunitarismo abbia realmente offerto una visione alternativa al liberalismo oppure sia stato solo una specie di «correttivo» del liberalismo stesso¹⁵, quel che rimane di questa dottrina è la sua indeterminatezza politica di fondo, di cui De Benoist non sembrava accorgersi. Tra comunitaristi e liberali sussistevano forti affinità, come l’enfatizzazione del valore dell’autonomia dell’individuo e della comunità e del principio di sussidiarietà. Per cui era quasi spontaneo, in certi casi, parlare di comunitarismo *liberal* con riferimento all’insieme organico dei suoi principi ispiratori. Ma, a parte questo, i punti deboli del movimento comunitarista erano, dal punto di vista politico, diversi. Il primo, quello che più sembrava inficiarne

¹⁴ A. DE BENOIST, *Ultimo anno*, cit., pp. 142-143.

¹⁵ Si vedano, a tal proposito, i contributi di S. BELARDINELLI, L. CIMMINO, *La comunità liberale*, Studium, Roma, 1999; A. ETZIONI (a cura di), *Nuovi Comunitari. Persone, virtù e bene comune*, Arianna Editrice, Casalecchio 2001.

la credibilità sul piano della legittimazione politica, era di ordine ideologico. Difficile era, infatti, collocare il comunitarismo al di fuori dell’alveo delle dottrine neo o postmarxiste, poiché esso condivideva con il socialismo classico l’aspirazione politica ad anteporre i fattori sociali alle determinazioni individuali.

Più che l’erede dell’aristotelismo, come veniva presentato da MacIntyre e compagni, il comunitarismo era soprattutto l’orfano della morte ideologica del marxismo. La denuncia comunitarista, infatti, nascondeva il tentativo di colmare, col pretesto della comunità e degli orizzonti di senso condivisi, il vuoto ideologico lasciato dal comunismo. A confermarlo – e dispiace che De Benoist non l’abbia colto – era la composizione di un gruppo di intellettuali che aspirava a diventare movimento, addirittura partito politico, in nome del «ritorno alla comunità» e al senso del *Noi*, in cui vedevano una sorta di scorciatoia ideologica per la ripresa della vecchia e per loro sempre attuale battaglia «filosofica» contro il liberal-capitalismo. Come a dire: dal *comunismo* al *comun-itarismo*. La matrice semantica, alla fin fine, era la stessa: il vecchio, caro e sempre attuale bene «comune», indissolubilmente legato al valore intramontabile dell’uguaglianza.

Non a caso era dall’uguaglianza, spesso uniformante, più che unificante, che molti comunitaristi ricavavano la definizione stessa di comunità, intesa come insieme indefinito di soggetti membri «uguali», che si percepivano come «equamente significativi», e come tali si riconoscevano¹⁶ o si sentivano chiamati a «cooperare»¹⁷.

Un altro elemento di criticità da registrare a proposito del movimento dei *communitarians* era la tendenza a rimanere un fenomeno tipicamente americano o circoscritto per lo più al mondo anglosassone, data la sua non facile penetrazione in Europa. Nonostante, infatti, le traduzioni delle opere dei suoi rappresentanti più influenti, è stato abbastanza difficile far comprendere nel vecchio continente che cosa fosse il comunitarismo sul piano politico e situarne la critica al liberalismo tra le varianti di antiliberalismo succedutesi negli ultimi due secoli: l’antiliberalismo tradizionalista di Edmund Burke e Joseph de Maistre, che denunciava l’astrattezza della nozione di «diritti

¹⁶ Cfr. Ch. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1999; M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987.

¹⁷ Cfr. P. SELZNICK, *The Communitarian Persuasion*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, 2002.

dell'uomo»; l'antiliberalismo marxista, che lottava contro «la falsa neutralità dell'ordinamento politico, giuridico e normativo borghese»; l'antiliberalismo «autoritario» di Carl Schmitt e Giovanni Gentile, che la denuncia dell'atomismo individualistico, della «fuga liberale “dal politico”», del formalismo e della «neutralità» delle leggi la fecero già agli inizi del '900¹⁸, quindi in largo anticipo rispetto agli americani. La Francia degli anni '30, inoltre, aveva conosciuto il «personalismo comunitario» di Emmanuel Mounier, Jacques Maritain e Paul Ludwig Landsberg e, in tempi più recenti, aveva anche sperimentato la vena «comunitaria» di Simone Weil¹⁹. Nella stessa difficoltà di posizionamento risiede il principale motivo dell'insuccesso del comunitarismo anche in Italia. Ne dà conferma lo scarso numero di studi sull'argomento. Dopo l'antologia di testi con cui Alessandro Ferrara, nel 1992, introdusse in Italia il dibattito tra *communitarians* e *liberals*, la letteratura critica sul comunitarismo, nel nostro paese, benché stimolata dalla pubblicazione delle traduzioni delle opere di Sandel, MacIntyre, Taylor ed Etzioni, è rimasta alquanto marginale, se non limitata a pochi titoli²⁰.

Ma non era solo la memoria storica, per dir così, a latitare tra i comunitaristi. Le loro tesi erano povere di realismo. Il significato di *comunità* che emergeva dal complesso delle loro opere non risolveva il problema della forte ambiguità semantica del termine, giacché evocava tanto l'idea delle comunità etniche, religiose, locali e culturali, quanto quella «comunità politica», intesa in senso globale, che alle volte si identificava persino con l'idea di Stato, rendendo ancora più evidente la sintonia ideologica con il collettivismo socialista. La definizione, che sembrava mettere d'accordo tutti i comunitaristi, cioè

¹⁸ A. FERRARA, a Id., (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000, p. XI.

¹⁹ Non avrebbero del resto altro sbocco alcuni temi molto cari alla Weil, come l'ubbidienza, la gerarchia, l'onore, la sicurezza e lo sradicamento. Cfr. S. WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano, 1990.

²⁰ V. PAZÉ, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002; Id., *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004; C. SENI-GAGLIA, *La comunità a più voci*, Franco Angeli, Milano 2005; il numero monografico della rivista «Varianti di comunitarismo» (a cura di Ivo Colozzi), n. 5-2, 2002. Uno studio del pensiero comunitario-conservatore angloamericano, incentrato sulla comunità vista da destra, che mi permetto di segnalare, è il mio *La comunità e i suoi nemici*, Le Lettere, Firenze, 2008.

quella di «rete» di rapporti sociali con aspirazioni e valori «condivisi», era impossibile da adoperare per la definizione della comunità reale, del suo statuto interno, del rapporto dialettico tra l'universalità e la particolarità del «bene comune».

Il fatto stesso che uno dei *communitarians* più influenti come MacIntyre abbia, a un certo punto, deciso di prendere le distanze dal movimento comunitarista la dice lunga sulla sua credibilità sul piano non solo della legittimazione politica ma anche della funzionalità economica. In una lettera del 1991, pubblicata sulla rivista del movimento, «The Responsive Community», MacIntyre arrivò addirittura a negare di essere un comunitarista, bollando come «disastrosi» i possibili esiti della dottrina antiliberale. Scrisse infatti:

A dispetto di ciò che si dice, io non sono un comunitarista, e non lo sono mai stato. A mio avviso, infatti, le strutture politiche, economiche e morali della modernità avanzata, in questo paese come altrove, escludono la possibilità di realizzare uno dei validi tipi di comunità politica che sono stati realizzati, seppure in forma sempre imperfetta, nelle varie epoche storiche. E credo pure che i tentativi di ricostruire sistematicamente le società moderne nelle forme comunitarie saranno sempre inefficaci o disastrosi²¹.

A parte la ridda di posizioni diversificate all'interno del movimento e la scarsità dei riferimenti alle esperienze storiche concrete, alle tradizioni comunitarie e alla funzione che queste hanno concretamente svolto nella storia sociale e politica degli Stati Uniti d'America, era l'assenza di chiarimenti circa la relazione cruciale tra la comunità e la «persona» ad avvicinare, paradossalmente, l'individuo comunitarista privo del suo essere persona all'individuo razionalistico liberale. In fatto di astrartezza si facevano concorrenza. Si può dunque dire, senza tema di essere smentiti, che la comunità dei comunitaristi nordamericani fosse nient'altro che una mera risorsa simbolica, di cui era difficile, se non impossibile, circoscrivere il raggio di applicazione concreta nella realtà sociale. Il tipo di richiamo comunitaristico al *Noi*, dunque, poteva anche avere una sua importanza nella contestazione filosofica al razionalismo, all'individualismo e, perché no, anche al contrattualismo astratto di matrice rawlsiana, ma era scarsamente rilevante per la realtà storica e non descrivibile nelle sue manifestazioni empiriche.

²¹ A. MACINTYRE, *I'm Not A Communitarian, But...*, in «The Responsive Community», I (3), 1991, p. 91.

Era, insomma, un artifizio intellettuale come tanti, difficilmente adoperabile sul piano politico come superamento dei limiti della democrazia liberale.

Ma, ritornando all'ambito propriamente statunitense, al De Benoist comunitarista sfuggì anche il non trascurabile dato storiografico relativo a ciò che lui stesso non poté fare a meno di definire l'accezione «più semplice», che poi è quella autentica, rinvianti all'insieme di individui legati tra loro da costumi, abitudini e situazioni esistenziali comuni. Un'accezione, questa, molto cara agli intellettuali conservatori statunitensi, in particolare a Robert Nisbet, a cui De Benoist dedicò solo una citazione riferita al suo contributo alla fondazione della sociologia nel XIX secolo²². Un po' riduttivo come riconoscimento, se si considera il valore della riflessione di Nisbet non solo sul tema delle comunità tradizionali ma soprattutto sul terreno dell'anti-individualismo, che dai *communitarians* venne abbracciato molto più tardi, all'incirca trent'anni dopo. *The Quest for Community*, il capolavoro di Nisbet, vero e proprio *bestseller* del comunitarismo occidentale, risale infatti al 1953, e a renderlo imprescindibile all'interno del dibattito interdisciplinare sulla comunità non è stato solo questo pri-mato cronologico ma anche la notevole influenza che ha esercitato sia negli ambienti accademici, sociologici e politici in particolare, che tra i circoli conservatori statunitensi. Prova ne sono le cinque ristampe del volume e le sue numerose traduzioni, tra cui quella italiana del 1957, a cura di Franco Ferrarotti, con il titolo, per la verità non proprio fedele, *La Comunità e lo Stato*, edita, e non a caso dalla casa editrice di proprietà del più noto comunitarista anticollettivista italiano, Adriano Olivetti²³. E non a caso «alcuni comunitaristi (come Michael Sandel, Alan Ehrenhalt e Amitai Etzioni) e teorici della “società civile” (come Don Eberly, Francis Fukuyama, Robert Putnam, Peter Berger e Richard John Neuhaus) spesso riprendono idee espresse molto tempo prima da Nisbet e che egli sviluppò ampiamente durante il corso della sua feconda carriera»²⁴.

²² A. DE BENOIST, *Ultimo anno*, cit., p. 86, nota 3.

²³ Per le affinità tra il comunitarismo di Nisbet e quello di Olivetti, mi sia consentito segnalare il mio saggio *La comunità come luogo della libertà. Sul comunitarismo politico di Adriano Olivetti*, in C. Stancati, A. Givigliano (a cura di), *Prospettive sul luogo. Discussione di un oggetto sociale*, Aracne, Roma, 2015, pp. 123-140.

²⁴ B. LOWELL STONE, *Robert Nisbet: Communitarian Traditionalist*, ISI Book, Wilmington, 2002, p. XVII.

A differenza dei comunitaristi di fine '900, Nisbet aveva avuto il coraggio di costruire la «tipizzazione» della comunità, la sua struttura caratteristica, individuandola come corpo vivente, reale, intermedio tra l'individuo e lo Stato, dai caratteri tradizionali, ereditati direttamente dalla società medioevale, come la *funzione*, il *dogma*, l'*autorità*, la *gerarchia*, la *solidarietà*, l'*onore* e il *senso di superiorità*. Ogni comunità – diceva Nisbet – si costruisce intorno a una determinata funzione, che può essere nobile o non nobile, frivola o profonda. La comunità è libera, non trova restrizioni e impedimenti nello sforzo di raggiungere i propri scopi. Un'autonomia perfetta probabilmente non è né possibile e né desiderabile, ma le funzioni delle comunità vengono meglio realizzate in assenza di intrusioni dall'esterno. Ciò non significa che le funzioni delle comunità siano immutabili. Esse possono anzi cambiare nel corso del tempo e affinché una comunità possa sopravvivere a lungo, la funzione deve «sembrare buona», deve cioè essere trasformata in credenza.

Pertanto, una comunità è tale se possiede un certo proposito trascendente, un ideale, un dogma. I dogmi possono essere buoni o cattivi ma sono sempre profondamente costruiti. L'individuo non può dimostrare tutte le verità importanti, gli serve la fede nell'azione. La persona meramente razionale, calcolatrice non può mai essere stimolata ad agire in una comunità. Da qui il bisogno naturale dei dogmi. La comunità, inoltre, è caratterizzata dall'autorità, non dal potere. L'autorità comunitaria, sia essa nella famiglia, nel monastero o nell'università, poggia su una manifestazione di consenso. L'autorità deriva dall'abitudine, dall'uso, dal costume, non da qualche esplicita convenzione. Il potere è esterno, basato sulla forza, e impone l'obbedienza forzata o la complicità di altri alla volontà di una o più persone in modo non derivante dagli statuti dell'aggregato. Quindi il potere tende ad essere monistico e indiscriminato, con effetti uniformi, poiché l'autorità per sua natura è pluralistica, con effetti multiformali. Il potere emerge solo quando l'autorità è abbattuta. Una comunità è anche gerarchia: si è membri di una comunità come padre, madre, prete, soldato, studente o professore, ed è impossibile schierare questi ruoli in una linea di uguaglianza. «Non esiste – scrisse Nisbet – alcuna forma di comunità senza una qualche forma di stratificazione di funzione e ruolo. Dovunque due o più persone si associano, c'è l'obbligo

di assumere una certa forma di gerarchia»²⁵. La comunità è anche solidale: in una comunità viene pressoché istintivamente ai membri chiamarsi *Noi*. E si possono tracciare le fasi di dissoluzione di una comunità nel crescente numero di circostanze storiche in cui è stato più facile e più piacevole dire *Io* anziché *Noi*²⁶. L'identità, in una comunità, è largamente corporativa, e la comunità, come totalità, ha una «superiorità normativa» su ognuno dei suoi membri. Tale identità è possibile a seconda dell'intensità con cui un individuo avverte un senso di obbedienza al suo ruolo e non alla comunità.

Una comunità autentica, inoltre, possiede un forte senso dell'onore, ben distinto dagli interessi utilitaristici e pecuniari che ad essa sono anzi subordinati: «Nella comunità di sangue, la parentela non può essere tassata come se fosse un interesse materiale o pecunario [...]. E nella comunità tradizionale degli studenti, nell'università, ci si vanta dell'indifferenza alle cose materiali o agli interessi in dollari degli uomini d'affari»²⁷.

Infine, una comunità ha bisogno di mantenersi distante dal mondo circostante, mostrando un senso di superiorità. Le comunità sono nel mondo ma si considerano come se non vi fossero. Ciò è fortemente avvertito sia tra le piccole che tra le grandi comunità, sia tra le associazioni a delinquere che tra le corporazioni.

In alcuni periodi della storia occidentale, rilevava acutamente Nisbet, furono le comunità, e non gli individui, le unità irriducibili della società. Nel Medioevo, ad esempio, l'onore, il privilegio, la libertà appartenevano alle comunità, e non agli individui. L'identità di ognuno era comunitaria. La legge e l'economia medioevali sono oggi semplicemente inconcepibili se ci si attiene alle moderne concezioni dell'individualismo e del contrattualismo. Il gruppo sociale, nel Medioevo, era un «gruppo primario». Nelle famiglie patriarcali, le tasse erano imposte a carico della famiglia non dell'individuo, così come anche gli onori. Nella solidarietà corporativa stava il motivo di quasi tutte le decisioni riguardanti l'individuo (la sua occupazione, lo stato sociale, il matrimonio e l'educazione dei bambini). Allo stesso modo,

²⁵ R. NISBET, *Twilight of Authority*, Oxford University Press, New York, 1975, p. 238.

²⁶ R. NISBET, *The Degradation of Academic Dogma: The University in America, 1945-1970*, Basic Books, New York, 1971, p. 44.

²⁷ *Ivi*, p. 45.

l’agricoltura era essenzialmente comunitaria, e la città medievale era essa stessa un’associazione chiusa. Le città erano, althusianamente, «associazioni di associazioni». In esse vivevano innumerevoli comunità, piccole associazioni di mutuo soccorso, corporazioni di fede religiosa e responsabilità politica.

Nella mentalità contemporanea gli attributi essenziali della comunità, individuati in modo abbastanza originale da Nisbet ma ignorati o dati per scontati dai comunitaristi successivi, vengono percepiti negativamente. Le comunità sono spesso considerate, a seconda dei punti di vista, come gruppi particolaristici, parrocchiali, esclusivi, autoritari, arroganti, intolleranti ed egualitari. Tuttavia, dallo stesso Nisbet si apprese che la misura del declino delle comunità è perfettamente uguale a quella dell’emancipazione dell’individuo e che la dissoluzione della comunità è stata sino ad oggi proporzionale alla crescita dell’individualismo. Un risultato, questo, su cui la politologia contemporanea è chiamata ad interrogarsi per far fronte allo sradicamento dell’individuo moderno, indifeso di fronte al potere statale e allo scatenarsi delle dinamiche impersonali del capitalismo, facilitate da quello che Nisbet chiamava, in *History of the Idea of Progress*, «sviluppo» e che nella mentalità occidentale ha raggiunto l’apogeo nel periodo compreso tra il 1750 e il 1900²⁸.

Probabilmente il legittimo riconoscimento delle tesi nisbetiane da parte del comunitarismo degli anni Ottanta avrebbe garantito un approccio più realistico al significato della comunità, categoria rimasta, nonostante i *communitarians* postmarxisti, alquanto vaga, in cui latitano clamorosamente sia i presupposti di psicologia sociale sul rapporto io-noi, io-comunità, io-in-relazione, sia i riferimenti alle comunità reali, alle tradizioni comunitarie tipiche nella storia dell’America settentrionale²⁹.

Erano troppi, insomma, le incongruenze e i limiti del comunitarismo per poter prevedere un suo successo, se non altro in ambito ame-

²⁸ Per un approfondimento del pensiero politico di Nisbet mi permetto di rinviare alle mie monografie: *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2012; *Libertà è conservazione. Robert Nisbet e la critica al progressismo*, Idrovolante, Roma 2016.

²⁹ Una delle rare eccezioni può forse essere l’interpretazione di Taylor della legislazione sulla lingua in vigore in Québec come implicante la restrizione di alcuni diritti individuali al fine della promozione della cultura francofona. Sarebbe questo un esempio di liberalismo «ospitalità alla differenza».

ricano. La sua spinta ideale si è arrestata prima del previsto, insieme al dibattito con il liberalismo, che in America si è chiuso subito a vantaggio di quest'ultimo, e oggi nessuno ne parla e ne scrive più, se non in termini storiografici, mentre in Europa e nel resto del mondo non è mai neanche nato.

Individualismo, collettivismo, personalismo nella filosofia politica di Denis de Rougemont

GIANGIACOMO VALE

Abstract:

The paper focuses on the anthropological assumptions of the political thought of Denis de Rougemont (1906-1985), who intended to go beyond the conceptual categories and the anthropological and political models on which modernity is based. The Swiss philosopher rejected the abstract category of the anonymous and irresponsible individual, defined only through his rights, which is the basis of political liberalism and the source of totalitarianisms. The Person becomes then the corner-stone of a political revolution which aims to overcome the crisis of the Western World and to rediscover the community spirit and the concrete and personal dimension of human and political relations. The community, as opposed to the nation-state, is for Rougemont the political transposition of the antinomic nature of the Person: an anti-nationalist, personalist and federalist political community, respectful of the diversity of people within it, and avoiding both the individualistic atomization and standardization and leveling, which is typical of collectivist regimes.

Keywords: *Denis de Rougemont, Personalism, Individualism, Collectivism, Diversity.*

In un articolo pubblicato nel 1953 il filosofo svizzero Denis de Rougemont individuava in una diffusa confusione semantica attorno ai termini di “individuo” e “persona” uno dei segni più evidenti della grave crisi spirituale, culturale e politica in cui da decenni ormai versava l’Occidente. Dopo essersi tragicamente manifestata nella catastrofe delle due guerre mondiali, tale crisi continuava a suo avviso a minacciare l’Europa e insieme ad essa il mondo intero:

La confusione del nostro lessico [...] è uno dei segni più gravi della crisi spirituale dell’Occidente. [...] Quasi tutti al giorno d’oggi sembrano confondere

senza esitazioni i termini di individuo, individualità, personalità e persona. Ciò denota una catastrofica regressione della cultura teologica nel mondo di oggi, per non parlare della filosofia, dell'etimologia e della semantica¹.

Una tale confusione rendeva evidente secondo il filosofo una completa perdita di contatto con la realtà, che si traduceva a sua volta nella mancanza di una coscienza chiara di ciò che è o deve essere l'uomo. È questo un tema che percorre tutta la ricchissima opera rougemontiana che, nella ricerca di una soluzione spirituale e culturale (prima ancora che politica²) alla crisi dell'uomo moderno, ha uno dei suoi propositi fondamentali³. L'itinerario intellettuale, teologico e filosofico-politico di Denis de Rougemont ha origine dalla constatazione di un «disordine stabilito»⁴ che caratterizza la società moderna e contemporanea, la quale «ha perduto il senso dei fini ultimi cui tende»⁵, incamminandosi verso una decadenza che sembra non avere fine e la cui manifestazione politica più visibile è stato il cieco entusiasmo per i nazionalismi e le utopie collettiviste e totalitarie dell'uomo del XIX e del XX secolo.

A partire da questi presupposti critici, la riflessione rougemontiana si sviluppa nel tentativo di andare alla ricerca delle categorie spirituali che definiscono la vera essenza dell'uomo occidentale, per fondare, a partire da esse, un progetto culturale, spirituale e politico di rinascita della civiltà europea. L'uomo moderno che ci descrive de Rougemont

¹ D. DE ROUGEMONT, *Pour une prise de conscience européenne*, in «Preuves», n. 35, 1953, ora in *Œuvres complètes de Denis de Rougemont*, t. III: *Écrits sur l'Europe*, édition établie et présentée par C. Calame, Éditions de la Différence, Paris 1994, vol. I, pp. 191-192.

² Cfr. ID., *Triomphe de la personne (Aphorismes)*, in ID., *Politique de la personne. Problèmes, doctrines et tactique de la révolution personnaliste*, Je sers, Paris 1934 - Nouvelle édition, revue et augmentée, Je Sers, Paris 1946, p. 169: «è dai fattori spirituali che dobbiamo cominciare a riordinare il mondo moderno».

³ Per approfondimenti sulla vita e l'opera di Denis de Rougemont si veda B. ACKERMANN, *Denis de Rougemont: Une biographie intellectuelle*, Labor et Fides, Genève 1996, 2 voll.; ID., *Denis de Rougemont. De la personne à l'Europe. Essai biographique*, Préface de H.-Ch. Tauxe, Postface de C. Haegi, L'Âge d'Homme, Lausanne 2000; F. SAINT-OUEN, *Denis de Rougemont: Introduction à sa vie et son œuvre*, Georg Éditeur, Genève 1995.

⁴ D. DE ROUGEMONT, *Introduction*, in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 13.

⁵ ID., *Penser avec les mains*, A. MICHEL, Paris 1936, p. 73; trad. it. di N. Bombaci: *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, a cura di D. Bondi, Transeuropa, Massa 2012, p. 72.

è l'uomo che ha perso di vista la «misura dell'umano»⁶ e la sua reale miseria, abbandonandosi a passioni ideologiche, follie deterministe, astrazioni teoriche umanitariste. È l'uomo che non sa più chi è, che non si sa più riconoscere in quanto uomo concreto, in carne ed ossa, con la sua vocazione personale e la sua dignità. È l'uomo spaesato che fugge di fronte alla trascendenza, di fronte a sé stesso, alla sua umanità, al suo destino particolare e alla propria responsabilità, e che adora quei falsi dèi che sono la Storia, lo stato, la nazione, il denaro, la classe o il destino della razza⁷. Nel suo rendere evidente la perdita di charezza su che cosa sia l'uomo e sulle sorti che determinano la sua esistenza concreta, la confusione semantica stigmatizzata da Rougemont rende difficile fuoriuscire dalla logica serrata dell'alternativa tra l'individualismo sfrenato e l'atomizzazione della società moderna da una parte, e un antitetico, ma altrettanto disumanizzante, collettivismo dall'altra. Rougemont ritiene che una tale coppia oppositiva non sia che apparente e che nasconde in realtà (non risolvendolo) uno stesso problema, che è il marchio fondamentale dell'Occidente nel XX secolo, quello stigma che occorre riconoscere, denunciare e combattere: l'«*assenza di ogni principio vivente di unità e di unione*»⁸. Le visioni del mondo che dominano la realtà politica otto e novecentesca sono dunque speculari e non opposte. Entrambi, l'individualismo capitalista e il collettivismo (comunista o fascista), pur da prospettive diverse, si fondano su un malinteso antropologico di fondo: essi condividono una concezione astratta dell'uomo e trascurano l'essenza dell'uomo concreto, sul quale, proprio in nome di tali astrazioni teoriche, dominano⁹. Si tratta, insomma, di «una sorta di daltonismo» teorico e politico, scrive Rougemont, che porta chi ne è affetto a non saper «più distinguere l'uomo in quanto uomo»¹⁰.

⁶ Cfr. ID., *Introduction*, cit., p. 20: «non vi è che una causa alla crisi attuale: *l'uomo moderno ha perso la misura dell'umano*».

⁷ Le ideologie collettiviste, afferma Rougemont, riconducono ogni fenomeno individuale, sociale e politico «a delle leggi generali e storiche che sfuggono alla nostra volontà e sulle quali le nostre rivolte non possono incidere, essendo esse stesse previste e determinate dalla nostra classe o dalla nostra razza»; cfr. ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?* in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 42.

⁸ Id., *Communauté révolutionnaire*, in «L'Ordre Nouveau», n. 8, 1934, pp. 14-18, ora in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 155.

⁹ Cfr. ID., *Introduction*, cit., p. 20.

¹⁰ Ivi, p. 22.

Rougemont intende fuoriuscire dalla logica del binomio oppositivo individuo/massa, alla cui dialettica egli riconduce altresì la storia stessa dell'Europa, e che ancora oggi, con le sue pericolose oscillazioni, minaccia di annientarla¹¹. Egli si pone su un piano diverso, che è quello della trascendenza, della persona e della comunità, unico piano in cui è possibile trovare a suo avviso una soluzione all'eterno problema posto dalle relazioni tra l'individuo e la collettività:

Come rispondere [...] alla critica tanto marxista quanto fascista della atomizzazione delle nostre società, e come rifiutare l'etica collettivista se si rinuncia a contrapporre all'individuo la *persona* e non la massa; [...] all'anarchia individualista, il *senso comunitario* e non il collettivismo [...]? Come difendere contro i comunisti l'individuo svuotato, egoista, impotente, che è proprio la causa, tanto quanto la vittima, delle reazioni collettiviste del corpo sociale?¹²

La ricerca dell'«uomo perduto», alternativo all'individuo e alla massa, diventa così un compito necessario e urgente al fine di riconsegnare alle questioni politiche una prospettiva umana concreta, una misura che restituirebbe all'uomo un ruolo autentico nella società contemporanea e permetterebbe di arginare gli opposti ma coincidenti estremismi del liberalismo capitalista e dei collettivismi di ogni orientamento ideologico. È d'altra parte il presupposto di ogni proposta politica credibile, afferma Rougemont, quello di poter contare su un preliminare accordo sul modello di uomo che ne sta alla base e, al tempo stesso, sul modello di uomo e società che essa intende realizzare: «se la politica è l'arte di governare gli uomini», scrive il filosofo, occorre «conoscere innanzitutto ciò che è l'uomo, quali sono le condizioni della sua umanità»¹³; occorre conoscere la sua «effettiva condizione [...] e le *condizioni* che essa impone»¹⁴. In questo senso, l'azione poli-

¹¹ Cfr. ID., *La bataille de la culture*, in ID., *Mission ou démission de la Suisse*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1940, p. 87: «Tutta la storia dell'Europa può essere ricondotta a queste grandi oscillazioni da un polo all'altro. All'anarchia individualista della Grecia risponde lo statalismo romano. Al collettivismo sacrale del Medioevo risponde la rivolta individualista del Rinascimento. E oggi [...] il vuoto sociale creato dall'individualismo del secolo scorso provoca una potente reazione collettiva. Riusciremo mai ad uscire da questa dialettica le cui fasi e i cui rovesciamenti minacciano oggi di annientare l'Europa?».

¹² ID., *Pour une prise de conscience européenne*, cit., p. 192.

¹³ ID., *Introduction*, cit., p. 24.

¹⁴ Ivi, p. 30.

tica autentica non può che rinunciare all'illusione di creare un uomo nuovo, tanto puro quanto separato dalla sua umanità. Una politica «ad altezza d'uomo» implica un potere politico umanizzato, ovvero subordinato alla difesa e alla affermazione dell'uomo concreto, che deve rimanere il principio primo e lo scopo ultimo della società. Una tale politica scrive il filosofo, «si oppone al gigantismo totalitario [...] all'atomizzazione della democrazia individualista [...]. Essa rifiuta la dittatura, poiché il centro vivente di un paese non risiede in un organismo di costrizione, ma deve risiedere in ognuno dei cittadini coscienti»¹⁵.

In definitiva, la convinzione del filosofo è che «sarebbe un errore immenso ravvisare la salvezza della nostra epoca in un ritorno all'individuo»¹⁶, poiché esso è il principale responsabile e l'incarnazione stessa della crisi dell'uomo moderno. La categoria astratta di individuo – l'individuo isolato ed egoista, detentore di diritti legali, privo di relazioni concrete, di legami con il territorio, la patria e il passato, l'individuo che il razionalismo settecentesco pone alla base della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, del Codice napoleonico, del liberalismo – «è l'origine più assodata del trionfo delle masse. È perché era senza destino che l'individuo dei liberali ha creduto al destino degli altri; è perché non aveva vocazione che ha voluto servire la sola vocazione della sua razza»¹⁷. Nell'individualismo borghese e liberale che trionfa nel XVIII secolo Denis de Rougemont individua dunque il terreno in cui hanno messo radici e si sono sviluppati i nazionalismi e le ideologie collettiviste novecentesche, che dell'individualismo non sono che una metamorfosi¹⁸. In esso egli riconosce l'origine della dissoluzione dei legami co-

¹⁵ Ivi, p. 25.

¹⁶ ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?*, cit., p. 46.

¹⁷ *Ibid.*; cfr. inoltre ID., *Liberté ou chômage?* in «L'Ordre Nouveau», n. 1, 1933, pp. 10-15, ora in ID., *Politique de la personne*, cit., pp. 230-231: «tutto è cominciato grazie ai filosofi, il giorno in cui, per le esigenze dei loro sistemi, hanno sostituito l'individuo astratto alla persona creatrice [...]. E ci si è messi a calcolare con gli uomini, come se non fossero più uomini. Li si è presi da una parte per metterli dall'altra, uno a fianco all'altro, sommati, sottratti, moltiplicati, divisi all'infinito. Del popolo si è fatto una massa, così come della persona si è fatto un numero. Della patria si è fatto la nazione, e dei legami umani delle catene sociali».

¹⁸ Cfr. ID., *Grammaire de la personne*, in «Hic et Nunc», n. 5, 1934, p. 19: «Ma l'individuo è superato, ci obbligano... Bisogna temere la morte dei miti: essa non è

munitari, le cui ripercussioni sulla vita sociale hanno prodotto un fenomeno reattivo di aggregazione attorno a promesse di totalità e salvezza che hanno portato l'uomo tra le braccia delle ideologie collettiviste. Queste ultime sono dunque «la conseguenza logica dell'individuo»¹⁹ e lo stato fascista o comunista non è che una perversione dello stato borghese: il punto di arrivo di quella «nostalgia di unità che si impossessa dei popoli stanchi, demoralizzati dalla politica, incerti della loro missione»²⁰. Pur riconoscendo una spontanea ed autentica esigenza comunitaria all'origine della comparsa dei miti collettivi²¹, Rougemont ritiene che tra individualismo e dittatura vi sia un legame ineluttabile «di causa-effetto o, più precisamente, di successione fatale»: «il vuoto sociale creato dall'individualismo è sempre un appello allo stato dittoriale»²². E quanto più gli individui saranno sprovvisti di appartenenze comunitarie, tanto più lo stato sarà centralizzato, burocratizzato e dittoriale: «è con la polvere degli individui che lo Stato farà il suo cemento»²³.

L'astrazione teorica su cui si fondano le filosofie ed ideologie individualiste contiene, secondo Rougemont, un errore di fondo: l'idea che i conflitti tra gli uomini siano la conseguenza inevitabile delle differenze che sussistono tra di essi. Ora, poiché le differenze – secondo i sostenitori di una tale prospettiva – non sono naturali ma accidentali, esse possono e debbono essere sopprese, sopprimendo così la causa del conflitto e, in ultima istanza, il conflitto stesso, di cui è data per scontata la pericolosità. La prospettiva rougemontiana si pone su un piano diametralmente opposto, che consiste non solo nel ritenere il conflitto una dimensione costitutiva della natura umana, ma nell'individuare nella tensione dialettica delle parti che nel conflitto

altro che, sempre, una metamorfosi. L'individuo non è morto che per rinascere nel collettivo».

¹⁹ ID., *Personne ou individu? (d'après une discussion)*, in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 54.

²⁰ ID., *Fascisme*, in ID., *Politique de la personne*, cit., p. 133.

²¹ Cfr. ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, préface de C. Calame, L'Âge d'Homme, Lausanne 2002, p. 229: «i diversi fascismi e il comunismo staliniano cercavano di rispondere alla domanda più urgente e diffusa del secolo: la nostalgia comunitaria, l'appello a qualcosa che dia un senso comune alle nostre azioni e ai nostri sogni, alla nostra vita e alla nostra morte».

²² Ivi, pp. 18-19.

²³ ID., *Le protestantisme créateur de personnes*, in ID., *Mission ou démission de la Suisse*, cit., p. 19.

sono coinvolte *non* un fattore destabilizzante, ma la regola ineludibile di ogni sana e feconda convivenza umana e il fondamento di ogni organizzazione politica o edificio morale. Scrive infatti il filosofo:

Considerare l'uomo come individuo astratto (Principî dell'89 – Marxismo) e fondare su tale individuo tutte le istituzioni e la morale, significa misconoscere la natura concreta dell'uomo, che implica il conflitto. Le istituzioni che non tengono conto dell'uomo concreto, non tengono conto neppure del principio di ogni conflitto e si ritrovano senza difese contro i conflitti che sorgono. Esse cercano di conseguenza di disumanizzare gli uomini. Cercano la pace attraverso la sterilizzazione, ma falliscono. I conflitti che esplodono sono allora atroci²⁴.

Secondo Rougemont un tale meccanismo sarebbe sottostante ad ogni progetto politico umanitario ed equalitarista che, lungi dal portare alla pace e alla fraternità, non farebbe che stabilire un'uguaglianza giuridica fittizia e, in fin di conti, tirannica, tale da rendere impossibile la libertà e ogni autentica fraternità. D'altro canto, il formalismo equalitario non fa che porre un velo di ipocrisia sulla persistenza sostanziale delle differenze, rendendole ancora più insopportabili e scandalose, e inasprendo in questo modo il conflitto. La parabola dello stato-nazione rappresenterebbe in questo senso la realizzazione di un tale progetto: lo stato si vuole il contenitore di una comunità di individui uguali e inoffensivi i quali, non esistendo in natura, debbono essere artificialmente fabbricati attraverso una standardizzazione giuridica, politica, culturale e linguistica forzata e brutale, ma nobilitata e resa popolare affiancandole due principi positivi ed umani – la libertà e la fraternità – resi tuttavia inefficaci dalla logica stessa dell'uguaglianza imposta per decreto. Così, in nome dei diritti universali dell'uomo astratto, si sono persi di vista gli uomini concreti, nella loro diversità.

Superare una tale prospettiva significa, per il filosofo, passare dall'astratto al «concreto per antonomasia»²⁵ e constatare ed accettare la conflittualità come regola imprescindibile delle relazioni umane. Queste sono fondate sulla concretezza e l'attualità di un appello che un *io* pone ad un *tu*: «la questione sociale, in quanto questione che

²⁴ ID., *Communauté révolutionnaire*, in «L'Ordre Nouveau», n. 8, février 1934, p. 15, ora in ID., *Politique de la personne*, cit., pp. 156-157 (nella riedizione del testo Rougemont omette «Marxismo»).

²⁵ ID., *Grammaire de la personne*, cit., p. 22.

esige una *risposta*, non si pone che nell'ambito dell'*'io* alla prese con il *'tu'*²⁶. Ora, spiega Rougemont, il riconoscimento della compresenza conflittuale dell'*'io* e del *'tu* esclude a priori ogni soluzione collettiva, si tratti dei *'loro* dei materialisti e dei sociologi, o della mistica fascista del *'noi'*²⁷. In una prospettiva anti-individualista, il metodo posto a fondamento di ogni organizzazione politica deve essere quello di riconoscere, assecondare, orientare il conflitto, tanto nella sua dimensione metafisica quanto nella sua declinazione politica più elementare – conflitto tra interessi, ideali, culture, identità, comunità. Solo il riconoscimento della concreta natura conflittuale dell'uomo può permettere di pensare e realizzare una politica alternativa agli assolutismi e ai sistemi totalizzanti e disumanizzanti. All'astrazione individualista Rougemont contrappone dunque la natura concreta, complessa e polemica della *persona*:

considerare l'uomo in quanto persona e fondare su tale persona tutte le istituzioni, significa riconoscere la natura concreta dell'uomo, che implica il conflitto. Le istituzioni che tengono conto dell'uomo concreto, tengono conto del principio di ogni conflitto e hanno lo scopo di rendere gli antagonismi fecondi per l'insieme del corpo sociale. Esse cercano di umanizzare gli uomini. Vogliono l'unione attraverso e nella diversità creatrice. Forti della loro duttilità, esse impediscono l'accumularsi dei conflitti e il loro esplodere in disordini violenti²⁸.

La filosofia politica rougemontiana intende dunque congedarsi dalle categorie concettuali e dai modelli antropologici e politici su cui si fonda la modernità e punta a riscoprire una dimensione concreta della vita e delle relazioni umane. Alla categoria astratta dell'individuo anonimo, dimissionario, indifferenziato, che è il cardine del liberalismo politico e dell'idealismo filosofico, e alla sua conseguenza logica che è il collettivismo, Rougemont contrappone il concetto di *persona*, facendone il nucleo portante di una proposta politica tesa a superare il «disordine stabilito» e a ridare alle questioni politiche e sociali una prospettiva umana concreta. Gli sviluppi teorici e pratici di tale proposta politica confluiranno nell'impegno federalista ed europeista del fi-

²⁶ Ivi, p. 19.

²⁷ Cfr. ivi, p. 20: «il *'noi'* è il gruppo, il fascio. [...] a metà strada tra l'*'io* dei liberi e i *'loro* dei collettivisti».

²⁸ ID., *Communauté révolutionnaire*, cit., p. 160.

losofo a partire dall'immediato dopoguerra²⁹. Quanto alla elaborazione rougemontiana della categoria di persona, essa avviene in ambito essenzialmente teologico, anche se accanto ai Padri della Chiesa, a Tommaso d'Aquino, Lutero, Calvino e al teologo protestante Karl Barth, tra i suoi punti di riferimento figurano anche Kant, Goethe e Kierkegaard (la cui opera è stata introdotta in Francia anche grazie al contributo di Rougemont)³⁰.

All'individuo astratto, anonimo³¹, assente a sé stesso e separato dal mondo, definito solamente attraverso i suoi diritti, Rougemont antepone dunque l'uomo concreto, reale, esistente: la persona, che rappresenta ai suoi occhi «l'umano per eccellenza»³². Perso nella massa e nella Storia, l'individuo rappresenta «l'atteggiamento dimissionario dell'uomo che fugge di fronte alla sua vocazione»³³ e vive nell'attesa tormentato, irresponsabile e impotente. La persona vive al contrario nella decisione e nella responsabilità, e rappresenta «l'attitudine creatrice, la vocazione dell'uomo»³⁴. La persona non è tuttavia pensabile senza l'individuo, che rimane fondamentale per la sua vita: esso costituisce la base *su cui* e *in cui* si edifica, *si incarna* la persona, che di-

²⁹ Sulla militanza europeista e federalista si veda in particolare M. J. DEERING, *Combats acharnés: Denis de Rougemont et les fondements de l'unité européenne*, Fondation Jean Monnet pour l'Europe – Centre de recherches européennes, Lausanne 1991; D. SIDJANSKI (dir.), *Denis de Rougemont, l'Européen*, avec la collaboration de F. Saint-Ouen, Fondation Martin Bodmer, Cologny (Genève) 2006; F. SAINT-OUEN (dir.), *L'Europe de Denis de Rougemont*, Academia/L'Harmattan, Louvain-la-Neuve 2014; N. STENGER, *Denis de Rougemont. Les intellectuels et l'Europe au XX^e siècle*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2015; G. VALE, *Una e Diversa. L'Europa di Denis de Rougemont*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

³⁰ Su ciò si veda i testi dell'autore dedicati alla persona e citati nel presente contributo, alcuni dei quali tradotti recentemente in D. DE ROUGEMONT, *La persona e l'amore*, Morcelliana, Brescia 2019. Si veda inoltre H. E. DUBREUIL, *The Personalism of Denis de Rougemont: Spirituality and Politics in 1930s Europe*, University of Cambridge, Cambridge 2005; D. BONDI, *La Persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

³¹ Secondo Rougemont la definizione di individuo che meglio rende l'idea della differenza tra esso e la persona è quella più comune, secondo cui un individuo è un «uomo che non si conosce o che non si vuole nominare»: un anonimo; cfr. D. DE ROUGEMONT, *Personne ou individu? (d'après une discussion)*, cit., p. 54 n.

³² Ivi, p. 58.

³³ ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?*, cit., p. 49; cfr inoltre ID., *Communauté révolutionnaire*, cit., p. 161.

³⁴ ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?*, cit., p. 49.

venta tale solo nel momento in cui abbandona e si distingue dalla condizione di individuo passivo. L'individuo, scrive infatti Rougemont, «non è il contrario della persona, ne è piuttosto la condizione necessaria»³⁵. La persona, inoltre, non può essere pensata se non nella sua dimensione comunitaria e trascendente. Contrariamente all'individuo isolato, essa è anteriore all'insieme, è «il termine *primo*, da cui dipende ogni realtà collettiva»³⁶. Essa è comunicazione e comunione, poiché intrattiene con l'altro dei rapporti reali e non virtuali: per la persona l'altro non è distante ma è *prossimo*, è colui che Dio ha ordinato di amare come sé stessi, mentre l'individuo è «l'uomo che non ha un prossimo e che non è il prossimo di nessuno»³⁷. È dunque l'amore del prossimo che trasforma l'individuo che, pur rimanendo un solitario, non è più un isolato: aprendosi all'alterità esso diventa «l'individuo morale, l'individuo sociale per eccellenza»³⁸. La persona, infine, non è una soluzione intermedia tra l'individuo e la massa, che figurano piuttosto come le sue opposte deviazioni che ne minacciano la piena realizzazione, e rappresentano dunque quello che Rougemont definisce «un *doppio* pericolo simultaneo: quello della fuga verso la salvezza individuale, e quello dell'abbandono al sacro collettivo – malattia “greca” e malattia “romana” della persona»³⁹.

Se l'individuo è il luogo della deresponsabilizzazione e dell'abbandono alle misti-che della collettività e della Storia, la persona è invece «il luogo di ogni decisione creatrice»⁴⁰; essa si rivela nel momento stesso in cui decide di agire o è costretta a farlo in risposta alle questioni, agli ordini, alle tentazioni che le sono poste dal mondo, dall'altro, da Dio. Essa è così depositaria di un attivismo e di un dinamismo che sanciscono l'inconciliabilità tra un'attitudine personalista e il materialismo determinista, il quale pensa l'uomo come un individuo politico, gettato nella lotta di classe e in balia della Storia. All'abbandono delle masse al «destino del secolo»⁴¹ Rougemont contrappone dunque l'impegno di ogni singolo uomo nel costruire il pro-

³⁵ ID., *Inédits. Extraits de cours choisis et présentés par Jean Mantzouranis et François Saint-Ouen*, La Baconnière, Neuchâtel 1988, p. 163.

³⁶ ID., *Définition de la personne*, in «Esprit», n. 27, 1934, p. 376.

³⁷ ID., *Grammaire de la personne*, cit., p. 18.

³⁸ Ivi, p. 22.

³⁹ ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., p. 64.

⁴⁰ ID., *Grammaire de la personne*, cit., p. 18.

⁴¹ Cfr. ID., *Destin du siècle ou vocation personnelle?*, cit., pp. 35-52.

prio destino personale aderendo alla vocazione ricevuta. All’orizzonte politico che «la storia e la sociologia hanno imbottito di *leggi fatali*»⁴², all’insegnamento di Hegel, Comte, Marx e all’idea, derivata dalla scienza, secondo cui la Storia obbedisce a leggi contro le quali l’uomo è impotente, Rougemont replica che il determinismo storico è possibile solo laddove lo spirito abdica, solo «*laddove l’uomo rinuncia a manifestarsi secondo la sua vocazione particolare.* [...] Le soluzioni totalitarie [...] non sono, in realtà, che delle soluzioni di pigrizia intellettuale»⁴³.

In un orizzonte personalista, invece, l’azione è sollecitata dall’alterità e dalla trascendenza, che traggono l’uomo dalla sua solitudine e dalla Storia e lo immettono nell’arena dei rapporti umani e politici, in cui esso sperimenta le paradossali potenzialità della divisione e del conflitto: «la persona è l’uomo in atto, ovvero l’uomo conscientemente e volontariamente impegnato nel conflitto vitale che lo unisce e lo oppone al suo prossimo»⁴⁴. Porsi in una prospettiva personalista significa dunque, per Rougemont, rifiutare la soluzione marxiana e comunista di un equilibrio finale esito di una storia dialettica fatta di sintesi successive, e ritenere fondamentale, con Proudhon, il mantenimento del conflitto tra gli opposti: «le contraddizioni del mondo non possono essere sopprese, e tutte le dottrine che hanno tentato di farlo non hanno potuto generare, in fin dei conti, se non la disperazione, la tirannia o l’amarezza nichilista»⁴⁵.

In definitiva, di fronte all’alternativa tra l’individuo-atomo, che rappresenta la misura liberale e borghese, e la massa anonima, che rappresenta la misura collettivista e totalitaria, Rougemont sottolinea l’urgenza della riscoperta e della affermazione di uno spirito comunitario e di una dimensione concreta e personale delle relazioni umane e politiche, che permettano di «guarire dall’individualismo, prevenendo allo stesso tempo la malattia collettivistica»⁴⁶. La persona, l’uomo antinomico che si definisce nel paradosso e vive nella tensione permanente dei contrari (solitudine e solidarietà, libertà individuale e responsabilità comunitaria, particolare e generale, amore per sé e amore per il

⁴² ID., *La bataille de la culture*, cit., p. 89.

⁴³ Ivi, pp. 92-93.

⁴⁴ ID., *Communauté révolutionnaire*, cit., pp. 159-160.

⁴⁵ ID., *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, trad. cit., p. 210.

⁴⁶ ID., *La bataille de la culture*, cit., p. 96.

prossimo), diventa il cardine di una proposta politica che ha per fine la fondazione di una comunità autentica che guarda non all'uniformizzazione e al livellamento, tipici dei regimi totalitari, ma al rispetto della diversità delle persone al suo interno: «la vera comunità unisce gli uomini in quanto *differenti* [...] e non in quanto portatori di uniformi o di camice dallo stesso colore»⁴⁷. Una comunità politica radicalmente antistatalista, personalista e federalista, in cui il centro dell'autorità «rimane nell'attività reale di ogni persona, in seno a gruppi tanto più forti quanto meno sono estesi»⁴⁸. Il federalismo presuppone, infatti, non la massa, ma piccoli gruppi diversificati entro i quali ognuno può esercitare la propria vocazione. Profondamente antitetico allo spirito totalitario e uniformizzante, esso permette di «rifare un mondo e una cultura sulla base della *diversità* delle persone e delle vocazioni»⁴⁹. Così, la natura dialettica di ogni regime federale, in cui gli elementi particolari di cui è composta la federazione si uniscono senza dissolversi nell'unità ma mantenendo le loro specificità, è esattamente la trasposizione a livello politico della natura antinomica della persona, e la rivoluzione personalista e federalista non sarà che «una proiezione del conflitto della persona»⁵⁰:

Il conflitto esistenziale della persona si riflette, o meglio si proietta, in tutto ciò che l'uomo occidentale pensa o fa. La nostra passione della diversità e la nostra passione dell'unità moltiplicano le coppie antinomiche ma scoprono altresì dei nuovi mezzi di rendere le loro tensioni feconde, o al contrario di eliminarle, se si rivelano fittizie. Qui riposa il principio di ogni ricerca occidentale [...]. In politica, per esempio, la teoria federalista si sviluppa in risposta alla doppia sfida dell'anarchia individualista (o nazionalista) e della reazione totalitaria: si tratta, in questo caso, della ricerca di un *optimum* tra due massimi contraddittori⁵¹.

⁴⁷ ID., *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, trad. cit., p. 206.

⁴⁸ ID., *Personne ou individu ? (D'après une discussion)*, cit., p. 55.

⁴⁹ ID., *La bataille de la culture*, cit., p. 98.

⁵⁰ ID., *D'un Cahier de revendications*, in ID., *Politique de la personne*, cit., pp. 148-149.

⁵¹ ID., *L'aventure occidentale de l'homme*, cit., pp. 89-90. Fin dalla fine degli anni Trenta Rougemont si impegna nella elaborazione di quelli che definirà i principi filosofici e spirituali del federalismo. Tra i molti scritti si vedano ID., *Federalism vs. Totalitarianism. A Swiss Scholar Projects a Post-War Commonwealth*, in «Common Sense», 6, X, 1941, pp. 182-186; ID., *Fédéralisme et œcuménisme*, in «Foi et vie», n° 34, 1946, pp. 621-639; ID., *L'attitude fédéraliste*, in «La Nef»,

Il «nuovo tipo di rivoluzione»⁵² auspicata da Rougemont è anzitutto spirituale, poiché, in una prospettiva personalista, alla dimensione materiale, economica e politica, debbono essere anteposti i fattori spirituali, tenendo sempre presenti i fini ultimi che abbracciano tutto l'uomo, senza considerarlo un puro mezzo. Ai tentativi fascista, comunista e nazionalsocialista di restaurare con la forza una misura comunitaria, Rougemont oppone una nuova misura fondata sulla affermazione della persona, che è «il vero centro dell'uomo» cui la società, lo stato, le leggi, il pensiero e l'azione devono subordinarsi: «il fine della rivoluzione europea» deve essere quello di «ricondurre il centro di tutte le cose al centro dell'uomo stesso, alla persona»⁵³. Ma perché una tale rivoluzione si compia è necessaria, secondo il filosofo svizzero, la restaurazione di una fede totale in Dio e nell'uomo nella sua totalità e realtà: «non smetterò mai di ripeterlo – è il mio *delenda Carthago: Laddove l'uomo vuole essere totale, lo Stato non sarà mai totalitario*»⁵⁴.

n° 35, 1947, pp. 49-60, ora in ID., *Écrits sur l'Europe*, cit., vol. I, pp. 31-39 – trad. it.: *Principi della dottrina federalista*, in *Piccola antologia federalista*, a cura di M. Carmellini, Giovane Europa, Roma 1957, pp. 33-48; ID., *Fédéralisme culturel*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1965 – trad. it. di C. Costantini: *Federalismo culturale*, Pagine d'Arte, Lugano 2010; ID., *L'Un et le Divers*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1970 – trad. it. di R. Feltrin e G. de Bortoli: *L'Uno e il Diverso. Per una nuova definizione del federalismo*, Introduzione di G. Goisis, Edizioni Lavoro, Roma 1995; ID., *Notes pour une étique du fédéralisme*, in *Menschenrechte, Föderalismus, Demokratie. Festschrift zum 70. Geburtstag von Werner Kägi*, Schulthess Polygr. Verlag, Zürich 1979, pp. 259-265, ora in ID., *Écrits sur l'Europe*, cit., vol. II, pp. 679-683. Per approfondimenti si veda F. FRIGERIO, s.v. «Fédéralisme chez Rougemont», in *Dictionnaire international du Fédéralisme*, Sous la dir. de D. de Rougemont, Édité par F. Saint-Ouen, Bruylant, Bruxelles 1994, pp. 202-204; GIANGIACOMO VALE, *Pólemos. La dialettica federalista in Denis de Rougemont*, in S. Berardi, G. Vale (a cura di), *Ripensare il federalismo. Prospettive storico-filosofiche*, Nuova Cultura, Roma 2013, pp. 107-130.

⁵² ID., *Pensare con le mani. Le radici culturali della crisi europea*, trad. cit., p. 105.

⁵³ Ivi, p. 203.

⁵⁴ ID., *La vraie défense contre l'esprit totalitaire*, in «Les Cahiers protestants», n. 7, 1938, p. 425.

Lukács tra politica ed etica

ANTONINO INFRANCA

Abstract:

In this article the Lukács's essays of the 1968 on "Democratization" is analyzed. In this essay the Hungarian thinker criticizes the Stalinism, that was even actually, in that period, in high layers of Hungarian communist regime. Lukács proposed a democratization of the power, so that the citizens could participate to the management of the civil society. It was the end of the monopoly of communist power and the beginning of the democratization of the daily life.

Keywords: *György Lukács, Democratization, Capitalism, Socialism, Avant-garde, Anti-humanism.*

È consueto considerare Lukács un filosofo ormai fuori moda, superato dalla storia e dimenticato dall'accademia filosofica. Proprio questa inattualità accademica di Lukács dovrebbe, invece, attirare l'attenzione dei movimenti politici e sociali, perché è noto che l'accademia, almeno in Europa, si dedica prevalentemente a quei filosofi che hanno idee adattabili al sistema politico dominante, quindi che non sono *pericolosi*. Intendo per "pericolosità" la capacità che hanno le idee di incidere nella realtà sociale e politica, perché sono idee condivisibili, convincenti e rivoluzionarie, cioè non lasciano immutata la realtà che avevano incontrato al loro primo apparire. Se questo genere di pensatori è escluso dall'accademia, allora il valore rivoluzionario di tali pensatori è assicurato. Lukács che fu un accademico soltanto per quattro anni, che è stato studiato nelle accademie solo per essere criticato, è senza alcun dubbio uno dei pensatori più incisivi e rivoluzionari del Novecento. Se è inattuale per l'accademia è estremamente attuale per il pensiero antiegemonico e rivoluzionario di oggi e proverò a dimostrare questa mia tesi mediante la rilettura di una

sua opera della maturità, la *Demokratisierung heute und morgen*, che è stata pubblicata in italiano con il titolo di *L'uomo e la democrazia*.

Sebbene scritta nel 1968, cioè tre anni prima della morte di Lukács, fu pubblicata per la prima volta in lingua originale, cioè in tedesco, nel 1985, l'anno successivo in ungherese e in italiano nel 1987; quest'ultima traduzione fu quella che diede maggiore conoscenza dell'opera, perché la versione originale tedesca rimase circoscritta ad un pubblico appunto "accademico" per volontà dell'allora regime comunista. La scarsa conoscenza della lingua ungherese nel mondo non favorì la diffusione dell'opera, mentre la pubblicazione della traduzione italiana permise quanto meno ai paesi dell'America latina di avere una conoscenza delle idee politiche dell'ultimo Lukács.

Come è ricordato sia nella prefazione di Miklos Almási all'edizione tedesca, sia nella prefazione di Alberto Scarponi all'edizione italiana, la prima notizia dell'intenzione di Lukács di scrivere un lungo saggio sulla democratizzazione, è reperibile in una lettera del 2 settembre 1968 a Frank Benseler, il curatore dell'edizione tedesca delle opere complete di Lukács. La data è chiaramente significativa, perché di pochi giorni successiva all'invasione della Cecoslovacchia da parte delle truppe del Patto di Varsavia, invasione capeggiata dall'Armata Rossa sovietica, ma a cui avevano partecipato anche truppe ungheresi. Lukács cercò, senza riuscirci, di fare apparire la prima edizione dell'opera in Italia, riconoscendo il prestigio del Partito Comunista Italiano nell'opera di destalinizzazione, stentatamente in corso, all'interno del mondo comunista. Non era, per altro, la prima occasione in cui Lukács, in situazioni tormentate per il movimento operaio mondiale, faceva ricorso al PCI: era già avvenuto dopo la rivoluzione ungherese del 1956, durante la sua deportazione in Romania, quando Lukács e i suoi compagni di detenzione presentarono una petizione per un intervento a loro favore, anche al Partito Comunista Italiano. Quindi sia nel 1956 che nel 1968, dopo il fallimento dei tentativi di democratizzare in forme diverse i paesi socialisti dell'Europa centro-orientale, Lukács affida la sua speranza di rinnovamento al più grande partito comunista dell'Occidente¹. Già nel 1967, cioè un anno

¹ A conferma della positiva opinione di Lukács nei confronti del PCI, cito una lettera inedita del 22 aprile 1967 del filosofo ungherese a Guido Aristarco, noto critico cinematografico italiano: «Spero che il cosiddetto superamento del "culto della personalità" significhi ideologicamente molto di più. È un cambiamento nella tattica

prima della stesura della *Demokratisierung*, Lukács concepiva lo stalinismo come un problema non solo di tattica, ma di vera e propria concezione della democrazia, come se lo stalinismo rappresentasse una struttura democratica mancata del socialismo realizzato. Nonostante la pesante eredità, allora ancora non liquidata, dello stalinismo, Lukács era convinto che i paesi socialisti, se avessero imboccato la strada della democratizzazione, si sarebbero posti all'avanguardia della democratizzazione su scala globale e planetaria. In una lettera a Cesare Cases del 10 settembre 1966 scriveva: «Sarebbe catastrofico per noi se dovessimo aspettare per la democratizzazione una rivoluzione negli USA. Credo al contrario che la democratizzazione si verificherà nei paesi socialisti e costituirà la premessa affinché si possa consolidare di nuovo nei paesi occidentali la possibilità di una prospettiva socialista». Ancora nel 1966, quindi due anni prima della *Demokratisierung*, Lukács era convinto che il socialismo realizzato non avesse esaurito la sua spinta propulsiva verso una reale democratizzazione. Il '68 cecoslovacco e il suo fallimento non indebolirono questa convinzione, che anzi fu rafforzata e problematizzata nel saggio sulla democratizzazione. Il giudizio sugli avvenimenti del '68 cecoslovacco fu, quindi, tacitamente positivo e lo fu non soltanto nei confronti della Cecoslovacchia, ma anche per il movimento studentesco, cosa che pochi oggi ricordano.

Le radici storiche della *Demokratisierung* non sono soltanto nel '68, ma anche nel '56 ungherese e, oltre a quello, nella giovanile esperienza della Repubblica ungherese dei Consigli del 1919, durante la quale Lukács fu uno dei protagonisti della democratizzazione della vita culturale ungherese; quindi il saggio è la sintesi dialettica, con superamento di certe posizioni, di tutto il pensiero politico di Lukács, e quando parlo di superamento di posizioni politiche, mi riferisco in particolare al ruolo trainante del partito comunista. Il '56 ungherese rappresentò per Lukács un temporaneo fallimento di democratizzare un regime socialista realizzato. Infatti, l'esigenza di un'analisi critica dello stalinismo, che è uno dei temi centrali della *Demokratisierung*, trovò una prima espressione nei giorni che vanno dal 24 ottobre al 4 novembre 1956, quando Lukács tornò alla politica attiva come ministro della Pubblica Istruzione del governo Nagy e come membro della

e – anche nel caso di un movimento comunista ben guidato come da Voi in Italia – non è sufficiente che lo sia nella semplice tattica».

Direzione del nuovo Partito Operaio Ungherese. Nonostante il fallimento di questa esperienza Lukács mantenne una posizione di forte confronto con la realtà del socialismo realizzato. In una lettera a Cesare Cases dell'8 giugno 1957, appena ritornato dalla deportazione in Romania, Lukács scriveva: «Non creda che mi accinga a una coloritura del bello con tali considerazioni, a una capitolazione davanti alla realtà, come era qualche volta il caso della “riconciliazione con la realtà” del tardo Hegel. Si tratta piuttosto del mantenimento della prospettiva. Si ricorderà forse del mio discorso su questo tema all’ultimo congresso degli scrittori tedeschi lo scorso anno. Dissi allora che la prospettiva sarebbe senza realtà, ma è allo stesso tempo una realtà in divenire. Essa è contemporaneamente reale e non reale. Anche se si resta legati ad essa, si può trovare anche sotto le più sfavorevoli circostanze uno spazio per l’attività. Lei sa forse dalle nostre prime conversazioni che il mio motto per tutta la vita è una piccola modificazione della celebre frase di Zola al tempo dell'affare Dreyfus: “La vérité est lentement en marche et à la fin des fins rien ne l’arrêtera”»². La differenza, quindi, tra il Lukács dopo il fallimento dell’esperienza rinnovatrice del 1956 e il tardo Hegel – anch’egli deluso dal fallimento dell’esperienza rivoluzionaria francese del 1789 e di quella napoleonica – è la prospettiva del socialismo, cioè la coscienza di essere il portatore di valori nuovi, che al di là di ogni fallimento si riveleranno vincenti. È una concezione simile a quella espressa nel *Faust* di Goethe, che al di là del male compiuto si realizza il bene.

Nel saggio sulla democratizzazione viene rilanciata la fiducia nella superiorità del socialismo sul capitalismo, in un momento storico in cui i “deboli chierici” del marxismo abbandonavano sbrigativamente l’abito di sostenitori o di compagni di strada dei partiti comunisti e passavano dall’altro lato della barricata. Lukács non accettò neanche di tacere sull’intervento sovietico, ma rispose alla sua maniera, cioè da filosofo, con un saggio, che inviò alla Direzione del Partito, la quale ovviamente lo sepplì negli archivi. Il saggio di Lukács risultava una sfida per il POUP ungherese, perché la situazione sociale ed economica dell’Ungheria nel 1968 era molto cambiata rispetto al 1956, ma era anche considerevolmente migliore della Cecoslovacchia nello stesso periodo. Nel 1968 c’era inoltre un movimento mondiale che tentava di

² G. LUKÁCS, *Testamento politico*, a cura di A. Infranca e M. Vedda, Milano, Punto Rosso, 2015, p. 82.

rinnovare il panorama politico; così che se “la primavera di Praga” è forzatamente interrotta, milioni di esseri umani manifestavano solidarietà per la lotta di liberazione del Vietnam contro l’invasione statunitense o reclamavano una nuova gestione del potere politico.

L’altra matrice storica del saggio sulla democratizzazione è l’esperienza della Repubblica Ungherese dei Consigli del 1919. Il rapporto è di continuità sia nel senso di un progetto politico da realizzare, la partecipazione democratica attraverso i Soviet, sia nella lotta politico-culturale per il superamento del velleitarismo delle avanguardie culturali. Il vecchio Lukács nel suo saggio del 1968 traccia un’ardita quanto interessante linea di continuità tra l’avanguardia culturale e lo stalinismo: «Le osservazioni di Lenin sono nell’immediato indirizzate contro orientamenti di questo tipo, com’era a quel tempo il Proletkult. Non è, a questo proposito, superfluo rilevare che nella teoria zdanoviana il marxismo viene a caratterizzarsi storicamente proprio come alcunché di radicalmente nuovo; essa quindi non è lontana sul piano metodologico generale dalle concezioni futuristiche dello sviluppo artistico»³. Solitamente s’intende l’utopismo come un momento liberatorio del soggetto, che si impone all’oggetto per mezzo della realizzazione di un ideale. Lukács, invece, ribalta questo intendimento: un soggetto che impone un ideale alla realtà, si rende protagonista di una forzatura, di un atto di violenza che si può rovesciare in dramma storico, se questa realtà è composta da milioni di esseri umani. «Quando l’uomo nel suo agire sociale si creerà le condizioni che realmente lo rendono nella realtà autenticamente uomo, questo periodo –appunto, il socialismo come formazione sociale – si trasformerà nel preludio di quella grande svolta che Marx ha chiamato fine della preistoria dell’umanità»⁴. Lukács sta richiamando anche il suo periodo giovanile, quando si batteva per l’autenticità. La lotta giovanile per l’autenticità era già un’anticipazione della svolta marxista della sua vita. Adesso alla fine della sua vita è chiaro come stia interpretando l’estetismo giovanile: allora cercava l’autenticità nell’arte, nella creazione e nella produzione artistica ed estetica, adesso nel lavoro politico e teoretico dentro la militanza marxista e comunista.

³ G. LUKÁCS, *La democrazia della vita quotidiana*, a cura di A. Scarponi, Roma, Manifestolibri, 2013, p. 69.

⁴ *Ivi*, p. 113.

L'autenticità è un bisogno primario dell'uomo, ma i bisogni degli uomini nello stalinismo non sono *riconosciuti* ma misconosciuti a favore del progetto ideale di società che si intende realizzare. Questa è l'essenza dello stalinismo e, allo stesso tempo, dell'avanguardia artistica, che non rappresenta più i bisogni concreti degli uomini, ma quelli di determinati soggetti, gli artisti, che li spacciano per la realtà. Per chi è a conoscenza delle tematiche lukacsiane, non suonerà del tutto nuova quest'ultima riflessione sull'avanguardia. Lukács l'aveva esposta in diversi saggi durante gli anni Trenta, mentre abitava a Mosca, ove la lotta allo stalinismo non poteva che essere sotterranea, nonostante fosse sempre quotidiana. Il saggio sulla democratizzazione è, quindi, in linea di continuità con le esperienze politiche giovanili e con le teorizzazioni estetiche e di critica letteraria degli anni Trenta. Lukács si è sempre schierato per la continuazione e il rinnovamento della tradizione, della sua trasformazione che liberasse i bisogni concreti degli esseri umani e li avvicinasse alla loro genericità, contro ogni atto di violenza che producesse vittime. Il futurismo, come ogni avanguardia, ma anche lo zdanovismo, erano per lui atti di violenza,⁵ come per altro gli stessi futuristi e lo stesso Zdanov riconoscevano⁵. Da questa presa di posizione deriva la profonda incomprensione di Lukács nei confronti di ogni forma di avanguardia.

Un altro aspetto dell'avanguardismo è drasticamente rifiutato da Lukács nella *Demokratisierung*, cioè l'unicità. Lo stalinismo si considerava unico, cioè un fenomeno irripetibile, che si era realizzato in circostanze eccezionali, ma, ciò nonostante, si presentava come modello, negando agli altri movimenti comunisti di elaborare una propria via nazionale al comunismo. Per Lukács l'unicità crea una contraddizione tra l'essere-proprio-così, che è una categoria storica di ogni fenomeno, e l'universalità della legge della Storia. Il rapporto tra ogni fenomeno storico e l'universalità della Storia è dialettico, cioè ogni fenomeno realizza nella sua particolarità inesauribile una tendenza universale di un periodo storico; così gli ideali della Rivoluzione francese si realizzarono in Italia e in Germania soltanto mediante l'unificazione nazionale, che non era in questione in Francia; così come oggi la democratizzazione deve passare attraverso una ristrutturazione della democrazia, ristrutturazione che non avrà lo stesso caratte-

⁵ Famosa è la battuta di Zdanov, fatta propria poi da Stalin, secondo cui gli intellettuali dovevano essere “ingegneri dell'anima”.

re in Italia, Argentina, Brasile o Tunisia. In tal modo l'essere-proprio così si generalizza in una unità dialettica con fenomeni analoghi, diversi o contrari. La democratizzazione delle società arabe porterà all'emancipazione femminile, che in Italia o Argentina o Brasile è già largamente acquisita, ma deve essere realizzata radicalmente in campo economico. Questa dialettica ci mostra l'interazione tra struttura e sovrastruttura, come Marx ed Engels le concepivano, cioè come categorie della Storia. La democrazia è una sovrastruttura in grado di interagire con la struttura, così se l'emancipazione politica femminile porterà a un aumento dei salari delle lavoratrici, la struttura economica ne subirà un contraccolpo. Se, invece, l'emancipazione femminile viene destoricizzata, cioè posta fuori dal movimento della Storia, come se fosse un paradigma astorico, allora viene trasformata in un feticcio che oscura la comprensione dei processi sociali. Ecco, perché non si deve parlare di democrazia, ma di democratizzazione, perché la democrazia, in realtà, è un processo e non uno stadio o un feticcio⁶. L'eccesso di considerazione dell'unicità porta, secondo Lukács, a posizioni irrazionalistiche, come quelle dell'antisocialismo o del neopositivismo, da un lato, o a posizioni iperrazionalistiche, come quello dello stalinismo, dall'altro⁷, che aveva trasformato il socialismo in un feticcio che oscurava i meccanismi di sfruttamento che aveva realizzato. Infatti, uno degli aspetti più tipici dello stalinismo era l'assoggettamento dell'economia alla tattica politica⁸, negando il legame organico che essa ha con il genere umano, perché essa è l'ambito della riproduzione della vita umana.

Se teniamo ancora presente quanto Lukács scrisse a Cases nel 1957 sul mantenimento della prospettiva socialista, nonostante le contraddizioni del socialismo reale, notiamo la contrapposizione che Lukács pone ancora nel 1968 tra la prospettiva e l'utopia. Forse questa contrapposizione, così nettamente posta, ha indotto alcuni critici a definire Lukács un avversario del '68. In effetti la contrapposizione è la conseguenza della critica lukacsiana all'astrattismo e al velleitarismo che accompagnarono spesso le utopie del Novecento; ma la critica di Lukács è anche nella tradizione del giovane Marx o dell'Engels dell'*Antidühring*. La prospettiva di Lukács, come indica lo sviluppo

⁶ Cfr. *Ivi*, p. 31.

⁷ Cfr. *Ivi*, p. 29.

⁸ Cfr. *Ivi*, p. 81.

del saggio sulla democratizzazione, nasce da un'analisi critica della realtà storica e sociale. Così Lukács riscrive tutta la storia dell'edificazione del socialismo da Lenin a Breznev, indicando le forme e i modi attuati soprattutto da Stalin per ostacolare il concreto processo di democratizzazione che Lenin aveva innescato. Il successo di Stalin fu dovuto proprio all'astrattismo dei suoi antagonisti: «L'apparenza del contrario, per un verso, scaturisce dal fatto che nessuno dei rivali [di Stalin] disponeva di un programma davvero di principio, corrispondente alla situazione reale e fondato in termini di teoria marxista»⁹. Si tratta di una generica bocciatura dell'intero gruppo dirigente del partito bolscevico, che corrisponde alla realtà e permette senza dubbio una triste considerazione: il socialismo non può dipendere da un uomo solo, fosse esso anche lo stesso Lenin.

Nella *Demokratisierung* l'analisi storica dei nessi della società moderna, da cui trarre la prospettiva, soverchia la riflessione teoretica e questo aspetto è la conseguenza del fatto che il saggio sulla democratizzazione è il complemento politico dell'*Ontologia dell'essere sociale*, che sospese per redigere il saggio. La *Demokratisierung*, quindi, rispetta la struttura logica dell'opera maggiore, che è la stessa del Marx più autentico, cioè il circolo concreto/astratto/concreto. Il filo rosso che parte dal 1919 si ricollega al 1968 e ci permette di capire come Lukács abbia sempre combattuto la sua battaglia per l'utilizzazione di un metodo di critica autenticamente marxista dell'esistente. Questo metodo gli permette di guadagnare un punto prospettico dal quale condurre una critica non solo dell'utopismo, ma soprattutto dello stalinismo: Lukács contrappone socialismo autentico, mai realizzato, a stalinismo, cioè a socialismo realizzato. Ma qual è il socialismo autentico? Lukács non lascia il minimo dubbio nell'indicare i bisogni concreti come l'ambito della vita umana dominante sull'intera vita. I bisogni sono dominanti perché rappresentano il momento della riproduzione della vita stessa e sono il fondamento della vita stessa. La vita, a sua volta, è l'unica dimensione esistenziale dell'essere umano; per l'essere umano non c'è altra forma di esistenza, o forma d'essere, oltre la vita. L'attività principale dell'uomo, il lavoro, è finalizzata al soddisfacimento dei bisogni e alla riproduzione della vita e coinvolge la maggiore quantità di tempo nella vita quotidiana degli uomini.

⁹ *Ivi*, p. 79.

La democratizzazione deve essere un processo di liberazione della vita quotidiana dai vincoli posti dalla progettualità stalinista, da un lato, e dalla produzione e dal consumismo capitalistico, dall'altro. Così con la democratizzazione si deve sottrarre la vita quotidiana alla politica invadente, perché sorta da esigenze astratte e non concrete degli esseri umani, e dall'economia alienante. La democratizzazione è un processo infinito a differenza della democrazia borghese che è un fine da realizzare. La democratizzazione non ha nulla da realizzare, essa è realizzazione incessante, è liberazione e non libertà. Lukács avverte del pericolo di feticizzare la libertà: «Il feticcio della libertà ha bisogno sul piano sociale di reali, potenti organi direttivi e operativi, per non scadere, da ornamento ideologicamente attivo e perciò socialmente importante, a mera retorica»¹⁰. La democrazia e la libertà sono condizioni di partenza per ulteriori processi di democratizzazione e liberazione, quindi la libertà deve essere svuotata dai contenuti che vi pone l'individualismo del *bourgeois*¹¹ e riempita dai contenuti dell'*homme*. Il compito della democrazia socialista è proprio superare il dualismo tra *homme* e *citoyen*¹², per la formazione di un individuum, cioè un essere sociale inseparabile tra *homme* e *citoyen*, tra singolo e essere comunitario.

La democratizzazione come processo infinito rivela un hegelismo di fondo che è caratteristico del pensiero di Lukács. Il regno della libertà per Hegel è il frutto della realizzazione della libertà nella storia e la libertà è il riconoscimento della necessità del reale. Per il giovane Marx il regno della libertà è la più alta realizzazione del comunismo, ma il regno della libertà può fondarsi soltanto sul regno della necessità. La libertà è sempre una sovrastruttura ma ha una base nell'economia: non ci può essere effettivamente libertà in situazioni di sottosviluppo economico. Il socialismo reale, almeno nell'Ungheria del 1968, aveva risolto il problema della necessità economica e aveva preparato la società civile al salto ontologico, cioè quando le posizioni teleologiche che sono a fondamento della prassi economica acquisiscono un carattere sociale. Nel socialismo e nel comunismo lo sviluppo sociale ed economico è sempre più subordinato a una direzione teologica unitaria, mentre nel capitalismo lo sviluppo proviene da po-

¹⁰ *Ivi*, p. 50.

¹¹ Cfr. *Ibidem*.

¹² Cfr. p. 114.

sizioni spontanee di tipo finalistico che generano una causalità. Con la socializzazione dei mezzi di produzione si evita che un gruppo di uomini ponga le funzioni sociali dell'economia al servizio dei propri interessi privati egoistici; in secondo luogo, lo sviluppo economico è posto al servizio dei superiori interessi del genere umano. Lukács tenta, quindi, una sorta di sintesi: la democratizzazione deve nascere dall'analisi/riconoscimento della realtà e non è soltanto un fine da realizzare, ma è il processo stesso. Naturalmente per Lukács la liberazione è soprattutto dal lavoro alienato e alienante, ancora presente nel socialismo reale, quindi dai rapporti di produzione; ma è anche liberazione delle forze produttive, liberazione delle potenzialità represse, negate, sfruttate degli esseri umani, i produttori.

La liberazione delle forze produttive è anche liberazione dal tempo di lavoro necessario: «Il livello di sviluppo della produzione in quanto decremento del lavoro necessario per l'autoriproduzione dei lavoratori e la battaglia ideologica circa il volume e il contenuto del "superfluo" sono fenomeni sociali, determinati oggettivamente»¹³. Questo è l'obiettivo dello sviluppo umano e, quindi, del socialismo: liberare l'uomo dal lavoro necessario e permettere lo sviluppo del lavoro libero, del lavoro come gioco, ma anche come primo bisogno della vita. Tutto questo è possibile quando la produzione permette lo sviluppo dei singoli a individualità. Questo genere di problemi si riconnette alla democratizzazione. Il socialismo e il comunismo sono possibili quando le strutture sociali funzionano «come risultati di una attività umana consapevole di sé stessa e della propria socialità»¹⁴. La socialità esiste sempre nel divenire-uomo dell'uomo, ma nella società di classe si presenta come una oggettività estranea. La democrazia socialista trasmuta i prodotti degli uomini da inconsapevoli a consapevoli all'uomo stesso: «questa produzione dà al soggetto attivo un senso, un appagamento, per cui la compresenza dell'altro uomo si trasforma, da barriera per l'essere del soggetto, per la sua prassi, in cooperazione e aiuto indispensabili per tale prassi medesima, e perciò viene riconosciuta come tale»¹⁵. Lukács fonda qui la solidarietà e l'apertura all'Altro come valori etici possibili oggettivamente, perché lo sviluppo socioeconomico li ha resi già a disposizione dell'uomo, ma manca la volontà

¹³ *Ivi*, p. 88.

¹⁴ *Ivi*, p. 89.

¹⁵ *Ivi*, p. 90.

di estenderli a tutto il genere umano. Questo è il compito della politica e della democratizzazione. Per l'azione politica conta molto il pluslavoro socialmente liberato dalla rivoluzione proletaria.

Per realizzare l'essere e l'operare materiali e liberi della vita quotidiana, si devono porre finalità che trasformino la qualità della vita quotidiana. Lenin prevedeva forme di lavoro libero e non retribuito, ma non imposto (sabati comunisti) che dimostravano la possibilità di rompere con la prassi borghese del lavoro alienato. Non è trasformato il lavoro ma i rapporti di produzione: il lavoro è libero e non retribuito, volontario. Per Lenin la tradizione non deve essere sostituita da una nuova, ma resa universale, laddove non rovina i rapporti umani o impone forme restrittive e, quindi, alienati di rapporti umani. «Per il marxismo è lo stesso svolgersi storico della società che in determinati punti di svolta si fa nuovo, per il che non occorre che venga al mondo nulla di inedito, nel senso umano più profondo, ma "semplicemente" che determinati atteggiamenti, comportamenti, ecc. umani, che fino a quel momento avevano potuto realizzarsi inefficientemente solo come "eccezioni", ora pervengano a una universalità sociale totale»¹⁶.

La liberazione del lavoro vivo esprime l'esigenza che il processo di democratizzazione coinvolga anche la sfera della produzione. Tutta la produzione deve essere adattata all'uomo e ai suoi bisogni, non la forza lavoro deve essere adattata alla produzione. Marx sosteneva la liberazione dall'asservimento del lavoro. Il lavoro deve essere libero e superfluo, ma non superfluo in senso sociale, bensì utile socialmente. Il socialismo, che è la prima tappa verso il comunismo, sarà possibile allorquando queste tendenze cominceranno ad affermarsi: la liberazione del lavoro dal lavoro alienato e l'adeguamento dell'economia alla natura umana¹⁷. Questo sviluppo sarà possibile quando la quotidianità sarà oggettivamente strutturata per promuovere queste tendenze etico-politiche negli uomini. Naturalmente in una società socialista è assolutamente proibito lo sfruttamento del lavoro altrui, anche se certe attività produttive possono essere condotte da singoli individui. «Il nostro obiettivo principale è stato, da una parte, di distinguere questa critica del sistema staliniano dalle critiche borghesi di ogni sorta»¹⁸. La socializzazione dei mezzi di produzione crea rapporti oggettivi che sono

¹⁶ *Ivi*, p. 68.

¹⁷ Cfr. *Ivi*, p. 112.

¹⁸ *Ivi*, p. 125.

qualitativamente differenti da quelli esistenti nelle società di classe. Lo stalinismo creava oggettivamente le basi per un “regno della libertà”, ma lo faceva in modo tale che nella vita concreta questo divenire-uomo incontrava ostacoli oggettivamente insuperabili.

L’esperienza del socialismo reale ha dimostrato che la necessaria riforma dell’economia, che il socialismo ha realizzato, non apporterà immediatamente modificazioni dell’uomo, ma offrirà le condizioni oggettive perché ciò avvenga, cioè la liberazione dal lavoro alienato. A prima vista si crederebbe che sia sufficiente aumentare qualitativamente e quantitativamente la produzione e la distribuzione, in realtà un ruolo centrale lo può svolgere soltanto il sindacato, come pensava Lenin, perché può sempre imporre il controllo dei lavoratori sulla produzione. È inevitabile un lungo processo, ricco di conflitti interni ed esterni, di autochiarimento circa le prospettive, le mete concrete e i mezzi concreti per realizzare quelle prospettive, ma necessaria è, quindi, l’attitudine etica verso sé e verso gli altri. Il miglioramento economico e tecnologico non allontana dalla prospettiva dell’umanizzazione dell’uomo, se l’uomo rimane il controllore del progresso tecnologico e scientifico e soltanto la società socialista possiede il fascino e il potere di mettere in atto il divenire-uomo dell’uomo.

Sulla questione dell’organizzazione del lavoro c’è un punto particolarmente debole della critica di Lukács allo stalinismo e al socialismo reale. Innanzitutto, Lukács afferma: «Una fabbrica costruita per il capitalismo può in definitiva lavorare tranquillamente, senza grandi cambiamenti, anche nel socialismo e viceversa»¹⁹. La realtà dei fatti è esattamente opposta: uno dei problemi tecnici che si sono presentati alle aziende capitalistiche che hanno acquistato le fabbriche dei regimi ex-socialisti è stata proprio la riconversione dei mezzi di produzione socialisti in capitalistici, poi la classe operaia nei paesi capitalistici ha sempre lottato per cambiare l’organizzazione del lavoro *dentro e fuori* delle fabbriche. Dunque, l’affermazione di Lukács ci mette di fronte a un fatto concreto, che a lui stesso sfugge: il taylorismo che Lukács già conosceva e descriveva efficacemente in *Storia e coscienza di classe* non può continuare ad esistere, quando si è passati alla socializzazione dei mezzi di produzione. Il socialismo deve trovare un altro modo di organizzare il lavoro. La socializzazione dei mezzi di produzione «da

¹⁹ *Ivi*, p. 127.

sola, tuttavia, non può riplasmare spontaneamente e materialmente il modo di lavorare e quindi il modo di vivere della quotidianità degli uomini in maniera tale da produrre quella trasformazione radicale che è ormai necessaria nel rapporto dell'uomo con il suo lavoro e con gli altri uomini»²⁰. Non è vero come Lukács afferma che l'automatismo che sta per introdursi nell'economia e nei processi produttivi non riesce a produrre spontaneamente nuove forme di lavorazione, perché proprio questo è avvenuto negli ultimi decenni, quando l'automatismo sempre crescente ha trasformato i lavoratori in appendici coscienti e volenti delle macchine (toyotismo). È auspicabile che l'automatismo, come Lukács fa, debba essere guidato per suscitare negli uomini quelle qualità e quei rapporti reciproci che li realizzino come uomini autentici²¹. Un futuro possibile del lavoro sarebbe la sua completa automatizzazione nei momenti produttivi ripetitivi e la liberazione del lavoro nei momenti creativi. Lukács ha chiaro che la socializzazione dei mezzi di produzione permette, non impone, quelle riforme economiche, che poi non sono soltanto economiche, quindi c'è bisogno di un nuovo modo di pensare, di porre le questioni e di affrontarle.

Lukács rimane legato a una concezione del partito ormai superata dai tempi, perché secondo lui «un moto verso la democratizzazione in senso socialista non può arrivare nelle coscienze spontaneamente, ma secondo l'espressione di Lenin, guidato dall' "esterno"»²², cioè dal partito comunista che è la forza motrice e la guida di questo attivismo. Nel *Testamento politico* questa idea è notevolmente ridimensionata, perché si chiede una democratizzazione interna al partito. Oggi, invece, vediamo che la democratizzazione viene dalle stesse masse, anzi dai singoli individui, che prendono coscienza della loro condizione di esclusi o sfruttati e si ribellano ad uno stile di vita quotidiana che è a loro imposto dall'esterno e che non contempla alcun progetto di vita fattibile, una attesa senza speranza.

Marx nei *Grundrisse* considerava la democrazia come una derivazione dalla formazione economica. Per questo motivo la democratizzazione entrava nella vita quotidiana degli uomini, entrava nelle forme d'essere degli uomini, nella prassi umana, nella specifica individualità di ciascun essere umano, nell'identità di ciascun cittadino. Lukács so-

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. *Ivi*, p. 128.

²² *Ivi*, p. 133.

stiene una tesi radicale: essere democratici appartiene al carattere dell'essere umano²³. L'essere umano è allora democratico per natura perché è solidale, tollerante, capace di integrarsi e di integrare, quindi la democratizzazione è un processo politico che ha radici etiche e morali. Se la democrazia è radicata nelle stesse basi etiche dell'essere umano, allora l'etica è anche una scienza della natura umana, etica e antropologia sono affiancate e di esse si può avere una scienza. La progettata *Etica* che Lukács non ebbe il tempo di scrivere per la sopravvenuta morte, è parzialmente anticipata nella *Demokratisierung*, almeno per quanto riguarda il lato etico-politico. La democrazia non è una condizione storica dell'umanità in una situazione epocale, ma una condizione ontologica, ecco perché assume importanza la democrazia mediterranea antica. Questa affermazione di Lukács è in contrasto con le società orientali, dove non c'è mai stata democrazia. Ma sarebbe opportuno indagare meglio queste forme sociali orientali. In entrambe le forme sociali ed economiche, orientale e mediterranea antica, la divisione del lavoro è una condizione originaria, ma nella democrazia mediterranea troviamo l'origine delle attuali forme di divisione del lavoro, con la stessa identica situazione di allora, cioè che la struttura economica proviene dalla divisione del lavoro e lascia il lavoro ai margini della struttura politica, così il lavoro schiavistico era escluso dalla struttura socio-politica della democrazia mediterranea antica e oggi il lavoro parcellizzato o precario è altrettanto escluso dalla struttura socio-politica, pur essendo entrambi essenziali alla struttura economica.

È importante tenere conto del momento storico in cui il saggio sulla democratizzazione apparve: il 1985. Era il momento in cui la forte personalità di Gorbaciov si imponeva sulla scena storica sovietica alla conclusione del processo di congelamento storico e politico che aveva rappresentato il breznevismo. Anche Gorbaciov parlava di democratizzazione e la considerava una garanzia per i processi di rinnovamento e apertura politica che stava mettendo in atto (*perestroika*). Una parte della dirigenza del partito comunista ungherese voleva parteci-

²³ «Il carattere socialmente secondario della vita privata del cittadino della *polis* era soltanto l'altra faccia della sua esistenza storica, cioè che qui essere-uomo, esprimersi come persona, era sostanzialmente, nella sua dinamica e tendenza, identico che ottemperare alle occorrenze che derivano dai doveri del cittadino nella democrazia, ai modi di attuarsi della democrazia» (*Ivi*, p. 35).

pare attivamente alla democratizzazione messa in atto da Gorbaciov e decise la pubblicazione del saggio di Lukács per rivendicare una paternità teoretica sul processo politico allora incipiente in Unione Sovietica. Naturalmente non vi era un rapporto diretto tra il filosofo ungherese e il leader sovietico, ma il tentativo di Gorbaciov sembrava muoversi in parallelo alla linea politica delineata da Lukács, perché entrambi credevano che il socialismo avesse ancora una prospettiva, questa si poteva realizzare soltanto mediante un processo di democratizzazione. Sia Lukács, sia Gorbaciov utilizzavano il più autentico metodo marxista: il confronto concreto con le contraddizioni della realtà, perché «anche sotto le più sfavorevoli circostanze si può trovare spazio per l'attività», come si ostinava a sostenere Lukács. La pubblicazione dell'opera in ambienti accademici non le permise di arrivare al centro del dibattito e anche la pubblicazione in ungherese non l'aiutò in quel tentativo. La pubblicazione in italiano arrivò in ritardo – nel 1987 – quando la *perestroika* di Gorbaciov cominciava a rallentare, perché non trovava soggetti sociali che la sostenessero in campo politico. Poi si sa come è finita e, come direbbe Hegel, la storia ha espresso la sua sentenza definitiva: il socialismo è finito e la democratizzazione non si è realizzata in nessun paese socialista. Il tempo delle riforme era già scaduto, lo stalinismo, il post-stalinismo e le complicità tra i burocrati post-stalinisti e i fautori di un'economia capitalistica avevano sepolto ogni speranza di riformare il socialismo realizzato.

In effetti a crollare non fu il socialismo reale, ma il tentativo di riformarlo e Lukács si era già pronunciato profeticamente contro il ricorso alla democrazia borghese per fronteggiare la crisi di un sistema socialista: «L'epoca della manipolazione [la democrazia borghese capitalistica fordista], glorificata come vertice e termine della storia²⁴, adesso tanto frequentemente - [...] - finisce per mettere in mostra una propria interna impotenza quando si tratta di dare una risposta, magari solo approssimativa, alle questioni che essa medesima solleva»²⁵. La riflessione di Lukács ci pone di fronte al dilemma classico della democrazia moderna: a difesa della libertà piena solo degli interessi di classi si pone la manipolazione delle coscienze, che in quanto tale non dà risposte alle esigenze e ai bisogni concreti degli esseri umani, ma è

²⁴ Fukuyama era ancora all'università quando Lukács ne anticipava le tesi del suo famigerato *La fine della storia*.

²⁵ *Ivi*, p. 51.

pur vero che la democrazia permette di sviluppare la lotta permanente contro la stessa manipolazione. La democrazia borghese non può essere un'alternativa a un sistema socialista che entrasse in crisi²⁶, ma senza una democrazia non è possibile lottare per dare un senso, una direzione autonoma e voluta, all'emancipazione umana contro lo sfruttamento del lavoro e la manipolazione delle coscienze. La manipolazione delle coscienze è una forma di ideologia e come tale «è un complesso di mezzi attraverso cui gli uomini vengono messi in grado di prendere coscienza dei conflitti così sorti e di combattere in essi praticamente»²⁷. L'accettazione, nel 1989-1991, della democrazia borghese da parte delle masse nelle società del socialismo reale fu il modo di combattere per la propria emancipazione dallo sfruttamento delle burocrazie dei vari partiti comunisti, ma anche la consapevolezza che un ulteriore rilancio in avanti del socialismo avrebbe richiesto tali sacrifici, che quelle masse non erano più in grado di sopportare.

La necessità di una democratizzazione non è, però, soddisfatta né nei paesi ex-socialisti, né nei paesi del centro del mondo, né nei paesi della periferia. La globalizzazione è avvenuta senza una reale e profonda trasformazione dei rapporti di produzione, le forze produttive sono ancora più sfruttate di quanto lo erano nei paesi socialisti o nei paesi del *Welfare State*. La democratizzazione è un'arma per difendersi dallo sfruttamento sempre più minuzioso, più radicale, più selvaggio che il capitalismo sta imponendo all'umanità e alla natura. Da queste forme di sfruttamento nasce la necessità di una democratizzazione; se l'umanità vuole avere ancora un futuro, allora la democratizzazione è necessaria. La democratizzazione è anche restituzione di potere politico alle masse, ma non in quanto masse, come una cattiva idea di socialismo sosteneva nel secolo scorso, ma in quanto complessi di individui, di esseri umani. Ancora il vecchio Lukács ci dà un nuovo significato di socialismo, ancora attuale per noi, perché da realizzare nel nostro futuro: il socialismo è la nascita di nuovi soggetti, di esseri umani più autentici²⁸. Nascerà finalmente un uomo che non è più diviso tra le diverse sfere delle sue attività, un uomo parcellizzato o diviso, seppure interamente impegnato. A quest'uomo, creato dal capitalismo o dallo stakanovismo stalinista, Lukács contrappone un

²⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 51-52.

²⁷ *Ivi*, p. 88.

²⁸ Cfr. *Ivi*, p. 113.

uomo intero, completo – come sosteneva nella sua *Estetica* –, indiviso, cioè un *In-dividuum*, un individuo. Non è naturalmente l'uomo a una dimensione dei due grandi sistemi totalitari, il capitalista e lo stalinista, ma è un essere umano in cui la dimensione pubblica si coniuga armoniosamente con la privata e nella vita quotidiana di questo individuo si soddisfano i bisogni della socialità e della singolarità dell'essere sociale. Per Lukács un problema importante per questo *In-dividuum* è la disciplina²⁹, il sentirsi partecipe a qualcosa di condiviso, perché senza di essa non si può avere una prassi rivoluzionaria e riformatrice. Decisivo è il modo in cui può nascere la disciplina: se colui che obbedisce ha partecipato alla presa di decisione, può anche criticare e trasformare la decisione presa, ma non deve mai obbedire ciecamente.

Le conclusioni che traggo dalle riflessioni lukacsiana sulla democratizzazione sono quanto di più lontano si può immaginare dalla vulgata marxista, anche di quella che appariva la più aperta e democratica, allora di moda nel mondo occidentale. Si rileggano alcune affermazioni del cosiddetto “allievo” di Lukács, Lucien Goldmann: «Non possono esservi né un’etica né una sociologia marxiste per la semplice ragione che i giudizi marxisti di valore vogliono essere scientifici e che la scienza marxista vuol essere pratica e rivoluzionaria»³⁰. Goldmann cade proprio nell’errore di separare l’essere-proprio-così del marxismo dalla genericità del pensiero filosofico: il marxismo di Marx, non certo quello di Goldmann, parte dalla critica al sistema di produzione capitalistico che produce vittime, i proletari, nonostante che predichi l’uguaglianza e la libertà di tutti gli uomini - diritti umani -, il pensiero filosofico sviluppa riflessioni etiche fin dal suo sorgere sia in Occidente che in Oriente – si pensi a Pitagora in Grecia e a Confucio in Cina. Per Goldmann il marxismo è una filosofia speciale, diversa da qualsiasi altra nella storia della filosofia e, infatti, Goldmann prima degrada i concetti di “scienza” ed “etica” a «astrazioni secondarie deformanti l’atteggiamento complessivo della realtà sociale, il valore che la giudica e l’azione che la trasforma», poi definisce «questo atteggiamento complessivo» con «il termine di *fede*, ben inteso a condizione di averlo preventivamente depurato dalle contingenze in-

²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 136.

³⁰ L. GOLDMANN, *Il dio nascosto*, trad.it. L. Amodio e F. Fortini, Bari, Laterza, 1971, p. 130.

dividuali, storiche, sociali che lo legano a questa o quella religione ben determinata, o alle religioni positive in generale»³¹. In tal modo Goldmann sta facendo al marxismo un pessimo servizio, perché lo trasforma in una fede -posizione politica -, per altro teoreticamente vicina allo stalinismo.

Differenti posizioni oggi possono essere assunte come punti di riferimento per una rilettura etica del marxismo, come quella del latino-americano Dussel, secondo il quale Marx ha fondato la sua scienza critica, cioè la critica dell'economia politica, nel prendere posizione a favore delle vittime del sistema capitalistico – posizione etica –, o come lo stesso Lukács che scopre nella natura umana una radice etico-democratica – posizione ontologica. Il marxismo ha bisogno di una razionalità che comprenda la differente posizione degli Altri, di una razionalità calcolante tutte le conseguenze dell'azione della propria soggettività, di una ragione solidale con le vittime di ogni forma di violenza e di prevaricazione. Deve inglobare l'individuo nel suo sistema filosofico e non espellerlo, considerandolo una eredità borghese, piuttosto deve superare il particolarismo borghese nella genericità-per-sé dell'umanità. La società borghese ha permesso il massimo sviluppo dell'individuo, cioè anche della genericità umana, ma ha separato questa genericità dalla base economica, presenta questa genericità come “opposizione alla sua vita materiale”³², come se lo sviluppo della genericità umana fosse possibile solo fuori dal lavoro e contro i valori tipici della sfera lavorativa, come la solidarietà, sentimento che nasce nel luogo di lavoro tra numerosi lavoratori che si trovano in condizioni di vita analoghe e hanno gli stessi problemi in comune, ma è un sentimento che si trasforma in conoscenza e autoconoscenza, perché l'individuo deve sapere quali sono le condizioni in cui agisce e riconoscerle nell'Altro. Nella società borghese «il soggetto della prassi reale nella società è l'uomo egoistico, l'uomo appunto perciò semplicemente particolare»³³.

Un paio di considerazioni per commentare ancora una volta questo modo di sentirsi marxisti. Lo stesso Lukács definiva Goldmann o Sar-

³¹ *Ivi*, p. 124.

³² G. LUKÁCS, *La democrazia della vita quotidiana*, cit., p. 37.

³³ *Ibidem*.

tre *marxistegiant*, cioè “marxiteggianti”³⁴, cioè li riteneva privi di una effettiva assunzione e rielaborazione dell’epistemologia marxista. Poi si noti come l’afflato fideistico abbia permeato lo spirito dello stalinismo: si chiedeva di avere *fede* in Stalin e nel sistema politico che si ispirava a lui. In tal modo si potevano impedire le critiche, la discussione, la riflessione che invece sono l’essenza stessa dell’epistemologia marxista, del modo di fare scienza critica che Marx praticava. La vera pratica di Marx è la critica, naturalmente non fine a sé stessa, ma che conduca a un processo di scoperta della verità scientifica, cioè la distanza tra l’apparenza e l’essenza di ciascun fenomeno. Proprio questa assenza di critica, l’atteggiamento fideistico, è la ragione che allontanava Lukács dallo stalinismo. Ricordo qui quanto Lukács scriverà qualche anno dopo in *Testamento politico*: «Quanto alla possibilità che l’operaio attuale, sulla base della sua cultura, intervenga nel processo produttivo, credo che ci sia da distinguere due temi. È assolutamente indubbio che l’operaio attuale ha molte poche possibilità di intervenire nella fabbricazione e nel disegno di un reattore nucleare, molto meno che nelle questioni produttive dei tempi del capitalismo incipiente. In questo senso, il capitalismo senza alcun dubbio ha frenato l’iniziativa lavoratrice. D’altro lato, ci sono molti anni di esperienza riguardo al quale sia lo strumento o la macchina da installare in una fabbrica, c’è una grande quantità di istanze tra il disegno e il lavoro realmente ottimo. Credo che un buon operaio riconosca più rapidamente queste istanze che un buon ingegnere. A partire da ciò, naturalmente l’operaio non può avere iniziativa per esporre le proprie opinioni su quali macchine producano le fabbriche; tuttavia, sono convinto che, sulle macchine più delicate, i buoni operai possano forse giudicare meglio che gli ingegneri certe possibilità per il loro massimo utilizzo»³⁵.

Lo stalinismo per Lukács si presentava come la separazione della cultura operaia dalla cultura produttiva dando il privilegio a quest’ultima. In fondo tra la mentalità capitalistica, e in particolare fordista così ben descritta in *Storia e coscienza di classe*, e lo stalinismo non sussistono differenze sulla questione dell’esclusione della

³⁴ G. LUKÁCS, *Lettere a Carlos Nelson Coutinho* del 13/8/1963 e del 8/11/1963 tr. it. T. Tonezzer in *Marx centouno*, n° 8, marzo 1992, pp.136-137.

³⁵ G. LUKÁCS, *Testamento politico*, a cura di A. Infranca e M. Vedda, Milano, Punto Rosso, 2015, pp. 128.

cultura operaia dal sistema produttivo. Il sistema stalinista era più grossolano nell'esclusione del cittadino dalla gestione della cosa pubblica, mentre il capitalismo dà l'impressione di gestire democraticamente la cosa pubblica. L'individuo, però, nel capitalismo può vantare diritti umani a volte inviolabili, mentre nello stalinismo non era riconosciuto quasi nessuna inviolabilità ai diritti umani. Lukács rivendica il fatto che il suo schierarsi a favore della "democrazia immediata", ai tempi del suo ritorno in Ungheria subito dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, e la sua critica al formalismo democratico dei paesi capitalistici rivelarono le contraddizioni presenti anche nello rakosismo, la versione ungherese dello stalinismo. La lotta era, allora, «su due fronti contro l'americанизmo e contro lo stalinismo»³⁶.

La sua lotta alla versione edulcorata dello stalinismo ungherese, il kadarismo, non fu meno aspra, anche se rimase sempre non pubblica ma con prese di posizione molto nette e aspre. Possiamo giudicare la lotta antistalinista di Lukács da un caso particolare e specifico. In *Testamento politico* insieme a Miguel Vedda abbiamo pubblicato un carteggio tra Kádár e Lukács a proposito dell'incarceramento di due oppositori, Haraszti e Dalos. In quel carteggio a proposito di un concreto caso di violazione di diritti umani, il vecchio Lukács è esplicito nella sua concezione dei diritti democratici: «La legalità ha due facce e compromette sia i cittadini individuali che gli organi dello Stato. [...] I summenzionati [Dalos e Haraszti] sono stati posti sotto vigilanza poliziesca per avere manifestato la propria ideologia. Se avessero fatto qualsiasi altra cosa, si sarebbe dovuto iniziare un'azione legale contro di essi; questo sarebbe stato il dovere degli organi responsabili. Ma se qualcuno è posto sotto vigilanza poliziesca per avere espresso opinioni non socialiste (per nebulose o erronee che siano), questo significa, praticamente un ritorno all'epoca di Rákosi [dello stalinismo]»³⁷. Lukács, quindi, si dichiara paladino della libertà di espressione e di critica, anche della più erronea delle opinioni e delle critiche, oltre che a richiedere l'applicazione rigorosa del formalismo giuridico, che è in fondo garanzia dell'applicazione dei diritti umani.

Qualche giorno dopo, Lukács ritorna sull'argomento, richiamando Kádár a una maggiore "morale politica": «Haraszti e Dalos si trovano

³⁶ G. LUKÁCS, "Oltre Stalin" in G. L., *Testamento politico*, cit., p. 87.

³⁷ G. LUKÁCS, "Epistolario con János Kádár sul caso Dalos-Haraszti", in G. Lukács, *Testamento politico*, cit., p. 91.

in pericolo di morte dopo 8 giorni di sciopero della fame. L'inizio di un intervento medico ha spinto ad interrompere lo sciopero della fame. I due prigionieri sono stati maltrattati in due ospedali differenti e anche la moglie di Dalos è stata colpita (una donna!)»³⁸. Lukács, coerentemente, si schiera anche contro ogni forma di violenza fisica su prigionieri di coscienza e, in particolare, contro azioni violente su una donna³⁹. Nell'Ungheria di Kádár c'erano ancora le condizioni della società borghese, dove il diritto funziona come limite all'azione degli altri, anche dello Stato, e non alle proprie azioni, le quali sono dominate dall'egoismo economico, come accade a qualsiasi altro singolo individuo.

A questa forma pur sempre stalinista del socialismo, Lukács propone l'alternativa di una trasformazione economica *socialista* di una società socialista: «Il primo grande atto del passaggio al socialismo, la socializzazione dei mezzi di produzione, la loro concentrazione nelle mani della classe operaia, ha come conseguenza necessaria per gli atti sociali riferentesi alla totalità dell'economia [che] ubbidiscano all'imperativo sociale di divenire consapevoli. Proprio per questa via essi [i mezzi di produzione] vengono obbligati a trasformarsi da padroni in servitori dello sviluppo sociale dell'uomo. Di qui poi sia la rispettiva struttura sociale e sia le sue trasformazioni sono a loro volta obbligate a nascere in maniera socialmente consapevole, dall'economia così governata, conformemente alle funzioni del socialismo quale tappa propedeutica del comunismo, come sua preparazione nell'essere e nella coscienza»⁴⁰. Così il socialismo deve nascere dalla consapevolezza dei mezzi di produzione, ma tale consapevolezza si forma nella libera discussione e nel confronto civile tra i lavoratori. Il socialismo è contraddistinto dalla capacità cosciente degli uomini di regolare la propria vita economica. A questo punto non ci sono più ruoli fissi, come quelli tra servo e padrone, ma tutti sono padroni di sé stessi e servono agli altri. Ma è indispensabile che ciascuno possa liberamente mettere in atto un processo di autoformazione: «L'organo di questa auto-educazione dell'uomo (...) è la democrazia

³⁸ *Ivi*, p. 92.

³⁹ Chissà cosa pensano le attuali autorità cubane dell'opinione di Lukács, di un comunista sulla cui militanza comunista non si possono avanzare dubbi. Probabilmente direbbero che è un agente dell'imperialismo statunitense o un finto comunista.

⁴⁰ G. LUKÁCS, *La democrazia della vita quotidiana*, cit., pp. 58.

socialista»⁴¹. Naturalmente il processo di formazione riguarda anche la dirigenza socialista che deve rispettare le leggi prima di chiunque altro, cosa che non è sempre accaduta nei regimi del socialismo reale. Sono da evitare gli utopismi e le meccaniche soluzioni provenienti dallo sviluppo incontrollato delle forze produttive.

Infatti, nei sistemi del socialismo reale, i conflitti sorgevano sulla base delle contraddizioni tra forze produttive e rapporti di produzione, come si trattasse di un sistema capitalistico, vista la distanza che si era creata tra classe dirigente e lavoratori.

Eliminati i rapporti di produzione capitalistici nella società socialista avrebbe dovuto iniziare il processo di consapevolezza, ma si può avere un processo di consapevolezza se già non c'è una volontà di emancipazione nelle masse? La volontà di emancipazione è un processo di formazione individuale, prima che di massa. L'educazione può diventare così un fattore di ampliamento e approfondimento della vita individuale.

La prospettiva di Lukács rimane sempre rivoluzionaria, perché il cambiamento può sorgere quando gli interessi quotidiani e più immediati sono connessi con i fatti generali, quando gli interessi del singolo si coniugano con gli interessi della collettività. Ciò può avvenire con una conoscenza della realtà nella quale si vive, oppure con un'azione rivoluzionaria spontanea, al quale però rimane legata alla contingenza storica. Ma in attesa che la contingenza storica si realizzi, il processo di autoformazione permette a tutti gli individui, quindi alle masse composte da questi individui, di avere la maturità necessaria a partecipare al movimento storico di liberazione. La democrazia socialista permette al cittadino di realizzare la propria socialità nella vita quotidiana, anche se questa realizzazione mette in atto comportamenti che sono contrari alla dirigenza socialista a parole, stalinista nei fatti. La struttura economica socialista fa sorgere le basi materiali per una politica di pace. In un'economia socialista i consumatori dovrebbero controllare la produzione. Oggi si vive proprio un fenomeno di repressione e di manipolazione di queste tendenze nella vita quotidiana - si pensi alla *mediacrazia*, cioè al potere dei mass media sulla popolazione - e all'aumentato asservimento del lavoro.

Lukács si lamentava che nel socialismo realizzato l'autoattività delle masse è quasi totalmente scomparsa non solo nella grande politi-

⁴¹ *Ivi*, p. 59.

ca, ma anche nella regolazione della loro vita quotidiana⁴². I cittadini in una democrazia socialista dovrebbero lottare per la reale qualità della vita, al contrario lo stalinismo non si è curato delle richieste di una migliore qualità della vita degli individui. Il miglioramento, che il sistema educativo sovietico è stato in grado di produrre, ha portato alla formazione di un ceto di intellettuali e specialisti che alla fine hanno richiesto un miglioramento della loro qualità della vita, richieste insoddisfatte dal regime, che hanno contribuito al crollo del regime. Già nel 1968 Lukács avvisava del pericolo di non ascoltare le richieste di maggiori mezzi di consumo che sorgeva dalla popolazione o di apertura culturale da parte degli intellettuali: «Il consumo orientato sull'ascetismo può, in termini sociali, essere politicamente tollerabile nel migliore dei casi come fatto transitorio»⁴³. Questi intellettuali e specialisti, fra l'altro, non erano effettivamente comunisti, ma le loro richieste erano comuniste. Lukács anticipa quello che è stato il crollo dell'Unione Sovietica, perché la tendenza a non venire incontro alle richieste e alle esigenze della società civile da parte della dirigenza del partito è continuata anche con il poststalinismo: «La burocrazia che pianifica dal centro non intende rinunciare al proprio ruolo di guida assoluta, sebbene a ogni indagine minimamente attenta risulti con chiarezza che i criteri, i compiti, i mezzi di controllo, ecc. elaborati da essa hanno poco a che fare con una produzione destinata a soddisfare i bisogni autentici, reali, delle persone»⁴⁴.

Le masse devono concepire coscientemente la realtà della svolta verso una prassi rivoluzionaria e consiliare come una rottura definitiva con lo stalinismo, una sorta di rivoluzione contro gli ex-rivoluzionari. Si devono ammettere, quindi, coalizioni informali, occasionali e temporanee da parte delle masse, anzi si deve promuoverle, non è possibile una tale mobilitazione «per il miglioramento attivo della loro vita quotidiana»⁴⁵. Il miglioramento della vita quotidiana è lo scopo etico-politico che il vecchio Lukács pone alla rinascita del socialismo e il miglioramento della vita quotidiana è l'obiettivo politico della Filosofia della Liberazione di Dussel. Il socialismo reale non seguì mai, ma

⁴² Cfr. *Ivi*, pp. 128-129.

⁴³ *Ivi*, p. 115-116.

⁴⁴ *Ivi*, p. 120.

⁴⁵ *Ivi*, p. 124.

oggi questo scopo si può riprendere da parte delle masse, che devono prendere coscienza che questa è una possibilità concreta.

Già nel post-stalinismo esisteva un'opinione pubblica che criticava il regime e alcune disfunzioni di esso, come per esempio la cattiva qualità dei servizi⁴⁶ e della vita quotidiana, ma non era possibile organizzare movimenti sociali di protesta attorno a queste critiche. «Mobilizzare l'opinione pubblica, che oggi – considerata in termini di dinamica sociale – è prevalentemente “muta”, “clandestina”, e portarla ad essere una prassi pubblica sistematica mi sembra il primo passo verso una democratizzazione socialista»⁴⁷. Naturalmente le classi dominanti dei regimi post-stalinisti tentarono di congelare la situazione sociale, non si diedero alcuna tattica per affrontare il futuro, forse convinte che effettivamente i loro regimi fossero i migliori che la Storia aveva mai visto, oppure sperando in un crollo improbabile del regime capitalista. Lukács sperava che questa mobilitazione che, seppure non potesse arrivare alla veemenza che ha raggiunto nei movimenti rivoluzionari, perché lo stalinismo aveva interrotto con violenza burocratica la continuità del movimento consiliare e originariamente sovietico, riprendesse il processo di riforma sociale e portasse alla rinascita dell'abitudine della gente ad agire autonomamente negli affari pubblici. Sappiamo, però, che in Russia al crollo del comunismo è prevalsa la tendenza borghese all'appropriazione privata dei mezzi di produzione da parte di membri della precedente classe dominante. Ma anche noi, che viviamo in regimi capitalistici che hanno vinto la Guerra fredda, siamo abituati a guardare come “spettatori del mondo” gli affari pubblici e la loro gestione da parte dei politici, non siamo affatto abituati a gestirli. Le classi dominanti nello stalinismo o socialismo realizzato o nel capitalismo fondano il loro potere non tanto sul consenso quanto sulla rassegnazione dei cittadini. La rassegnazione è uno stato d'animo delle vittime di un sistema.

Per Lukács i compiti nuovi della democratizzazione sono eliminare i residui della società di classe e oggi sembra paradossale che nel socialismo realizzato esistano ancora residui della società di classe, ep pure saranno proprio questi a determinare la caduta del socialismo e Lukács ne aveva colto la pericolosità. Superare i residui della società di classe significa creare una nuova abitudine, perché gli esseri umani

⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 134. Ma anche in *Testamento politico*, cit., pp. 124 e segg.

⁴⁷ G. LUKÁCS, *La democrazia della vita quotidiana*, cit., p. 122.

abbandonino i comportamenti non umani, quindi una ristrutturazione del mondo esterno della vita quotidiana: il perseguitamento dell'obiettivo di migliorare la vita quotidiana stessa. «Ogni individuo può superare le proprie estraneazioni dall'autentico essere-uomo solo da sé, solo con i propri sforzi»⁴⁸, quindi anche senza il sostegno del partito, come aveva sostenuto prima. Naturalmente si prendono le mosse da una critica o autocritiche di questa estraneazione, poi si devono vivere circostanze effettive che allontanino dalla coscienza l'idea stessa dell'alienazione, quella che con il lessico dell'Etica della Liberazione di Dussel ho definito “fattibilità” di una forma di vita quotidiana migliore. Il superamento singolo deve essere della totalità dell'essere umano e non di singole cattive abitudini e poi passare all'effettiva universalità sociale. Qui Lukács riprende il suo concetto di uomo intero che aveva sviluppato nell'*Estetica*. Fondamentale è stato nel corso della storia il sorgere di movimenti sociali e politici che si levavano contro l'inumanità, contro la negazione dell'essere-uomo. Ora la democratizzazione socialista è chiamata a superare l'ultima forma di antumanismo, l'Altro come limite.

⁴⁸ *Ivi*, p. 135.

La comunità politica palingenetica: riconsiderare la legittimazione dei regimi totalitari nell'Europa fra le due guerre

ROGER GRIFFIN

Abstract:

This article discusses the conventional approaches to the concepts of consensus and resistance, which must be revised in the light of a revisiting of the totalitarian apparatus of authoritarian societies seen as the result of the attempt not so much to destroy the genuine political culture, but rather to transform it with the goal of realizing the utopian mirage of a resurrected society based on an unprecedented and new model of human being. This presupposes a palingenesis ("palingenic political community"), which takes place when the revolutionary vision of the totalitarian movement finds its spontaneous resonance in the mass response, among a population that finds itself experiencing a collective feeling of crisis, deeply sedimented. The article suggests a number of potentially revealing cases in the relationship between the totalitarian regime and the Palingenic community, which has contributed to the legitimization of those regimes and has generated varying degrees of consent to their policies. The conclusion consists of a number of ideas that can be grasped for an exploration of the new ways to conceptualize consensus by overcoming the internal resistance to the human sciences, on the basis of structures already conceptualized and never questioned.

Keywords: *Totalitarianism, Coercive Conformism, Palingenic Community, Charismatic Consensus, Ideology.*

Il modello tradizionale di consenso sotto il Totalitarismo: conformismo coercitivo

Quando un dato numero di uomini abbia costituito una comunità, con il consenso di ogni individuo, costoro hanno fatto di quella comunità un corpo solo, che è nient'altro in realtà che il frutto della volontà e della determinazione

della maggioranza, e oltretutto noi vediamo che nelle assemblee con il potere di agire attraverso leggi positive dove nessun numero è stabilito da quella legge positiva che affida loro il potere, l'azione politica passa per azione della comunità tutta intera, e senz'altro determina il potere di essa, dove ogni scelta viene assunta come fosse promanazione della Ragione o della Natura¹.

Per coloro che siano stati svezzati con la tradizione dell'illuminismo occidentale, c'è qualcosa di confortante evidentemente nell'intima relazione fra individualismo, consenso, natura, ragione ed implicitamente fra legittimità e sovranità, che questa citazione da John Locke postula.

Oltre trecento anni dopo, malgrado l'equazione ragione natura possa essere stata tacitamente screditata, essenzialmente lo stesso nesso fra i due concetti ancora forma il senso comune nella democrazia liberale. Sicché il processo contemporaneo per risolvere conflitti potenzialmente dannosi fra esperti ed opinione pubblica, in quel che è noto come "consenso da conferenza", richiama ancora implicitamente al principio di razionalità individuale come base del processo di legittimazione. Per esempio, l'obiettivo del Loka Institute è lavorare "per rendere scienza e tecnologia più responsabili nei confronti dei temi sociali ed ambientali, espandendo opportunità per la base, per l'interesse pubblico, per i cittadini qualunque ed il coinvolgimento dei lavoratori negli aspetti vitali delle decisioni su scienza e tecnologia"². Chiaramente per tale istituzione sono imperativi quotidiani la partecipazione della società civile, il dibattito razionale, la comprensione reciproca, il compromesso e la gradualità.

Procedendo nel flusso di valori culturali egemonici propri del nostro mondo occidentalizzato, il termine "totalitarismo" appartiene al campo diametralmente opposto alle parole chiave "consenso" e "legittimazione". La definizione classica del termine da parte di Friedrich e Brzezinski, resa popolare negli anni 1960, ha cristallizzato questa dicotomia identificando la società totalitaria con quella enunciata da una enciclopedia di pensiero politico che la descrive come il tentativo di imporre una ideologia "totalitaria", esercitando "un monopolio governativo sulle strutture di formazione della società in campo economico

¹ J. LOCKE, *Two Treatises on Civil Government* (London, 1690), Ch. 8, pp. 240-2.

² http://sciencepolicy.colorado.edu/students/st_organizations.html.

e culturale”³. Ad ogni modo ben prima che la teoria totalitaria diventasse un paradigma dominante da Guerra Fredda, romanzi profetici come *Brave New World* e *1984* hanno fatto breccia nell’assetto mentale generale con il concetto di totalitarismo come sistematica negazione del genuino e originale pensiero, accanto all’individualità, alla coscienza morale ed alla libertà interiore che è supposta contraddirsi. Con tali premesse due generazioni di ricercatori e accademici, sia marxisti sia liberali, hanno approcciato i regimi di Mussolini e Hitler come ossessionati dal raggiungimento dell’egemonia culturale totale, per preservare il capitalismo o appagare una nota bramosia di potere, attraverso lo sfruttamento del monopolio statale sull’ideologia. Ciò era abitualmente reso visibile dall’implicazione di tali tecniche come il controllo della produzione culturale, la mitizzazione della politica, la deliberata creazione di una “religione politica”, la sistematica distruzione del pluralismo culturale ed il pervasivo uso della propaganda combinato, nel caso del nazismo, con il terrore di stato volto a rinforzare un’ortodossia ideologica della quale il solo proposito era incantare le masse e mantenere la classe dominante al potere⁴. La cultura totalitaria è tuttavia, per definizione, un’anti-cultura, una grottesca parodia del vero.

In questa prospettiva sul totalitarismo i concetti di “consenso”, “legittimazione” e “resistenza” acquisiscono connotazioni particolari. Le prime due sono identificate con inautenticità ed artificialità. Il “consenso” è essenzialmente “fabbricato”⁵, mentre la “legittimazione” è

³ D. MILLER (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, (Oxford: Blackwell, 1987), p. 525.

⁴ Es.: W. BENJAMIN’s essay ‘The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction’, *Zeitschrift für Sozialforschung* No. 5, 1936, reproduced in *Illuminations* (London: Cape, 1970), pp. 211-244; N. POULANTZAS, *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism*, tradotto dal francese da Judith White, (London: Verso, 1979; prima edizione francese 1970; prima edizione inglese 1974). Per la visione classica del totalitarismo come negazione della vera cultura politica e quindi genuino consenso, si veda Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Meridian, 1958).

⁵ Cfr. V. DE GRAZIA, *Consenso e cultura di massa nell’Italia fascista. L’organizzazione del dopolavoro* (Rome: La Nuova Italia Scientifica, 1996); P. V. CANNISTRARO, *La fabbrica del consenso: fascismo e mass media* (Bari: Laterza, 1975).

una elaborata finzione, una frode⁶, un'anestetica mitizzazione del sentimento genuino, una sinistra eufemizzazione nella quale demoni sterminatori si travestono da angeli custodi, attraverso l'uso sistematico di ciò che George Orwell chiama "doppio pensiero". Quindi la resistenza al totalitarismo è uno schiacciante atto d'autenticità, dell'eroica rottura attraverso una speculare illusione, della coraggiosa riconquista della libertà interiore. Per evitare di cadere preda del collettivo miraggio di un nuovo ordine, per rimanere svegli mentre gli altri soccombono nel fiume Lete, per resistere allo sguardo delle moderne Gorgoni⁷, occorre difendere la quintessenza umana contro le corrosive forze della tirannia nella tradizione, della sfida che deriva dal prometeico disprezzo per le leggi di ferro del fato e dalla sconfitta morale di Creonte da parte di Antigone, l'archetipica figura del "ribelle" di Albert Camus.

Su ciò marxisti e liberali concordano ampiamente, benché ognuno naturalmente guardi l'altro come personificazione di una diversa forma di totalitarismo, da una parte la mono-dimensione umana nel sistema capitalistico⁸, dall'altra la de-spiritualizzazione e de-umanizzazione del collettivismo sovietico⁹. Persino i teorici liberali

⁶ Cfr. E. BLOCH: 'Il nazismo afferma che è sovversivo. Il più terribile terrore bianco contro le persone e il socialismo che il mondo abbia mai visto assume un travestimento socialista. A tal fine la sua propaganda deve sviluppare una facciata rivoluzionaria con ornamenti della Comune di Parigi', 'Inventory of a Revolutionary Façade', *The Heritage of our Time* (Cambridge: Cambridge, 1991), p. 64.

⁷ Questa è l'immagine centrale del magnifico film-poema di Tony Harrison, *The Gaze of the Gorgon*, un passaggio di cui si legge: 'L'umanità si snoda nel labirinto reso rigido dallo sguardo della Gorgone. Gli adoratori della Gorgone srotolano i guлаг di filo spinato intorno all'anima. Gli scagnozzi della Gorgone cercano di forzare la Storia su una rotta più dritta con i gorgonismi che impongono la fissità a tutto ciò che scorre, con la correzione e il crocifisso del Führer e la politica che congela la libertà. Ogni leader dal suo mostruoso piedistallo ci riporta indietro nel labirinto fuori dai meandri e il labirinto ci riporta direttamente allo sguardo della Gorgone'. (Newcastle on Tyne: Bloodaxe Books, 1992), p. 72.

⁸ H. MARCUSE, *One Dimensional Man. The Ideology of Industrial Society*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1964).

⁹ Si noti il modo in cui la propaganda nazista potrebbe ritrarre gli Alleati come incarnazioni di inautenticità in contrasto con l'autenticità della *Volksgemeinschaft*, come quando il giornale delle SS derise l'idea che i soldati tedeschi potessero essere de-nazificati: 'A cosa vogliono convertirci? Allo spirito speculativo del negoziante e del commerciante che faceva apparire il mondo intero ai figli della Gran Bretagna come un'opportunità di affari da trasformare in denaro? All'ideale di Hollywood di

più preparati tendono a mappare il mondo in termini ideologici in una manichea contrapposizione fra il consenso genuino delle “società aperte”¹⁰ che esibiscono un progresso storico¹¹, e le “società chiuse” che resistono a ogni progresso verso maggiori libertà e coscienza morale. Ovviamente, tutte le comunità ideologiche che hanno sofferto persecuzioni dalle mani del totalitarismo corroborano questa dicotomia dal loro peculiare punto di vista, cosicché dopo che lo spargimento di sangue e la tortura sono terminati lo stato vittorioso naturalmente ritrae i partigiani della Seconda Guerra Mondiale come martiri per i liberali post-bellici, da una parte la resistenza democristiana dall'altra quella comunista, a seconda del regime uscito vincente.

Similmente, Bonhoeffer impersona lo spirito che in un'ottica protestante post-bellica tutti i cristiani avrebbero dovuto mostrare nella loro risposta all'assalto nazista alla loro fede. Proprio poiché la cultura in una società totalitaria può solo significare “anti-cultura”, così la conformità con la prevalente ortodossia è generalmente assunta per essere stata estorta con la tortura, come le confessioni ad una Inquisizione dell'ultimo giorno.

L'osservazione fatta da George Orwell alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale avrebbe potuto sconvolgere giusto un pugno di lettori:

È d'uso comune parlare del fascismo come “stato alveare”, ciò fa un grave torto alle api. Un mondo pieno di conigli, dominato da volpi può avvicinarsi di più al bersaglio. È impossibile paragonarci agli animali¹².

Nuovi sviluppi nella teoria del totalitarismo

Negli ultimi anni l'occasione per una ulteriore concettualizzazione del totalitarismo è stata offerta in modo ancora più articolato ed effi-

abili insegnanti di ballo? All'esistenza robotica del collettivo sovietico? ‘Die Kraft von innen’, *Das Schwarze Korps*, Vol. 11, No. 4, 25 January 1945, riportato in Heiber H. and Kotze H. von (eds) *Querschnitte durch alte Zeiten und Zeitungen*, Vol. 12: *Das Schwarze Korps*, (Munich: Scherz, 1968), p. 202, citato in Roger Griffin, *Fascism* (Oxford: OUP, 1995), pp. 162-4.

¹⁰ K. POPPER, *the Open Society and its Enemies*, (London: Routledge: 1945).

¹¹ F. FUKUYAMA, *The End of History* (Washington: Irving Kristol, 1989).

¹² G. ORWELL, *The Road to Wigan Pier* (Harmondsworth: Penguin, 1962: first published 1937), pp. 200-201.

cace. In retrospettiva può essere vista come una interpretazione revisionista del concetto con profonde influenze dalla sociologia politica occidentale. Quando il nazismo si mise al lavoro per la realizzazione delle sue fantasie su una nuova Germania, Karl Mannheim esplorava la relazione fra ideologia ed utopia in varie forme di politica ivi incluso il fascismo¹³, Ernst Bloch esplorava il principio utopico come costante dell'ordine religioso e politico umano¹⁴ ed Eric Voegelin esplorava i sotterranei collegamenti fra ideologie politiche moderne e forme gnostiche di speculazione mistica¹⁵. Karl Popper in *The Open Society*, pubblicato per la prima volta nel 1945, mentre parte della letteratura divulgava lo stereotipo del totalitarismo come "società chiusa", definì quello che esercitano almeno i regimi comunista e fascista "ingegneria sociale utopica". Tuttavia, è stato solo negli anni più recenti che un cambiamento epocale è diventato percepibile nell'ortodossia accademica. In termini anglofoni è stato ufficializzato dall'opera di Simon Tormey *Making sense of tyranny*¹⁶, apparso nel 1995. Questo innovativo lavoro esula dalle classiche analisi in materia, riconoscendo che il "totalitarismo è nato soprattutto dal radicalismo, una delusione del presente scaturita in un'attesa del nuovo", e quel suo oppessivo apparato statale è la manifestazione superficiale dell'inseguimento di una "visione la cui realizzazione consisterebbe in una completa trasformazione del vero carattere dell'esistenza umana".

Ancora più significativa l'apparizione nel 2000 del primo numero del nuovo periodico *Totalitarian movements and political religions*, che conteneva un articolo di Emilio Gentile intitolato "La sacralizzazione della politica: definizioni, interpretazioni e riflessioni sulla questione delle religioni secolari e del totalitarismo". In esso il maggior studioso di fascismo, in Italia, definiva il totalitarismo:

un esperimento di dominio politico, messo in atto da un movimento rivoluzionario, organizzato in un partito rigidamente disciplinato, con una concezione integralista della politica, che aspira al monopolio del potere e che, dopo averlo conquistato, per vie legali o extralegali, distrugge o trasforma il regime preesistente e costruisce uno Stato nuovo, fondato sul regime a partito unico, con l'obiettivo principale di realizzare la conquista della società, cioè

¹³ K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia* (London: Routledge, 1936).

¹⁴ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkampf, 1959).

¹⁵ E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen* (Vienna, 1938).

¹⁶ Manchester University Press, 1995.

la subordinazione, l'integrazione e l'omogeneizzazione dei governati, sulla base del principio della politicità integrale dell'esistenza, sia individuale che collettiva, interpretata secondo le categorie, i miti e i valori di una ideologia palingenetica, sacralizzata nella forma di una religione politica, con il proposito di plasmare l'individuo e le masse attraverso una rivoluzione antropologica, per rigenerare l'essere umano e creare un uomo nuovo, dedito anima e corpo alla realizzazione dei progetti rivoluzionari e imperialisti del partito totalitario, con lo scopo di creare una nuova civiltà a carattere sopranazionale.

Come chiarisce il libro di Gentile *Le religioni della politica*, dal quale questo stralcio di articolo è tratto, il cruciale punto di partenza derivato da questa definizione è che la logica palingenetica delle società totalitarie mira a creare un'elaborata religione politica, non per manipolare, ma per ricreare l'uomo. Né si può dire siano le uniche, dal momento che Gentile dimostra assai persuasivamente che anche le società liberali o civili sono guidate verso una sacralizzazione della politica per assicurarsi un senso di legittimazione e pubblico consenso, non importa se ciò avvenga in maniera più razionale od individuista.

L'analisi di Gentile offre diverse importanti conseguenze teoriche. Da una parte sfuma la tradizionale weberiana distinzione fra politiche legali-razionali e carismatiche e perciò supera le dicotomie fra società aperte e chiuse, libere e non libere. Inoltre, suggerisce che ciò che nel vecchio paradigma era preso per essere propaganda manipolativa e cinica mitizzazione della politica, sia visto in una nuova luce come creazione di una religione politica parzialmente calcolata e parzialmente spontanea, designata a creare una nuova comunità nazionale o sociale. Questa cultura politica di comunità è imbevuta di schemi palingenetici che lo stato da parte sua tenta di realizzare e dei quali è responsabile. Poi questa analisi invita gli storici a rivedere gli approcci convenzionali ai temi del consenso, della legittimazione e della resistenza essendo aperti alla possibilità che in certe fasi nel percorso di una società totalitaria un'autentica simbiosi possa instaurarsi fra la visione palingenetica ufficiale dello stato e il richiamo populistico a partecipare ad un processo storico di rinnovamento e rigenerazione. Questo articolo si costruisce sul riconoscimento che una religione politica nel senso dato da Gentile stia al cuore del progetto totalitario, suggerendo che in momenti di crisi sistemica una spontanea "comunità politica palingenetica" possa sorgere. Una funzione critica è trovare un significato, anche se inconsistente, che sia base del consenso di un tipo

umano che non si riconosca nella tradizione illuminista, dal momento che occorre sia un obiettivo essenzialmente fondato sul carisma e quindi di natura anti-razionale e sopra-individuale.

Le dinamiche psico-sociali del consenso carismatico e della comunità palingenetica

Il concetto di “consenso carismatico” potrebbe essere teoricamente sottostimato seguendo alcuni sociologi. Nel clima caldo della rivolta contro il positivismo del tardo diciannovesimo secolo, Durkheim studiò la natura della religione e le soluzioni alle incoerenze generate dal crollo della solidarietà meccanica, ciò lo portò ad identificare la presenza di un effervescente contesto sociale che poteva dare origine a nuove religioni¹⁷. Allo stesso tempo Le Bon conduceva indagini sulla psicologia di massa, Sorel rivisitava il concetto di mito come forza mobilitante (propulsiva) di massa¹⁸ e Jung concettualizzava le “epidemie istiche” come fenomeni altamente rilevanti¹⁹. Non vi è nemmeno traccia di studiosi più recenti da prendere in considerazione, a parte lo studio di Mircea Eliade sulla persistenza nell’età moderna della brama di prendere parte al sacro, tempo comune²⁰, gli studi di Mona Ouzof²¹ e Lynn Hunt²² sul ruolo del comportamento liturgico e festivo nella Rivoluzione Francese ed il concetto di Pierre Bourdieu di un piano sopra-personale di produzione culturale²³, potrebbero tutti servi-

¹⁷ É. DURKHEIM, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Macmillan, 1915).

¹⁸ G. LE BON, *The Crowd. A Study in the Popular Mind* (London: Benn, 1947; 1st edition Paris: 1896)

¹⁹ C.G. JUNG, 1988. *Essays on Contemporary Events - Reflections on Nazi Germany*, (London: Ark Paperbacks/RKP, 1988: 1st edition 1947).

²⁰ M. ELIADE, *The Sacred and the Profane*, (New York: Brace and World, 1959); *Myth and Reality*, (London: George Allen and Unwin, 1964); M. ELIADE, *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*, (New Jersey: Princeton University Press, 1971).

²¹ M. OUZOF, *Festivals and the French Revolution*, (Chicago: Chicago University Press, 1988).

²² L. HUNT, *Politics, Culture and Class in the French Revolution* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981)

²³ P. BOURDIEU, *The Field of Cultural Production* (Cambridge: Polity Press, 1993).

re per nuovi punti di partenza per concettualizzare le comunità ideologiche sulle basi del consenso irrazionale.

È un breve saggio poco noto, di un certo G. Platt²⁴, che forse offre la più utile struttura concettuale per il ripensamento del consenso nel contesto dei regimi totalitari, particolarmente nella fase cruciale nella quale un movimento totalitario, guidato da una visione palingenetica per un ordine radicalmente nuovo, assicura potere sufficiente per diventare regime. In questo saggio si esplora la maniera nella quale, in condizioni di generalizzato senso di crisi, una comunità di fede possa spontaneamente formarsi da una proiezione di massa, piena di desiderio di cambiamento, riposta in un movimento che offre una diagnosi completa della crisi corrente e presenta la rivoluzione come panacea di ogni male proveniente dalla crisi. La comunità che si forma è caratterizzata da una poderosa delusione collettiva che crea un'unità sopravpersonale finalizzata che travolge l'estrema eterogeneità sociale ed ideologica della comunità, se esaminata obiettivamente.

La storia ci fornisce due ben documentati casi di studio del processo dal quale una comunità politica palingenetica può emergere, per creare sinergia con un nuovo ordine ufficialmente promulgato e imposto dall'alto, entrambi frutto della Rivoluzione Francese. Non interessa quanto la Rivoluzione Francese abbia presentato sé stessa come il frutto della ragione e dell'istituzione di diritti umani dell'individuo, resta una schiaccIANte evidenza che un numero considerevole di uomini e donne francesi si identificarono con la visione di una totale rigenerazione sociale per creare forme spontanee di politiche carismatiche di massa. Dalla Presa della Bastiglia fino all'apice del periodo del Terrore, la Francia fu vittima di psicosi collettive e mise in scena politiche rituali corrispondenti a tentativi di regime di creare un uomo nuovo (il Cittadino) ed inaugurare una nuova era²⁵. Il periodo che seguì le esecuzioni di Robespierre e Saint-Juste fu un momento di profondo disorientamento e di anomia, aggravati da caos socioeconomico e da un profondo senso di minaccia da parte delle forze contro-rivoluzionarie interne, ma specialmente da parte della coalizione delle

²⁴ G. M. PLATT, ‘Thoughts on a Theory of Collective Action: Language, Affect, and Ideology in Revolution’ in Albin, M. (ed.) *New Directions in Psychohistory*, (Lexington, Massachusetts, Lexington, 1980).

²⁵ M. OUZOF, *Festivals and the French Revolution*, (Chicago: Chicago University Press, 1988).

forze del vecchio regime che dall'estero minacciavano l'invasione. Fu in questa situazione che una nuova ondata di carisma nazionalista fu liberata e proiettata su Napoleone Bonaparte. Qui, nuovamente, la retorica e l'ingegneria sociale napoleoniche trovarono una convergenza con le forze genuine del consenso plebiscitario dal basso, fino al punto da rendere impossibile dire dove iniziasse il consenso genuino e dove finissero la manipolazione, la propaganda e l'ingegneria sociale. Comunque, è evidente che ci siano ben pochi studi accademici che esplorino l'intricato meccanismo che sorresse le durature connotazioni mistiche della Francia rivoluzionaria come il maggior fenomeno di lunga durata di emancipazione dalla tirannia in Europa, del suo consenso popolare e della sua ingegneria sociale come precedente delle dinamiche ideologiche sotto i totalitarismi novecenteschi.

Totalitarismo fra le due guerre rivisitato

Alla luce di tali riflessioni è ora possibile suggerire una via per allargare la convenzionale comprensione del concetto di consenso. Il divario fra consenso democratico genuino e pseudo-consenso totalitario è colmato od abolito, ed i regimi totalitari non vengono più assunti come fabbriche di consenso con nessun altro proposito se non quello di mistificare politiche reazionarie, ciniche o di sfruttamento. Invece, si potrebbe semplificare che quei regimi i quali abbiano ottenuto il potere in circostanze di crisi sistematica vastamente avvertita, seguiranno genuini obiettivi rivoluzionari che implichino una radicale trasformazione della cultura politica nazionale (anche se ciò sia concepito come il primo passo per una rivoluzione mondiale, come nel caso del Marxismo-Leninismo). A tal fine si ricorrerà all'ingegneria sociale, ma in una forma che non sia solo utile a rafforzare la visione utopica di un nuovo ordine, ma in un modo che trovi anche una risonanza in strati popolari spontaneamente ricettivi alla retorica palingenetica.

Ne risulta un significativo elemento di consenso popolare per il nuovo regime che non è il prodotto della propaganda o della manipolata passività, ma di una genuina identificazione con aspetti del nuovo ordine promesso da un regime di costituzione sociale ed ideologica varia, all'interno di un vasto pubblico. L'entusiasmo per la trasformazione esibita da sezioni dell'élite intellettuale o da parte delle avanguardie artistiche è sintomatico della simbiosi fra la visione rivoluzio-

naria ufficiale del nuovo regime totalitario e la cultura politica nel suo complesso, giocando un ruolo decisivo nel preparare il terreno al regime. In queste circostanze la distinzione fra i due generi di totalitarismo, benché concettualmente confusa, che uno studioso del totalitarismo (J. Lucien Radel) fece tre decadi fa torna ad acquisire importanza.

Egli vide nell'ideologia carismatica di un leader profondamente empatico la base del fascismo e del Nazismo, in aperto contrasto con le "dittature ordinarie" mancanti di entusiasmo di massa a supporto del leader nel cui programma le masse non si identificano²⁶. Dove cade Radel, in un modo tipico delle scienze sociali del mondo occidentale della sua epoca, è nel non riconoscere un nesso fra programma ideologico, il suo nucleo palingenetico mitico e la dipendenza di entrambi dalla propria popolarità.

Vi sono numerosi episodi nella storia del ventesimo secolo che si potrebbero sottoporre al test per una più vasta elaborazione del modello. La Russia rivoluzionaria, fino al collasso dell'Impero Sovietico, e persino sotto Stalin, dimostra una complessa e fluttuante relazione con il consenso obbligato creato da un cambio istituzionale puramente e cinicamente strumentale, con organizzazioni di massa, propaganda e terrore, prodotto dall'entusiasmo palingenetico spontaneo di massa, sia dalle classi proletarie sia dalla borghesia, in vista dell'utopia socialista²⁷. Ciò emerge chiaramente dallo studio di Richard Stites sull'utopia nella Russia di Lenin, *Revolutionary Dreamers*²⁸.

Un altro caso splendido ci viene offerto nell'Italia di Mussolini. Renzo Felice, nel suo saggio *Mussolini: Gli anni del consenso*, ha avuto un impatto convincente sulla comunità accademica nel dimostrare che Mussolini godette di un vasto gradimento di pubblico, specialmente nella borghesia, fra il 1929 ed il 1936. In ogni caso, né lui né i suoi detrattori²⁹ sembrano aver esplorato la tesi secondo la quale i

²⁶ J. L. RADEL, *Roots of Totalitarianism: The Ideological Sources of Fascism, National Socialism and Communism*, (New York: Crane, Russak & Company, 1975), p. 32.

²⁷ Cf. J. THROWER, *Marxism-Leninism as the Civil Religion of the Soviet Society* (Lewiston, 1992); A. J. Klinghoffer, *Red Apocalypse. The Religious Evolution of Russian Communism* (Lanham, 1996)

²⁸ R. STITES, *Revolutionary Dreams* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

²⁹ Es.: R. MALLET, 'Consent or Dissent? Territorial Expansion and the Question of Political Legitimacy in Fascist Italy', *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 1, No. 2, 2000.

lunghi e concreti eventi e traguardi italiani, tanto in politica interna quanto in politica estera, sembrino colmare la promessa fascista di un nuovo, moderno, armonico, efficiente, forte paese, culturalmente vitale ed ammirato e rispettato all'estero, ci fu una spontanea affinità elettiva fra masse e regime. Questo rappresentò un inconfessabile e volatile, ma non meno genuino, consenso palingenetico per la nuova Italia.

Si trattò di un consenso spinto da una vasta disaffezione verso quell'Italia giolittiana mediocre e corrotta, arretrata, frustrata dalle inadeguate conquiste della Prima Guerra Mondiale e spaventata dal socialismo. Tutto ciò rafforzato dalla percezione di immunità agli effetti della Grande Depressione dopo il 1928, la quale generò la comprensibile impressione che il mondo democratico libero si trovasse in un irreversibile declino, una somma di segnali che fecero sentire all'Italia di trovarsi in un processo di rapida modernizzazione e rinascita culturale. La conquista dell'Etiopia fu forse il punto più alto del connubio, più volontario che imposto, fra lo stato fascista e le masse italiane le quali, benché non fascistizzate, furono certamente (nel senso mosseiano)³⁰ "nazionalizzate" a un grado inimmaginabile nel 1914. Anche prima della conquista fascista dello stato, lo squadismo era diventato un movimento genuinamente totalitario, ridotto a forza politica nei Fasci di combattimento di Mussolini, con l'intento di perpetuare le energie palingenetiche fomentate dal combattimento della Grande Guerra, in un'Italia di colletti bianchi. La visione di rigenerazione e rinnovamento dei Fasci si forgiò da una notevole alleanza dell'avanguardia artistica e degli ambienti colti con il sindacalismo rivoluzionario e con il socialismo di stampo nazionalista interventista. Il totalitarismo fascista fu un complesso compromesso fra imposizione e spontaneità, l'artificio di una religione politica di stato incrociato con l'auto-generatosi culto della nuova Italia e del suo Duce, il cui fervore crebbe fino ad evaporare d'un colpo una volta che la Seconda Guerra Mondiale si manifestò nella sua ineluttabile realtà³¹.

Un altro episodio storico che dev'essere investigato e ci permette di studiare il consenso nella comunità politica fra le due guerre è il Terzo Reich. La trasformazione del Partito Nazionalsocialista da un partito marginale con il 2,6% nel 1928, in un movimento di massa che

³⁰ G. L. MOSSE, *The Nationalization of the Masses* (New York: Howard Fertig, 1975)

³¹ E. GENTILE, *Il culto del littorio* (Bari: Laterza, 2001)

prese il 37,4% (13.745.800 voti) nel luglio del 1932, non è un caso semplice di manipolazione. Implicò un complesso processo dal quale il Nazismo infine divenne il nucleo di una genuina comunità di massa e carisma, grazie a una macchina propagandistica e ad una sofisticata politica teatrale che identificò esplicitamente il partito con la prospettiva di un nuovo ordine rivoluzionario, comprensivo della palingenesi di una Germania, simbolizzata nella Svastica. Non fu il carisma di Hitler a trasformare le sorti del partito, ma gli effetti della Depressione, che provocarono un intenso senso di crisi del sistema democratico, la cui coesione e le cui finalità apparivano già seriamente minati e compromessi, nella psiche collettiva. Milioni di elettori proiettano il proprio senso di sconfitta sul nuovo ordine hitleriano. Come ebbe a scrivere Hermann Broch assai profeticamente in *Die Schlafwandler*, pubblicato nel 1932, un ritratto allegorico della crisi spirituale ideale di Weimar:

doppiamente buono lasciarsi prendere per mano da un leader teneramente e luminosamente, lasciandogli mettere le cose a posto e facendosi mostrare la strada ... il leader che ricostruirà la casa che colui che è morto possa nuovamente tornare alla vita ... il guaritore che con le sue azioni darà un senso agli incomprensibili eventi dell'Epoca, così che il Tempo possa ricominciare³².

Gli storici convenzionali riconoscono frequentemente il ruolo del consenso spontaneo e dell'entusiasmo di massa nel portare il partito al potere nel 1933 e comportando la metamorfosi rivoluzionaria della società civile nei primi anni di potere del regime, come quando Roderick Stackelberg stabilisce: "il sentimento di rinascita nazionale che accompagnò l'entrata dei nazisti al governo aiutò straordinariamente gli scopi di Hitler"³³. Ci sono anche diversi studi sul modo in cui il Nazismo funzionò come religione politica³⁴ o generò potenti e mistiche forze di coesione sociale, si noti che il mito di Hitler³⁵, che pose le basi del fluttuante ma generalmente alto indice di popolarità, durò per lo meno fino a Stalingrado. Tuttavia, nessuno studioso pare abbia in-

³² H. BLOCH, *The Sleepwalkers*, (New York: Grosset and Dunlap, 1964), p. 548.

³³ R. STACKELBERG, *Hitler's Germany* (London: Routledge, 1999), p. 101

³⁴ Es.: K. VONDUNG, *Magie und Manipulation: Ideologischer Kult und politische des Nationalsozialismus* (Göttingen, 1971); C.E. BÄRSCH, *Die politische Religion des Nationalsozialismus* (Munich: Fink, 1998)

³⁵ I. KERSHAW, *Der Hitler-Mythos. Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980)

vestigato le dinamiche di consenso che legittimarono le politiche del Terzo Reich come una sinergia di lavaggio del cervello ed entusiasmo spontaneo, un fenomeno che può solo iniziare ad essere compreso pienamente una volta che la storia si sia arricchita di punti di vista psico-storici, antropologici e di psicologia di massa³⁶.

Altri ricchi casi di studio del fenomeno sono:

- a) la trasformazione del consenso palingenetico di cui Franco beneficiò come vincitore della Guerra Civile di Spagna nel momento in cui il Nazismo pareva invincibile, nel passivo e meccanico supporto ad un regime conservatore che scaricò i suoi riferimenti fascisti dopo il 1943³⁷;
- b) L'esplosione di energia provocata dal vecchio Petain nella formazione del regime di Vichy nel 1940, ed il drammatico e dissanguante sostegno di massa al Maresciallo, nella memoria collettiva, una volta che la fortuna si girò contro l'Asse dopo il 1943³⁸;
- c) Le energie populiste palingenetiche generate dalla prima fase del Comunismo in Cina³⁹ e dalla Rivoluzione Culturale degli anni 1960⁴⁰, in parte fabbricate ma in larga parte genuine.

Altri regimi post-bellici che meriterebbero di essere trattati sono, allorché le fonti lo permettano, l'Egitto di Nasser, la Romania di Ceaușescu, la Corea del Nord di Kim Il-Sung, la Cambogia di Pol Pot, la Libia di Gheddafi, l'Iraq di Saddam Hussein e l'Iran dell'Ayatollah. Tali studi comparativi potrebbero svelare significative varianti nei gradi in cui la fabbricazione del consenso corrisponde a movimenti

³⁶ Il mio tentativo di abbozzare una tale spiegazione si trova in R. GRIFFIN, ‘Fatal Attraction: Why Nazism (so suddenly) Appealed to Voters’, *New Perspectives*, Vol. 7, No 2, (December 2001) at:

<http://www.brookes.ac.uk/schools/humanities/Roger/appnaz.html>

³⁷ S. PAYNE, *Fascism in Spain 1923-1977* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1999).

³⁸ R. PAXTON, *Vichy France Old Guard and New Order* (New York: Knopf, 1972).

³⁹ Es.: M. MEISNER, *Marxism, Maoism and Utopianism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1982).

⁴⁰ J. ZUO, ‘Political Religion. The Case of the Cultural Revolution in China’ *Sociological Analysis*, Vol. 1, 1991.

acclamati dal basso, nella loro fase formativa ed in quella rivoluzionaria. Per esempio, le energie populiste oceaniche che portarono Hitler o l'Ayatollah al potere sono in contrasto marcato con il consenso largamente obbligato a Kim Il-Sung, Pol Pot e alla maggior parte dei dittatori africani e sudamericani del ventesimo secolo. Potrebbero anche rivelare quanto fallace sia pretendere che un regime totalitario contemporaneo come l'Iraq o la democrazia corrotta jugoslava non possano generare un elevato livello di consenso genuino e popolare di massa verso le politiche di quegli stati, specialmente quando si trovino minacciati da un'aggressione politica ed economica da parte della "comunità internazionale".

Inferenze ed aree per successive indagini

Dovrebbe essere chiaro ora che questo articolo si iscrive in un progetto utopico, ovvero stimolare una nuova area di ricerca nel fenomeno del consenso a-razionale, sovra-individuale come generato, autentico o meno, da movimenti o regimi totalitari che perseguono scopi palingenetici. È un'impresa che significa abbandonare le connotazioni razionaliste ed individualiste che ancora corrompono la ricerca scientifica politologica ed allo stesso tempo diventare molto più intellettualmente aperti all'abbondante lavoro accademico già disponibile su questi fenomeni di religione politica e dinamiche mitopoietiche di gruppo. Significa arricchire i paradigmi che gli storici applicano come routine per capire le dinamiche sociali di sostegno o dissenso nelle società totalitarie, con un occhio alla sociologia, all'antropologia culturale ed alla psicologia, costruendo sulle fondamenta degli eccitanti lavori di accademici come Gentile, per rivedere il concetto di totalitarismo e reconfigurare il campo semantico cui tradizionalmente appartiene. Nella mia fantasia palingenetica posso solo sperare che questo articolo possa aver dato un piccolo contributo alla riconcettualizzazione delle categorie convenzionali e quindi ad una radicale revisione del nostro modo di intendere le torturate relazioni fra le diverse politiche liberali ed illiberali, le quali emersero dalle regolari eruzioni di politiche irrazionali che hanno caratterizzato il secolo scorso.

Mi piacerebbe concludere il mio modesto contributo con poche osservazioni che si intendano, citando Nietzsche, come punto di partenza per future ricerche e riflessioni piuttosto che come conclusione.

1) In quest'area vale la pena soffiar via la polvere della distinzione che Immanuel Kant pose fra gradualistiche, quindi tollerabili, metamorfosi e rivoluzionarie, vale a dire insostenibili, palingenesi⁴¹. Ciò porta a credere che il momento palingenetico nel quale un gruppo di estrazione varia sia colluso con un movimento o regime totalitario, sia destinato a dissolversi prima o poi assieme al temporaneo consenso carismatico generato. A partire dalla sua propria natura il totalitarismo non può conquistare il potere democraticamente, è forzato dalla sua logica interna a fare ricorso a una sempre più draconiana ingegneria sociale, intensificando gli sforzi per generare il mitico clima della fede fanatica nel nuovo ordine che sta al cuore di tutte le religioni politiche. Una volta che il cavallo dell'entusiasmo popolare inizi ad andare verso la morte, il totalitarismo degenera rapidamente in una facciata cosmetica utile a mascherare un regime che fa uso di coercizione, brutalità e terrore per mantenere un vacuo e manipolato consenso ritratto nei classici del totalitarismo come Aldous Huxley, *Brave new world*, George Orwell, *1984*, A. Zinoviev, *Yawning Heights*, Terry Gilliam, *Brazil*.

2) Questa linea interpretativa ha importanti implicazioni per l'indagine sulla politica e l'arte nei regimi totalitari. Anticipa il processo di decadenza entropica dal consenso palingenetico a quello obbligato, che si riflette nella persecuzione o censura dell'energia anarchica dell'avanguardia che in una certa misura aveva aiutato il regime ad instaurarsi. Il riconoscimento di ciò metterà una nuova luce sulla legge di ferro dell'arte totalitaria esplorata da Igor Golomostock, in *Totalitarian Art*, ove documenta l'esistenza di comunità carismatiche spontanee di consenso nelle fasi formative dell'Italia fascista, Germania nazista, Russia sovietica e Cina maoista, ma ancora considera i regimi come essenzialmente manipolativi, come nella dichiarazione:

Dal momento della sua prima comparsa, lo stato totalitario comincia a costruire una nuova cultura secondo la propria immagine: cioè secondo il principio della mega-macchina, senza parti non strettamente funzionali, con un programma rigido e uno scopo universale. Tutto ciò che ostacola il suo lavoro è spietatamente eliminato⁴².

⁴¹ See H. WILLIAMS, 'Metamorphosis or Palingenesis? Political Change in Kant,' *The Review of Politics*, Vol. 63, No. 4, Fall 2001.

⁴² I. GOLOMSTOCK, *Totalitarian Art* (London: Collins Harvill, 1990), p. viii.

3) Un'importante area di studio, che completa quella qui delineata, è quella del movimento totalitario. Mi riferisco a quei movimenti politici e sociali guidati da una visione palingenetica del nuovo uomo, che viene creato dal regime totalitario. Leninismo, Fascismo, Nazismo come movimenti rivoluzionari anti-sistema accesi da sogni utopici di metamorfosi antropologiche offrono esempi familiari, però ci sono note di movimenti meno celebri che permetterebbero agli studiosi di indagare la formazione embrionale di una comunità politica, dalla genuina risonanza che il progetto palingenetico di un movimento trova dentro il pubblico generale quando condizioni socio-storiche critiche siano sufficientemente intense. Si prenda per esempio l'impatto iniziale che ebbe il Movimento della Vita Nuova di Chiang Kai-Shek, che mischiò il confucianesimo ad elementi presi dal fascismo europeo per creare un movimento di rinascita sia morale sia militare, ultranazionalista:

La chiamata di Chiang per una nuova vita cinese, nel febbraio 1934, fu seguita da una risposta immediata da parte della popolazione che eccedette le aspettative. A seguito della loro disillusione nei confronti della democrazia, in parte a causa della recente esperienza democratica cinese con inefficienti istituzioni e in parte seguendo la tendenza mondiale, i cinesi credettero alla proposta dittatoriale pensando che avrebbe salvato il paese dalla profonda crisi ... con l'appoggio del governo in poche settimane il movimento conquistò la Cina come un fuoco, incoraggiando molti a credere che la rinascita della Cina fosse ormai a portata di mano⁴³.

4) Questo approccio apre anche a importanti punti di vista per la comprensione delle dinamiche di costruzione del consenso nelle società democratiche. Suggerisce che i ricercatori siano ricettivi al mito irrazionale, alla dimensione collettiva e carismatica del consenso negli stati moderni, in ogni caso molta razionalità, consultazione e soggettivismo sono integrali alla loro auto-immaginazione e sono invocati da opinionisti ed esperti di governo. In particolare, ci sono molte occasioni, specialmente nella corsa elettorale ed in momenti di crisi nazionali, nei quali le aspettative palingenetiche (anche di tipo anti-totalitario) possono avere un impatto decisivo sulle politiche statali nelle democrazie liberali. Potrebbero essere esempi i periodi d'oro di

⁴³ F. HONG, ‘Blue Shirts, Nationalists and Nationalism: Fascism in 1930s China’, in J. A. MANGAN (ed.), *Superman Supreme. Fascist Body as Global Icon – Global Fascism* (London: Frank Cass, 2000).

Clinton e Blair, il periodo immediatamente post-Tangentopoli in Italia, gli anni che seguirono al crollo dell’Impero Sovietico in tutte le neo-democrazie. Davvero, potrebbe persino succedere di scoprire una struttura nascosta al lavoro all’interno delle politiche democratiche che ciclicamente muove da eccezionali periodi (in termini sansimoniani “critici”) di speranza di palingenesi del sistema parlamentare, contro il vecchio sistema rutinario affetto da apatia, cinismo ed “ingovernabilità” popolare su vasta scala, una credibilità fluttuante regolarmente fra retorica e realtà.

5) Infine, la struttura concettuale sottolineata qui suggerisce qualche nuova via di approccio al fenomeno resistenziale. Prima di tutto, sottolinea il bisogno di trattare la resistenza come valore autonomo e moralmente relativo, piuttosto che come fenomeno in termini assoluti. Gli accademici obiettivi all’interno della tradizione liberale occidentale devono resistere alla tentazione di trattare i resistenti come attivisti in armi contro un sistema che concepiscono come anti-democratico, come la “verità” che sfida la “menzogna” totalitaria. Sarebbe altresì più utile indagare la materia con due possibili risposte semplificatorie distinte individuando: una resistenza ideologica da una parte, una resistenza a-ideologica (esistenziale) dall’altra.

Secondo definizione, ogni tentativo di raggiungere il potere attraverso un monopolio imposto dall’egemonia culturale di una ideologia che neghi il pluralismo, provocherà una risposta da quelli che siano sufficientemente ancorati ad un sistema di valori alternativi o ad una comunità di fede che rifiuti di essere smantellata, essi sono costretti alla ribellione contro il nuovo regime come una forma di autoconservazione, una volta che la propria causa inizi ad essere perseguitata. In questo senso la resistenza è il prodotto di una reazione ideologica a quel che può essere sempre solo un parziale consenso al regime, anche nelle più violente ed oppressive forme di totalitarismo. È l’inevitabile prodotto del tentativo di regime di realizzare l’utopia di una omogenea e pienamente coordinata cultura politica. La Repubblica di Salò fornisce un caso magnifico nell’illustrare i conflitti fra vari tipi di conformismo (vari gradi di adesione al nazi-fascismo) e di resistenza (quella liberale, quella socialista, quella comunista, quella cattolica), ognuna coi propri programmi di ripristino dell’ordine che avrebbe dovuto rimpiazzare il regime totalitario contro il quale combattevano. Nessuno opponga un monopolio della verità o della rettitudine

dine morale una volta che si realizzi che anche i protagonisti del regime erano appassionatamente legati ad una causa ideologica.

Suggerirei in fin dei conti, una seconda forma di resistenza, che non scaturisca dalla paradossale sicurezza di appartenere ad una comunità ideologica in conflitto con la comunità ideologica dominante, ma piuttosto dalla consapevolezza di non appartenere ad alcuna comunità ideologica. Si tratta di una forma di resistenza più autentica, ancorché in termini filosofici (ma in termini umani più affascinante), una resistenza esistenziale alla catastrofe, storica e personale, nella quale l'individuo si ritrova condannato a vivere. Piuttosto che aderire alla massa, il “marginale” (l'uomo in rivolta camusiano) (che si scopre tale solo quando incomincia l'assalto ideologico alla sua personale integrità interiore) reagisce al senso generale nuotando contro la marea. Resiste alle correnti poderose di panico o conformismo di massa, che inducono le masse stesse a seguire l'ultimo Pinco Pallo, mascherato da “Uomo della Provvidenza”, in uno stato di delusione e frustrazione collettive, aprendo un varco alla speranza che, la storia ha dimostrato, non può che portare a una disperazione abissale ancora peggiore. Ci sono stati diversi periodi nella storia interbellica che forniscono ideali casi di studio nel fenomeno della psicosi collettiva. Ci sono buoni elementi per studiare entrambi i tipi di resistenza, quelli che si rifugiano nella propria isola di utopismo e sono disposti a difenderla fino all'ultimo sangue, e coloro i quali in qualche modo rimangono sempre immuni al virus, alieni ad ogni impostazione ideologica, alla predisposizione a resistere se non mossi da un impulso umano istintivo che li porta al risveglio, mentre tutto intorno gli altri soccombono alla narcolessia politica o alla catalessi morale.

L'episodio più esemplare nella storia moderna in questo contesto, certamente è dato, viste le sue tremende conseguenze, dai quattro anni che portarono al drammatico consenso a sostegno di Hitler e delle sue politiche dopo il 1929, e che aiutò a smantellare la Repubblica di Weimar. Una luce ci viene dal capolavoro artistico di Gunther Grass, *Tin Drum*, specialmente per quanto riguarda il capitolo “Fede, Speranza e Carità”, che riporta il racconto di persone credulone che assicurano la loro fiducia ad un Salvatore, solo per scoprire quando sarà troppo tardi che il benevolo Babbo Natale di turno altro non è che un sinistro demone in realtà. Un altro esempio classico di ispirazione letteraria offerta alle scienze in quest'area è non solo il già menzionato *L'uomo in rivolta*, di Albert Camus, ma ancor più *La Peste*, un ro-

manzo allegorico che esplora le dinamiche complesse alla base di collaborazione, collusione, non-conformità, immigrazione interna e resistenza attiva e passiva generate dall'occupazione nazista.

Un altro classico in tal senso è *Precis de decomposition*, di Emile Cioran (1945), scritto dopo gli orrori della guerra. Scritto da qualcuno che subì il fascino della resurrezione nazionale promessa dai Legionari dell'Arcangelo Michele, di Codreanu. Questo saggio è un'estesa meditazione sulle forze ideologiche della religione politica fanatica, che provocò le atrocità del ventesimo secolo. Allo stesso tempo è un elogio delle virtù ametiche come rimedio ai tentativi esterni del potere di sfruttarci per i propri progetti utopici di ingegneria storica e sociale. La sua celebrazione delle nostre inconsuete storie brevi ed il suo cinismo a proposito di grandi narrazioni nelle quali i soldatini obbedienti di fedi secolari riescono a sedurci ci invitano piuttosto a sforzarci di mantenerci schivi, non conformisti e non consenzienti nei confronti delle tentazioni suggestive di credere in un imminente nuovo ordine (palingenesi) e ad essere pronti a fare la nostra parte in una genuinamente umana e sostenibile società globale (metamorfosi) se mai essa potrà realizzarsi:

Idolatri per istinto traduciamo i nostri sogni e i nostri interessi nell'Immutabile. La storia non è altro che una successione di falsi assoluti, una serie di templi eretti alla sottomissione della mente di fronte all'Improbabile. Anche quando l'uomo abbandona la religione egli rimane sempre ferventemente sottomesso ad essa. Tenendosi lontano dal creare falsi dei egli si ritrova ad adottarne sempre nuovi, nel suo bisogno di finzione, perché la mitologia trionfa sull'evidenza dell'assurdità. Il suo potere di adorare è altresì responsabile di tutti i suoi crimini: un uomo che ama un dio, indubbiamente forza altri uomini a fare lo stesso, impaziente di poterli sterminare se essi rifiutano di farlo.

Una volta che l'uomo perda la sua facoltà dell'indifferenza diventa un assassino potenziale ... Nessuna mente, affetta da amletismo, fu mai pericolosa o violenta: il principio del male risiede nella tensione alla volontà, nell'incapacità di quiete, nella prometeica megalomania di una razza che crei ideali, che esploda in convinzioni e che una volta cancellato il dubbio - vizio più nobile di tante virtù - prenda la strada della perdizione, nella storia, quella indecente successione di banalità ed apocalisse⁴⁴.

Traduzione a cura di
Francesco Bonicelli Verrina

⁴⁴ E. M. CIORAN, *A Short History of Decay*, (Oxford: Basil Blackwell, 1975)

Hic Sunt Leones. Identidades en conflicto en el siglo XXI

SERGIO FERNÁNDEZ RIQUELME

Abstract:

In the era of Globalization, different political, social and economic powers build and disseminate a great “globalist” identity, culturally or ethically uniform and plural only in consumer and fashion options, which sought to erase the different and traditional forms of identification (national, territorial or ideological) from the map, in search of a quasi-perfect welfare society. But as we will see in the pages of this article, Globalization process of or global acculturation also fail, emerging through the world different identity reactions that question the globalizing consensus, and where the conflict becomes a reality that affects both geopolitical level (with territorial and governmental tensions) as in the daily life of millions of people (and are reflected in elections and mobilizations).

Keywords: *Conflict, Globalization, Identity, Nationalisms, Sovereignty, Socialization.*

1. Prólogo. Historia de un conflicto

Hic sunt Leones. Los mapas corográficos de la antigua Roma utilizaban esta expresión para definir a la tierra incógnita más allá de las limes del Imperio. Región de bárbaros, de incivilizados, de marginados. Eran aquellos que no compartían sus valores, sus rasgos culturales, su identidad. Una metáfora histórica que nos habla de cómo toda sociedad construye una identidad colectiva, más o menos plural, que simboliza el conjunto de normas y valores que cada élite político-social construye para hacer efectiva su concepción comunitaria y despliega, por ello, para la consecuente legitimación de su sistema de poder.

El conflicto es, históricamente, una constante social, como proceso bien de construcción bien destrucción de las Identidades comunitarias en un tiempo y en un lugar, dotado de una serie de conceptos de significado variable según el sentido del discurso político-social. El siglo XXI, caracterizado por el llamado fenómeno global de la Mundialización, nos desvela una serie de conflictos geopolíticos, de dimensión internacional pero de impacto local, que tenemos que analizar historiográficamente ante dialécticas polémicas entre las identidades que se arrogan tradicionales y las nuevas identidades construidas en el discurso¹.

Esta comúnmente conocida como “*era de la globalización*”, especialmente en el mundo occidental, ha cambiado las viejas lealtades identitarias, ligadas a tradiciones religiosas, vinculaciones familiares o principios nacionales que explicaban la integración en los viejos Estados sociales. La difusión del modelo liberal y consumista de origen norteamericano, profundamente individualista, generaba gracias a los medios de comunicación de masas y las redes sociales, múltiples y novedosas formas de identificación personal sobre gustos, modas y tendencias, de limitada duración y fácil expresión comercial; tendencias posmodernas que socavaban los principios solidarios o cohesinadores de las antiguas identidades, cuestionando las estructuras heredadas, y generando fidelidades de nueva raigambre y relaciones conflictuales aún por descifrar.

Pero el renacido Oriente comenzó a reaccionar, incluso con extrema virulencia, a estas tendencias homogeneizadoras, renaciendo legendarias identidades comunitarias, religiosas y/o nacionalistas, tanto defensivas como expansivas; resurgían “líderes fuertes” (Putin, Modi, Xi Jinping, Duterte), se abrían viejos cismas (sunismo árabe vs. chiismo persa, la batalla por el Mar de China), la democracia iliberal se expandía (de la Hungría de Orbán a la Turquía de Erdogan). Y el envejecido Occidente, foco de génesis y expansión de la “*identidad globalizada*” por el multiculturalismo norteamericano, comenzaba a presentar debates identitarios ante problemas de unión interna (muchos de sus ciudadanos dejaban de creer en las ventajas de este proyecto) y de supuesta amenaza externa (muchos refugiados creían, en serio, que

¹ S. F. RIQUELME, “La Identidad y sus conflictos en la era de la Mundialización. Semántica histórica del discurso identitario”, *La Razón histórica*, nº32, 2016, pp. 168-199.

podían llegar a la tierra prometida). *Los Estados Unidos de América* asistían al surgimiento del nacionalista “fenómeno Trump”² ante las enormes desigualdades y conflictos sociales y raciales que el denominado como “mesías Obama”³ no supo atajar y que, como es lógico en la Historia, crecen ante el freno de su expansión imperialista. Los soñados *Estados Unidos de Europa*, como paladín del eje atlantista, veían diversos órdagos a su dominio continental, en medio de denuncias de su falta de democracia y exceso de burocracia; así, el *Brexit* demostró la resistencia el nacionalismo económico y sociológico inglés, aún nostálgico de su viejo imperialismo británico (llevando al Reino Unido fuera de la Unión europea), diversos partidos identitarios comenzaban a subir sin freno en las encuestas (Alemania, Austria, Francia), y desde la frontera este se anuncianan resistencias nacionales profundas (Eslovaquia, Hungría, Polonia).

Identidades en conflicto, en un tiempo histórico concreto (Mundialización) y con un sentido histórico determinado.

2. El tiempo histórico. De la Globalización a la Mundialización

El horizonte histórico nos habla del novedoso *Sattelzeit*. Un tiempo de mutación acelerada en un mundo globalizado (*Mondialisation*) que la historiografía tiene que describir en el siglo XXI, analizando las causas y consecuencias de la realidad conflictiva del discurso político-social vigente (a nivel geopolítico), en sus experiencias pretéritas (retrospectiva), en sus posibilidades actuales (perspectiva) y en sus expectativas posteriores (prospectiva); intentando siempre, desde la ciencia histórica, comprender la realidad o la ficción de los conceptos que dan sentido y significado al contexto que en muchas ocasiones no pretendemos recibir, que edificamos en muchas ocasiones de manera incompleta y que legaremos como éxito a recordar o fracaso a olvidar.

Esta probable realidad conflictiva del “mundo globalizado” parte, inicialmente de su dimensión economicista original. El desarrollo de los mercados abiertos y de sus modos de producción, deslocalizados industrialmente y flexibles en las condiciones de trabajo, eliminaría toda forma de soberanía estatal y acabaría con los sistemas proteccio-

² J. VALDEÓN, “Trump o la inmolación republicana”, *Leer*, nº 266, 2015.

³ M. ORMAETXEA, “La era Obama”, *Dinero*, nº 987, 2009, pp. 4-5.

nistas; pero el tradicional poder del *Levitán* de Thomas Hobbes resurgía en muchas partes del mundo como reacción estatista en naciones excomunistas o excolonizadas, preparados para el combate por los recursos de supervivencia o competencia (de la pasada competencia petrolífera a las futuras guerras del agua). Y en posteriormente evidencia el impacto de esas identidades comerciales, mediáticas y compartidas ligadas a la globalización económica. Por medio de novedosas formas de consumo masivo (y obsolescente), publicitadas obligatoriamente por los monopolísticos *mass media* y las omnipresentes redes sociales, todo ciudadano tendría la opción de seleccionar su identidad personal y grupal dentro del catálogo oficial, desechar las seculares lealtades nacionales⁴, religiosas y tradicionales. Como apuntaba Stelio Fergola:

C'è poi chi ha rilevato il nesso inscindibile che certi prodotti hanno con il sistema economico in vigore attualmente in Occidente. Lo stesso Preve ha collegato l'invasione mediatico-morale con l'espansione senza quartiere del liberalismo successivo alla caduta del blocco sovietico⁵.

La *Mundialización* debía llevar pues, inicialmente, al final de las sacrosantas Identidades religiosas (*dixit* Henri de Saint-Simon), en especial del cristianismo en el referente de Occidente, y ante el cual clamaba Joseph Ratzinger:

⁴ Para Álvarez Junco “la mayor parte de los estudios publicados en las últimas décadas sobre el tema de la construcción de identidades nacionales, algunos de ellos convertidos tan rápidamente en clásicos como los de Ernest Gellner o Eric Hobsbawm, han tomado sus ejemplos de Estados recientemente formados, post-coloniales o post-revolucionarios, que necesitaron socializar a sus ciudadanos en una nueva “comunidad imaginaria”. Fueron estas nuevas estructuras políticas las más necesitadas de legitimación y, por tanto, las que tuvieron que inventar, en el sentido más estricto del feliz término acuñado por Eric Hobsbawm y Ralph Samuel, banderas, fiestas nacionales y ceremonias patrióticas, así como tuvieron que erigir altares “nacionales” –monumentos, museos, academias, bibliotecas- donde venerar una cultura sacra hasta entonces desconocida. A la vez, por medio de un sistema educativo generalizado, en muchos casos estatal, justificado en principio por la necesidad de combatir el analfabetismo, impusieron la lengua adoptada por el Estado como oficial, haciendo desaparecer los dialectos locales o los idiomas hablados por los inmigrantes, y grabaron en las tiernas mentes infantiles que el sacrificio por la patria constituía una actitud moral superior al egoísmo individual”. Vid. J. ÁLVAREZ JUNCO, “La nación post-imperial. España y su laberinto identitario”, *Circunstancia*, nº9, 2006.

⁵ S. FERGOLA, “Dallo Stato confessionale allo Stato ateista: i percorsi storici di una nuova religione di Stato”. *Il pensiero storico*, nº1, 2016, p. 117.

Europa, justo en esta hora de su máximo éxito, parece haberse vaciado por dentro, paralizada en cierto sentido por una crisis de su sistema circulatorio, una crisis que pone en riesgo su vida, dependiendo por así decirlo, de trasplantes, que sin embargo no pueden eliminar su identidad. A esta disminución interior de las fuerzas espirituales importantes corresponde el hecho de que también étnicamente Europa parece que recorre el camino de la desaparición. Hay una extraña falta de deseo de futuro. Los hijos, que son el futuro, son vistos como una amenaza para el presente; se piensa que nos quitan algo de nuestra vida. No se les experimenta como una esperanza, sino como un límite para el presente. Se impone la comparación con el Imperio Romano en declive: funcionaba todavía como gran armazón histórico, pero en la práctica vivía ya de quienes debían disolverlo, porque a él mismo ya no le quedaba ninguna energía vital⁶.

Y posteriormente, el “*mundo global*”, finiquitaría la relevancia de las Identidades nacionales y de los particularismos étnicos (dixit Woodrow Wilson). Era el momento histórico de identificaciones posnacionales fundadas en la dimensión universalista del “*patriotismo constitucional*”, sobre los principios político-sociales de democracia y libertad. Para Talavera en este “*momento histórico*”:

el nacionalismo resulta sospechoso de reproponer un momento superado de la historia, el periodo de las identidades nacionales, donde la tensión siempre latente entre las orientaciones universalistas de valor del Estado de Derecho y la democracia, frente al particularismo de una nación que se delimita a sí misma frente al mundo⁷.

Pero la identitas ligada “*al cielo y la tierra*” aparecía con nuevo vigor no solo en el Oriente tradicionalista (regímenes de democracia controlada o directamente iliberales), sino en plena *Mitteleuropa*⁸ (partidos políticos nacionalistas, identitarios o ultraderechistas). Por ello, ambas dimensiones nos permiten abordar el conflicto más allá de la coyuntura; nos introducen en el mismo como ingrediente del “*cambio histórico*” que, siguiendo a Julien Freund⁹, reúne a la vez las “*categorías de continuidad y ruptura*” en el análisis de los acontecimientos geopolíticos. La *Mundialización*, como “*acontecer histórico*” en

⁶ J. RATZINGER, “Fundamentos espirituales de Europa”, *Zenit*, 27/05/2005.

⁷ P. A. TALAVERA, “El valor de la identidad nacional”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº2, 1999.

⁸ O. LUTHAR, “La formació histórica de Mitteleuropa”, *L’Avenç*, nº202, 1996, pp. 6-11.

⁹ J. FREUND, *Sociología del conflicto*. Madrid: Ediciones Ejército, 1990

palabras de Xavier Zubiri¹⁰, representa esa serie de conflictos globales de impacto local, germinados en la mutación global y acelerada de los usos y costumbres colectivos, y legitimados o denunciados en el discurso político-social en su herencia, en su actualidad y en su devenir. Por ello, y como concepto, demuestra la máxima de Reinhart Koselleck, de que la supuesta singularidad historicista de un hecho es siempre superada por la síntesis explicativa de recurrencias entre fenómenos y estructuras, que pese a ser vividos y formulados de manera diferente por cada hombre y por cada sociedad, presenta conexiones y semejanzas historiográficamente señaladas como analogías, aunando los planos sincrónico y diacrónico en las viejas palabras y los nuevos significados. Por ello Koselleck señalaba que:

el historiador está obligado a ocuparse de esas analogías, porque si sólo miramos los acontecimientos singulares como eventos radicalmente únicos, particulares, no podremos llegar a explicarlos. No podremos explicar por qué algo fracasa. Cualquier explicación, incluso relativa a un hecho singular, depende de cursos de acción, de secuencias de acontecimientos...¹¹.

Desde el concepto y desde las ideas, nuestra concepción sobre *Mundialización* es la respuesta a la pregunta sobre el *tiempo histórico* desde la ciencia historiográfica. Recoge así, en un primer momento, “*las fuentes del pasado*”, lejano en su recuerdo e inmediato en su memoria, que “*nos informan acerca de hechos y pensamientos, planes y resultados*” de las acciones humanas, en su concepto y en su discurso, en este caso que han provocado la realidad geopolítica que sucede en el siglo XXI; pero en segundo lugar explica el tiempo histórico en el que nace este fenómeno conceptualmente definido como “*cambio y continuidad*”, al estar “*vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones*”¹². Porque como argumentaba Xavier Zubiri, el “*pasado*” solo puede ser entendido “*desde un presente, al no tener más realidad que la de su actuación sobre la realidad actual*”. Por ello, en

¹⁰ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora nacional. 1981, p. 320-321.

¹¹ Véase Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, “Historia conceptual, memoria e identidad. Entrevista a Reinhart Koselleck”, *Revista de Libros*, 2006.

¹² R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

este segundo plano de análisis destacaba, sobremanera, nuestra actitud ante el pasado, la cual “*depende, simplemente, de la respuesta que demos a la pregunta sobre cómo actúa sobre el presente*”. De esta manera “*según sean las respuestas, así veremos las diversas maneras de justificar el estudio del pasado, sobre la pervivencia del mismo*”¹³.

La era de la Ilustración, de la Industrialización, de las Revoluciones políticas, del nacionalismo, de las Revoluciones sociales, de entreguerras, de la Guerra civil europea, de la globalización. Diferentes categorías, o lemas historiográficos de la etapa contemporánea, que nos hablan de ese “*tiempo histórico*” que complementa, supera o contraviene el “*tiempo natural*” cronológicamente tasado, recogiendo manifestaciones cuantitativa o cualitativas entre el cambio y la continuidad. Por ello *la era de la Mundialización* nos remite a hechos que vivimos y olvidamos cada día como amenaza y oportunidad entre el Occidente en busca de su Identidad y el Oriente reclamando su Independencia. Responde sobre todo a un “*tiempo histórico*” radicalmente presente (de origen herdiano) que completa “*el tiempo procedente de la naturaleza concebida físico-matemáticamente: los datos o la duración de una vida o de una institución, los puntos nodales o de inflexión de acontecimientos políticos o militares, la velocidad de los medios de comunicación y su ampliación, o la aceleración —o retraso— de una producción*”¹⁴. Nos habla de algo más: de los fallos y aciertos de la acción y decisión humana, de imponderables naturales y de resultados técnicos impredecibles, de transformaciones morales y espirituales incontrolables; hechos que superan las fechas, corrigen los datos, confunden los plazos.

Una determinación de nuestra época “*específicamente histórica*” que, si bien parte de la naturaleza cronológica, explica en su conjunto la interacción entre la “*perdurabilidad o variabilidad de las formas de comportamiento social en el conjunto de las exigencias políticas o económicas con un plazo temporal*”. Así nos permite una visión de conjunto de las cadenas de acontecimientos, como estudio historiográfico global de una época que reúne episodios temporales distantes o diferentes; que explica el pasado desde lo que pueden y quieren hacer los actores geopolíticos en el presente, y entiende el pasado desde lo que buscan alcanzar estos mismos actores en el futuro como

¹³ X. ZUBIRI, *op.cit.* p. 315.

¹⁴ R. KOSELLECK, *op.cit.*, 1993.

expectativas o sueños¹⁵, siempre desde una metodología que ligue el conocimiento social (personal y/o colectivo) y la investigación histórica (cualitativa y/o cuantitativa). Un tiempo que consistía en una “*realidad histórica*” radicalmente pasada, actual y futura para Julián Marías:

La Historia no es una simple ciencia, sino que existe una realidad histórica. La historicidad es, en efecto, una dimensión de este ente real que se llama hombre. Y esta su historicidad no proviene exclusiva ni primariamente de que el pasado avanza hacia un presente y lo empuja hacia el porvenir. Es esta una interpretación positivista de la historia, absolutamente insuficiente. Supone, en efecto, que el presente es solo algo que pasa, y que el pasar es no ser lo que una vez fue. La verdad, por el contrario, consiste más bien en que una realidad actual —por tanto, presente—, el hombre, se halla constituida parcialmente por una posesión de sí misma, en forma tal, que al entrar en sí se encuentra siendo lo que es, porque tuvo un pasado y se está realizando desde un futuro. El «presente» es esa maravillosa unidad de estos tres momentos, cuyo despliegue sucesivo constituye la trayectoria histórica: el punto en que el hombre, ser temporal, se hace paradójicamente tangente a la eternidad. Su íntima temporalidad abre precisamente su mirada sobre la eternidad¹⁶.

Desde esta perspectiva historiográfica podemos comprender el significado de la “*razón vital*” (al más puro estilo orteguiano) de la esencia conflictiva del tiempo histórico de la Mundialización/globalización. Conflictos con raíces pasadas olvidadas, vividos en un presente a veces trágico, y elucubrados por estrategas e intereses en un futuro esperado.

¹⁵ Koselleck subraya la importancia de la conexión entre pasado y futuro: cómo se “*elaboran experiencias del pasado en una situación concreta y cómo expectativas, esperanzas o pronósticos se discuten en el futuro*” y “*cómo en cada momento presente las dimensiones temporales del pasado y del futuro se remiten las unas a las otras*”. Por ello, la hipótesis del historiador germano es “*que en la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro o, dicho antropológicamente, entre experiencia y expectativa se puede concebir algo así como el tiempo histórico*”, aunque en el transcurso de generaciones se “*modifica, obviamente, la relación entre pasado y futuro*”. *Ídem*.

¹⁶ J. MARÍAS, *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1980, p. XXIV

2.1. De la globalización a la mundialización.

La Globalización (*globalization*) era el “milagro” laicista necesitado tras el derrumbe de la mitología marxista. Descubierto por el economista Theodore Levitt en su artículo “La Globalización de los Mercados” (1983), desvelaba un nuevo mundo de comercio multinacional sin fronteras e identidades reconstruidas¹⁷. Un proceso de totalización económica, donde el “*homo economicus*” de John Stuart Mill sería la última evolución¹⁸, el “último hombre” de Fukuyama, hacedor y beneficiario de un bienestar consagrado por dinámicas económicas regidas por un “globo” ordenado naturalmente por las leyes de la oferta y la demanda. Para Fukuyama en 1992 se demostraba que “*el triunfo de Occidente, de la idea occidental, es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental*”¹⁹. Idea que fundaba un nuevo “Estado homogéneo universal” ideal e inevitable, ya que “*el Estado que emerge al final de la historia es liberal en la medida que reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del hombre a la libertad, y democrático en tanto existe sólo con el consentimiento de los gobernados*”. Por ello Fukuyama afirmaba:

que la espectacular profusión de economías liberales avanzadas y la infinitamente variada cultura de consumo que ellas han hecho posible, parecen simultáneamente fomentar y preservar el liberalismo en la esfera política (...), y ese estado de conciencia que permite el desarrollo del liberalismo parece estabilizarse de la manera en que se esperaría al final de la historia si se asegura la abundancia de una moderna economía de libre mercado. Podríamos resumir el contenido del Estado homogéneo universal como democracia liberal en la esfera política unida a un acceso fácil a las grabadoras de video y los equipos estéreos en la económica²⁰.

Esta era la seña de identidad de la Globalización occidental. Para Gustavo Bueno, significaba “un todo” que contiene “*multiplicidad de*

¹⁷ Th. LEVITT, “Globalization of Markets”. *Harvard Business Review*, may-june 1983, pp. 92-102

¹⁸ J. S. MILL, “On the Definition of Political Economy, and on the Method of Investigation Proper to It”, *London and Westminster Review*, October 1836.

¹⁹ F. FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992, p. 6.

²⁰ *Idem*, p. 9-15.

globalizaciones, y posibilidades muy variadas de relaciones (de asimilación, de conflicto, de intersección..) entre ellas”, en forma de Imperios que dominan y a quién dominar, de diversos proyectos de globalización, “imperialistas” (como el caso de la histórica disputa entre el triunfante de los Estados Unidos y el extinguido de la Unión soviética)²¹.

Pero un término “milagroso” con un objetivo muy concreto: la unificación de mentes y consumos, sin clases ni orígenes, en individuos sin banderas. Explicaba, en este sentido para Bueno, un globo cerrado en sí mismo, en busca de la totalidad de un orden preconcebido, convergencia de fuerzas que atraen a sus distintas partes, excluyendo al diferente. Y pretende la uniformidad del todo, sin comprender la integridad de sus partes, creando “*unidades políticas globalizadas*”. Un proceso que no genera identidades propias (la identidad globalizada) sino que impone la identidad de quién domina el proceso, y no concibe conflictos fundamentales, más allá de problemas puntuales de áreas deslocalizadas del “*círculo globalizador y totalizador*”²².

Al contrario, otro término supuestamente parecido, la Mundialización (mondialisation) de Paul Otlet²³, mostraba el significado conflictivo del “milagro global”²⁴. Nos enseñaba los miedos, los prejuicios, las luchas, los sueños de ciudadanos y regiones, de élites e intelectuales que convergían o divergían; de un polémico *complexio omnium sustantiarum* que no era un todo, sino una “*pluralidad que propiamente, no tiene contorno ni, por tanto, entorno*” no siempre en armonía; de un mundo, de diversos mundos que vivían o convivían, que integraban lo material y lo espiritual, lo cualitativo y lo cuantitativo, ya que como apuntaba Gustavo Bueno:

una globalización, que tiene como radio un círculo máximo, por mucha capacidad englobante de otras que posea, siempre podrá ser englobada o intersecada por otras globalizaciones. Es decir, jamás podemos considerar que, tras una globalización máxima, habremos conseguido agotar la realidad y dar fin a la historia. Cualquier globalización podrá quedar siempre desbordada por otras globalizaciones o por otros procesos que ni siquiera lo son: cualquier

²¹ Véase Gustavo Bueno, “Mundialización y Globalización”. *El Catoblepas*, nº3, 2002.

²² *Ídem*.

²³ P. OTLET, *Les problèmes internationaux et la guerre, les conditions et les facteurs de la vie internationale*. Genève, 1916, p. 337.

²⁴ G. BUENO, *op.cit.*

globalización quedará desbordada precisamente por la realidad misma de Mundo²⁵.

Para una compresión plural del complejo sentido y significado histórico-semántico de esta *Mundialización*, debemos atender a las tres dimensiones constitutivas de la interpretación historiográfica “*como ciencia*”²⁶: retrospectiva (experiencias del pasado), perspectiva (posibilidades del presente) y prospectiva (expectativas en el futuro).

Las experiencias que dieron lugar a la Mundialización, nos remiten a esa retrospectiva detectada por José Ortega y Gasset como “*la subida del nivel histórico*” de la civilización, por obra y gracia de un “*imperio brutal de las masas*”; y caracterizada por la modernización técnica y el ascenso de “*lo colosal*”.

Éste es el hecho formidable de nuestro tiempo, descrito sin ocultar la brutalidad de su apariencia. Es, además, de una absoluta novedad en la historia de nuestra civilización. Jamás, en todo su desarrollo, ha acontecido nada parejo. Si hemos de hallar algo semejante, tendríamos que brincar fuera de nuestra historia y sumergirnos en un orbe, en un elemento vital, completamente distinto del nuestro; tendríamos que insinuarnos en el mundo antiguo y llegar a su hora de declinación²⁷.

Dicha subida se manifestaba en un “*proceso de nivelaciones*”, mediante el cual “*se nivelan las fortunas, se nivelea la cultura entre las distintas clases sociales, se nivelan los sexos*”, y por ello “*la subvención de las masas significa un fabuloso aumento de vitalidad y posibilidades*”; así se lograba “*que hoy un italiano medio, un español medio, un alemán medio, se diferencian menos en tono vital de un yanqui o de un argentino que hace treinta años*”²⁸. Nos nivelábamos como “*hombre-masa*” que aspiraba a vivir sin moral ninguna, sin conciencia de servicio y obligación.

Las posibilidades remitían, desde la *perspectiva histórica*, al aporte del sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein sobre el “*moderno Sistema-mundo*” (en paralelo al análisis complementario de Samir

²⁵ *Ídem*.

²⁶ S. F. RIQUELME, “La Historia como ciencia”. *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, nº12, 2010, pp. 24-39.

²⁷ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa, 2005.

²⁸ *Ídem*.

Amin, Giovanni Arrighi o Andre Gunder Frank). En los cuatro volúmenes de su obra *The modern world-system* (1974²⁹, 1980, 1989 y 2011) desarrolló esta concepción inspirada en la previa “teoría de la dependencia” (marcada por la interpretación marxista latinoamericana y el diverso ideario antiimperialista) y las teorías historiográficas de Fernand Braudel (que integraba lo económico y lo geográfico en la interpretación de los ciclos o niveles de la “historia total”)³⁰.

Esta era la base del advenimiento del dominante *Sistema-mundo* capitalista-liberal, surgido con en la edad moderna desde el área europea occidental (Francia e Inglaterra), basado en la revolución económica burguesa, difundido colonialmente bajo la hégira del imperialismo, generador de una creciente desigualdad entre clases y países, y fundado en una serie de polos de acumulación político-económica: nucleares, semiperiféricos y periféricos. Lo define, pues, como unidad con una sola división del trabajo y múltiples sistemas culturales; el *Sistema-mundo* no tiene, ni pretende tener, economías separadas, sino una estructura económica basada en la división funcional y tripartita del trabajo: el centro de decisión que marca las líneas maestras y las impone a los Estados, la semiperiferia que produce y consume lo mandado, y la periferia de donde extrae lo necesario³¹. De esta manera, la teoría del *Sistema-mundo* se ofrece, para Wallerstein, un instrumento de interpretación lógica y heurística que sintetiza las generalizaciones históricas y las narraciones particulares del desarrollo de las estructuras sistémicas del mismo, en especial de la base socioeconómica y cultural de cada organización política. Por ello señala dos tipos de *Sistema-mundo*, que dan sentido a las unidades político-

²⁹ I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. San Francisco: Univ. of California Press, 2011.

³⁰ F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: FCE, 2001.

³¹ “Por ello, aparece en primer lugar, como unidad económica compuesta por cuatro fases temporales: ciclos cortos (fluctuaciones económicas), ciclos largos (desarrollo y declive estructural), contradicción (problemas internos e irresolubles del Sistema) y crisis (final agotamiento del modelo). Y en segundo lugar como unidad socioculturalmente diversa, pero marcada por una “geo-cultura” capaz de imponer la ideología del “liberalismo centrista”, que desprestigia los valores tradicionales del conservadurismo social y las propuestas radicales del socialismo estatista”. I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System, IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*. New York: The New Press, 2011.

económicas de cada sociedad: los antiguos *Imperios-mundo* (bajo una estructura política determinada) y la moderna *Economía-mundo* (que tiene múltiples estructuras políticas y bajo una actual formulación capitalista-liberal)³².

Y las expectativas aluden a la tercera dimensión de interpretación historiográfica, *la prospectiva*, hace referencia al conflicto presente en la gran transformación cultural y social inserta en la Mundialización. Sueños y deseos, proyectos y miedos de un fenómeno que Serge Latouche definió ya en 1989 como “*la occidentalización del mundo*” a través de la uniformización en las formas de vivir y consumir a nivel planetario³³. Así, a informatización de las Identidades, a través de las medios de comunicación digitales, genera el intento de difundir una “*cultura global*”, determinada por las “*opciones vitales*” ofertadas por el sistema liberal-capitalista de consumo masivo; una verdadera “*cultura digital*” que genera su propio de discurso ético y simbólico, con sus símbolos visibles, sus íconos imprescindibles, sus imágenes impactantes (e instantáneas), sus conocimientos recomendados (como tendencias), sus noticias seleccionadas, sus modas obligatorias y sus sensibilidades prefabricadas, que rompen, primero, la barrera entre subjetividad y objetividad (a través de la propaganda), y segundo, el límite entre la realidad y la ficción (mediante la publicidad).

Así ven la luz Identidades desterritorializadas, que se comunican en inglés, que se manifiestan en redes sociales y fotos compartidas, que siguen a rostros famosos o a famas artísticas promocionadas, que se encuentran en centros comerciales y restaurantes de comida rápida, que se identifican individualmente con números en serie en las colas o con apodos llamativos en los foros digitales. Identidades individuales y comerciales ligados, en muchos casos, al concepto de “*marca*”. Un fenómeno sociocultural como “*mundo posible*” para ser y tener generando, para Pellicer, “*una significación alrededor de un producto*” mediante “*la reestructuración de la realidad*” por medio del marketing (tanto en sus dimensión económica como psicológica) que crea

³² I. WALLERSTEIN, *El futuro de la civilización capitalista*. Madrid: Icaria, 1997, pp.27-28.

³³ S. LATOUCHE, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. Paris, La Découverte/Poche, 2005.

significados en los que creer y con los que identificarse³⁴. Como señalaba Minestroni:

La marca è luogo delle mediazioni e delle riscritture, centro nevralgico di energie incrociate e convergenza di molteplici attori. La sua identità e la sua cultura sono meticce. Il risultato di un complesso gioco d'interazione e di evoluzione. La sua personalità ed il suo carattere derivano dalla incessante messa in discussione e trasformazione di diversi modelli culturali, stili di vita, significati simbolici. Per non morire, per non regredire, per non spegnersi più o meno lentamente, la marca deve cambiare, adattarsi, aggiustarsi, riposizionarsi. Senza tregua³⁵.

La nación dejaba de ser una comunidad histórica de referencia, cuyos naturales poseían una vinculación mutua de origen o nacimiento, y una Identidad fundada en el sentido de esa comunidad de referencia:

la identidad nacional — como fenómeno intersubjetivo que las naciones crean para sentirse pertenecer a las instituciones nacionales — se ve afectada con la introducción de nuevos modos de vida favorecidos por el crecimiento vertiginoso de la comunicación masiva mundial, los intercambios demográficos en ascenso y la aplicación de modelos de educación internacional³⁶.

Quizás emerge una “*telépolis*”, metáfora tecnológica de Javier Echevarría³⁷ tan deseada por la literatura de ciencia ficción del siglo XX , o quizás siempre estuvieron latentes la profecía de George Orwell en 1984 y la distopía de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, “*con la divisa del Estado Mundial: Comunidad, Identidad, Estabilidad*” o “*un solo totalitarismo supranacional cuya existencia sería provocada por el caos social que resultaría del rápido progreso tecnológico en general y la revolución atómica en particular, que se desarrollaría, a causa de la necesidad de eficiencia y estabilidad, hasta convertirse en*

³⁴ L. PELLICER, “La marca publicitaria creadora de significado identitario. Perspectiva semiótico-lingüística”. En *Tonos digital*, nº20, 2010.

³⁵ L. MINESTRONI, *L'alchimia della marca. Fenomenologia di un multiplicatore di valore*. Milano: Tipomonza, 2002, pp. 21-29.

³⁶ H.M. CAPELLO, A.E. DE PEDRO, y J.M. LÓPEZ SÁNCHEZ, “El efecto de la globalización en la identidad nacional. Un análisis regional”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. XVII, nº1, enero-junio, 2007, pp. 67-92

³⁷ J. ECHEVERRÍA, *Telépolis*. Barcelona: Destino, 1994.

*la benéfica tiranía de la Utopía. Usted es quien paga con su dinero, y puede elegir a su gusto*³⁸.

2.2. *El conflicto como esencia de la mundialización*

Este tiempo histórico, esta Mundialización, presenta pues, una explicación global, y no globalizada, de los conflictos inherentes a su dimensión política, y no solo económica³⁹. De su “esencia política”, de aquella que para Freund (interpretando las tesis de Carl Schmitt) demostraba que “el hombre es un ser político, naturalmente hecho para vivir en sociedad”, y donde “lo político”⁴⁰ se configuraba siempre, en su realidad conflictiva bajo tres presupuestos: la relación del mando y de la obediencia, la relación de lo público y lo privado, y la relación de amigo y enemigo.

Estos tres presupuestos permiten descifrar las claves de la política y sus conflictos en una época global de “lento declive del Estado”, donde “otra especie de unidad política se está gestando. Múltiples indicios parecen confirmar esta previsión”⁴¹. Previsión que conectaba, en la construcción del antiguo partisano, su teoría general de Estado con su interpretación polemológica. Así, Política y conflicto, dialécticamente, iban siempre de la mano; “lo conflictivo” acompaña siempre a la sociabilidad humana, y lo polémico es una de las formas posibles en que pueden presentarse las relaciones sociales. Conflicto como realidad constructiva o destructiva, como elemento de cambio histórico que puede estimular respuestas positivas e imaginativas a una situación crítica que amenaza la continuidad de la comunidad; y que se configura como el choque o enfrentamiento intencional entre dos entes o grupos de la misma especie, que manifiestan una mutua intención hostil, generalmente con respecto a un derecho, y que para afirmar o restablecerlo, cada uno intenta romper la resistencia del otro “recorriendo eventualmente a la violencia, la cual, en caso de necesidad, puede tender al aniquilamiento físico del otro”⁴².

³⁸ A. HUXLEY (1985), *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza y Janés, 1985, pp. 10 y 12.

³⁹ D.C. CABRERA (2005), “Identidad y globalización”, *Universitas humanística*, nº60, 2005, pp. 85-93.

⁴⁰ J. FREUND, *La esencia de lo político*. Editora nacional, Madrid, 1968, p. 23.

⁴¹ *Ídem*, p. 716.

⁴² J. FREUND, *op.cit.*, 1990.

Todo conflicto es, tanto una relación social como una actividad política. Es la relación social “*producto objetivo*” de toda situación, en función de las circunstancias, que genera un “*choque voluntario*”, con una “*relación hostil*” de carácter emocional, para perjudicar la integridad física o los atributos materiales o morales; que nace o desaparece de una decisión, de una manifestación de hostilidad y de la designación del “*enemigo*”, de la intención hostil que reivindica una determinada concepción y un sentimiento sobre la justicia y el derecho (entre las normas y las reglas). Pero también es una actividad política nacida de la voluntad subjetiva de personas, grupos y comunidades que intentan imponer su proyecto o hacer realidad sus intenciones, usando los medios posibles del acto conflictivo, en el más puro sentido maquiavélico. Medios, siempre en función de los fines perseguidos (valorando especialmente la “*economía de medios*”), que nos remiten a esa *negociación* que, en variadas fórmulas, aparece siempre, tarde o temprano, en la dinámica conflictiva como medio justo y democrático (excluyendo, posiblemente, los casos límite del genocidio o del terror revolucionario); y a esa *violencia*, como instrumento último y radical, que aparentemente finaliza el conflicto, que descarta otros instrumentos, que puede ser abierta y directa o cerrada e indirecta, y que, por ello, puede configurarse como violencia propia de una dinámica conflictiva o “*violencia generada sin conflicto abierto o declarado*”. Interpretación político-social del conflicto que se manifiesta, con toda realidad y con toda crudeza, en la prospectiva de un “*mundo*” global que Freund también atisbió en su génesis:

La característica fundamental de nuestra época reside en que todas las actividades humanas están sometidas, al mismo tiempo, al debate interno y a una crítica radical, nadie tiene piedad. Ya no se trata de una disensión limitada a la política, a la religión, a la economía o a la pedagogía, sino que en su conjunto se les ataca a ellas, e incluso a la moral, al derecho, a la lógica o también al lenguaje o a la familia, con intención más o menos confesada de desacreditarlas. La consecuencia de ello es una lenta erosión conflictiva de toda la sociedad⁴³.

Un futuro mundializado bajo un “Estado universal” o la eterna validez de los Estados como esencia de la política internacional para Raymond Aron:

⁴³ *Ídem*, p. 12.

Sería indigno dejarse hundir por las desgracias de nuestra generación y por los peligros del futuro próximo hasta el punto de cerrarse a la esperanza, pero no sería menos abandonarnos a la utopía y desconocer los trastornos de nuestra circunstancia. Nada puede impedir que tengamos dos deberes, que no siempre son compatibles, uno hacia nuestro pueblo y otro hacia todos los pueblos. Uno de participar en los conflictos que constituyen la trama de la Historia y otro de trabajar por la paz(...). ¿Habrá que escoger entre la vuelta a la era preindustrial y el advenimiento de la era de la postguerra? ¿En esta era, la Humanidad será desconocida, homogénea o heterogénea? ¿Serán libres las sociedades comparables a una termitera o a una ciudad libre? ¿Se terminará la era de las guerras por una orgía de violencia o por un apaciguamiento progresivo?. Sabemos que no sabemos la respuesta a estas interrogantes, pero también sabemos que el hombre no sobrepasará las antinomias de la acción sino el día en que haya terminado con la violencia o con la esperanza. Dejemos a otros, más dotados para la ilusión, el privilegio de plantearse con la imaginación un punto final de esta aventura e intentemos no faltar a ninguna de las obligaciones impuestas a cada uno de los hombre, no evadirnos de una historia bélica y no traicionar al ideal. Pensar y actuar con el firme propósito que la ausencia de la guerra se prolongue hasta el día en que la paz se haga posible, suponiendo que lo sea alguna vez⁴⁴.

Conflictos identitarios marcan en devenir de la Mundialización; la epopeya del “*progreso globalizado*”, narrada desde 1992, aparecía truncada ante antagonismos ideológicos, étnicos, económicos y sociales supuestamente superados, inicialmente en las fronteras de las antiguas colonias americanas o asiáticas, pero progresivamente instalados en el seno de países desarrollados marcados por el paradigma del multiculturalismo como referencia de su Identidad futura. De nuevo el conflicto era “seña de Identidad” de un tiempo histórico donde hombres y mujeres, comunidades enteras, buscaban recuperar, imponer o difundir una forma de ser y vivir que dieran sentido a su existencia ante el impacto de una multiplicidad de opciones globalizadas de usar y tirar. Por ello Laclau se preguntaba:

Debemos referirnos ahora a las condiciones históricas que hacen posible la emergencia y la expansión de las identidades populares. Por lo tanto, la pregunta relevante en lo que a las condiciones históricas respecta es: ¿vivimos en sociedades que tienden a incrementar la homogeneidad social mediante mecanismos infraestructurales inmanentes o, por el contrario, habitamos en un terreno histórico donde la proliferación de antagonismos y puntos de rup-

⁴⁴ R. ARON, *Paz y guerra entre las naciones*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, pp. 204 y 911.

tura heterogéneos requieren formas cada vez más políticas de reagrupamiento social – es decir, que éstas dependen menos de las lógicas sociales subyacentes y más de las acciones, en el sentido que hemos descrito?⁴⁵.

3. El sentido histórico

Las palabras, en la Historia, nos dan el sentido de lo que quisieron hacer y realmente hicieron los protagonistas de cada época, de los discursos políticos y los valores e ideales en ellos contenidos. En esta coyuntura, cientos de miles de refugiados intentan entrar desesperadamente en la próspera Europa, huyendo de países destruidos y empobrecidos, y clamando ayuda; los desheredados del mundo reclamando asilo, procedentes de países “salvados” por la intervención occidental, y el *mare nostrum* convertido en un gran cementerio⁴⁶. El sueño de *les Etats-Unis de l'Europe* de Victor Hugo o Édouard Herriot, solidarios entre sus miembros y sin fronteras interiores, saltaba por los aires, primero ante la crisis de deuda soberana entre el norte y el sur continental (2008), y después ante el miedo de la identidad nacional perdida ante la avalancha multicultural (2016) de ciudadanos clamando por la seguridad. Y que parecía cumplir la controvertida profecía de Sartori:

Conviene también precisar -añado- (y añado yo que lo añade demasiado tarde y como de pasada) que el pluralismo no se reconoce en unos descendientes multiculturalistas sino en todo caso en el interculturalismo... El multiculturalismo lleva a Bosnia, a la balcanización; es el interculturalismo el que lleva a Europa⁴⁷.

Numerosas células terroristas actuando en el corazón del *Viejo continente*, nutritas de ciudadanos supuestamente bienvenidos y nunca integrados. La frontera entre Oriente y Occidente en llamas, foco de un incendio que parece incontrolable: el conflicto en las estepas de Ucrania, las múltiples guerras civiles de Libia, la crónica inestabilidad de los Balcanes, los viejos miedos en las montañas del Cáucaso, la

⁴⁵ Ernesto Laclau, *op.cit.*, p. 285.

⁴⁶ Datos detallados por Elena Sánchez, “Refugiados en la UE: datos y respuestas”, Economía exterior, nº75, 2015-2016, pp. 67-74.

⁴⁷ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus: Madrid, 2001, pp. 128-129.

amenaza escondida en las sabanas del Sahel, el genocidio en las llanuras de Mesopotamia, la crisis económica persistente en los países sur-europeos, rivalidades renacidas en los mares de China, la irresolución histórica del problema en la tres veces santa Jerusalén (*Al-Quds*), la fractura identitaria en Norteamérica (entre la ideología de Clinton y la praxis de Trump), el Tigre asiático saltando la banca del capitalismo mundial. *Mundialistán* llega a las puertas de la tierra del progreso. La Guerra pierde su viejo sentido y el conflicto reaparece con su sentido primigenio.

Los equilibrios impuestos tras la caída del Muro de Berlín comenzaban a desequilibrarse. La vieja Europa envejecía en su demografía y en sus ideas: decidió abandonar el discurso de los padres fundadores (Adenauer, Schuman, Monnet, Gasperi) sobre una Europa de naciones con capacidad soberana e identidad tradicional⁴⁸, en pro de la homogenización cultural bajo el mandato norteamericano. La nueva América innovaba en cómo mantener su dominio imperial tras el agotamiento de la vía militarista: las elecciones presidenciales de 2016 abrían en debate entre la fuerza económica republicana o la neocolonización ideológica democrática.

3.1. Polemos: una palabra olvidada.

Toda decisión, toda acción, conlleva consecuencias; unas planificadas, pero otras indeseadas. La geopolítica occidental, basada en la imposición, directa o indirecta, del ideal de progreso liberal consumista en las áreas limítrofes consideradas de expansión, ha generado el fenómeno conflictivo de la Mundialización. Una realidad geopolítica y una categoría de interpretación histórica que puede explicar esa dimensión conflictiva que cuestiona el mesiánico pacifismo inserto en la proclamación “época de la globalización”, y donde la *irenología* de

⁴⁸ J.M. SAIZ “La visión cristiana de los padres de Europa”, *UNISCI Discussion Papers*, nº14, 2007, pp.115-129. Schuman escribió en el capítulo III de su libro *Pour l'Europe* que “la democracia debe su existencia al Cristianismo. Nació el día en que el hombre fue llamado a realizar en su vida temporal la dignidad de la persona humana, dentro de la libertad individual, dentro de un respeto de los derechos de cada persona y mediante la puesta en práctica del amor fraternal a los demás. Nunca se habían formulado semejantes ideas antes de Cristo [...] La realización de este amplio programa de una democracia generalizada en el sentido cristiano de la palabra, encuentra su desarrollo en la construcción de Europa” (pp. 121-122).

Johan Galtung (“*peace studies*”) debía sustituir a la *polemología* de Gastón Bouthoul (“*science de la guerre*”)⁴⁹.

Bouthoul creó el neologismo Polemología en 1946 en su libro *Cent millions de morts* (de *polemos* o guerra y de *logos* o razonamiento), como ciencia que estudia el conflicto o la guerra, como fenómeno social colectivo⁵⁰; estudio del siempre espectacular y trágico “fenómeno guerra” que, a diferencia de la ciencia militar, alude a los elementos humanos, económicos, culturales, sociales, psicológicos y espirituales que de manera persistente, enfrenta a civilizaciones y pueblos, provocando transformaciones comunitarias de amplio calado. Por ello, la finalidad última de esta ciencia era “*desacralizar la guerra y despolitizar la paz*”, conociendo objetivamente la naturaleza y funciones de la guerra donde los hombres luchan entre sí.

Término que visualiza, en primer lugar, la realidad conflictiva del “*mundo globalizado*” en su aspecto economicista primigenio. La expansión de los mercados y sus modos de producción, deslocalizados industrialmente y flexibles en las condiciones de trabajo, acabaría con toda forma de soberanía estatal y desterraría las prácticas proteccionistas; pero el viejo *Levitán* de Thomas Hobbes resistía en medio mundo al calor de la reacción estatista de países excomunistas o excolonizados, en plena lucha por los recursos de subsistencia (de la pasada competencia petrolífera a las futuras guerras del agua). Y en segundo lugar muestra el impacto de la identidad supuestamente homogenizada asociada esa globalización económica. A través de nuevas formas de consumo, ligadas al impacto de los modernos *mass media* y las redes sociales de impacto inmediato, cada ciudadano podría elegir su identidad personal y grupal, entre las ofertadas por el capitalismo digital, rechazando las viejas lealtades nacionales, religiosas y tradicionales; pero la *identitas* ligada “*al cielo y la tierra*” aparecía con nuevo vigor no solo en el Oriente tradicionalista (regímenes de democracia controlada o directamente iliberales), sino en plena *Mitteleuropa*⁵¹ (partidos políticos nacionalistas, identitarios o ultraderechistas).

⁴⁹ J. MOLINA, “Gastón Bouthoul y la polemología”, *Anuario filosófico*, nº 40/88, 2007, pp. 187-202.

⁵⁰ Bouthoul fundó en 1945 el Instituto Francés de Polemología, sede de la revista *Guerres et Paix*.

⁵¹ O. LUTHAR, “La formació històrica de Mitteleuropa”, *L’Avenç*, nº202, 1996, pp. 6-11.

El neocolonialismo. A principios del siglo XXI solo podía haber un ganador. El “*fin de la Historia*”, que encumbró al citado Francis Fukuyama, anunciaría un dominio euroatlántico sin contrapesos. Europa, tras el fin de la Guerra fría, debía ser fiel vasallo, desde Lisboa a Vladivostok, llegando a convertir al presidente Boris Yeltsin el símbolo de lo eficaz de este omnímodo poder⁵². En América solo quedaban viejas utopías comunistas en selvas perdidas e islas bien controladas, siendo Colombia el alumno aventajado. En África los viejos libertadores anticoloniales, y en muchos casos nuevos gobernantes vitalicios, comenzaban a ser socios comerciales de primer orden. Y en Asia, solo faltaba poner la guinda con el control de los incomprendidos territorios musulmanes, persas o árabes. La Mundialización demostraba esa pretensión de globalización económica de recursos naturales y mercados monopolizados⁵³.

El Nuevo Orden mundial. Zbigniew Brzezinski anunciaría, tras la caída del Muro de Berlín (*Berliner Mauer*) en 1989, las claves de este inevitable “*ordo*”. Economía liberalizada y democracia liberal, Mercados abiertos y Estados sin fronteras, Identidad global y globalización de una forma de ser y vivir. La Unión europea había sido el alumno perfecto; usaban su lengua como idioma común, consumían sus productos mediáticos, pensaban como ellos y, además, eran el instrumento privilegiado, y más próximo como “*primera línea del frente*”, para la batalla por la transformación de las áreas en la nueva colonización. Para Brzezinski eclosionaba una era histórica:

“sin reglas de juego claras, inestable y peligrosa, con la identificación de Estados Unidos como única superpotencia sobreviviente de la guerra fría, y con la fragmentación y disgregación de las relaciones internacionales en tres regiones: Europa, la zona de injerencia japonesa y el Medio Oriente”⁵⁴.

Pero en la frontera oriental algo falló. Muchas de las antiguas colonias no querían volver a serlo; resonaba el viejo grito “*antiimperialista*” del ghanés Kwame Nkrumah, medio siglo después, en numerosos

⁵² Ch. LAYNE y B. SCHWARZ, “La hegemonía norteamericana”, *Política Exterior*, nº37, 1993, pp. 83-99.

⁵³ J. ARUN, “Misión y postmodernidad, neocolonialismo y globalización”, *Misiones Extranjeras*, nº 239, 2010, pp. 712-730.

⁵⁴ Z. BRZEZINSKI, “Estados Unidos y el nuevo orden mundial”, *Ciencia política*, nº 28, 1992, pp. 87-96.

discursos político-sociales⁵⁵. Las marcas de moda y la televisión por satélite atraían a muchos de sus jóvenes, pero persistían regímenes “oscurantistas y medievales” que se resistían a la asimilación completa. Ante ellos, y sus incipientes ramificaciones proteccionistas o terroristas, se legitimaba un moderno modo de intervención militar; la vis legitimaría la *potestas*, por medio de la capacidad militar de Washington DC, como juez y parte, en cualquier espacio y en cualquier momento. Su victoria sin paliativos, en las nuevas naciones surgidas de la desintegración de la multiétnica Yugoslavia, demostraba la eficacia del sistema, amparado institucionalmente bajo la OTAN o la ONU, pero sobre todo quién mandaba y quién obedecía. Y la Guerra comenzaría a presentar numerosos adjetivos: fría y caliente, preventiva y justa, controlada y limitada, étnica y santa; palabras que hacían referencia para Carl Schmitt a esa nueva forma de “guerra civil mundial” (*weltbürgerkrieg*) como consecuencia de la guerra desacotada (*enthegung des krieges*) ante una Mundialización presidida por la pérdida de protagonismo por parte del Estado como pacificador y regulador del orden⁵⁶. Para definir esta nueva era Giddens llegó a escribir:

“Sugiero que deberíamos sustituir las imágenes de la modernidad por las de juggenaut – la imagen de una desbocada máquina de enorme poderío a la que, colectivamente como seres humanos, podemos manejar hasta cierto punto, pero que también amenaza con escapar de control, con lo que nos haría añicos”⁵⁷.

Los laboratorios. Afganistán sería el primer experimento para el nuevo colonialismo euroatlántico del siglo XXI. Parecía imposible, pero nos hacían creer que, por las buenas o por las malas, se podía convertir rápidamente a la casi medieval nación afgana, tras la eliminación del Emirato islámico talibán, en una democracia occidentalizada sin más⁵⁸. Si tras la Segunda Guerra Mundial, países ocupados como Corea o Japón pudieron ser prósperos y fiables aliados, Afganistán

⁵⁵ El político ghanés, panafricanista e independentista, Kwame Nkrumah popularizó el término Neo-Colonialismo en su obra *Neo-Colonialism, the Last Stage of imperialism* (1965).

⁵⁶ C. SCHMITT, *Der begriff des politischen*. Berlín: Dunker-Humboldt, 1932, p. 10.

⁵⁷ A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993, p. 132.

⁵⁸ F.L. DEL PINO, “Afganistán: una historia turbulenta”, *Clio*, nº131, 2012, pp. 72-81.

llegaría a ser un moderno “*patio trasero*” usoño⁵⁹. Este país, refugio de los mentores de los terroristas responsables del 11-S sería, por tanto, el nuevo ejemplo de lo inevitable de la asimilación. Pero catorce años después poco ha cambiado; el atraso y las divisiones que se querían erradicar siguen presentes, y Kabul poco se parece a la City londinense. El segundo laboratorio sería la despótica Irak. Cayó la dictadura baazista de Sadam Hussein (bajo el pretexto de armas químicas nunca encontradas), pero renació la vieja disputa histórica (de lo secular a lo étnico) entre árabes suníes y persas chiís en forma de guerras fratricidas que siguen asolando las legendarias tierras del *Creciente fértil*. Y el tercer laboratorio sería el experimento de la llamada “*primavera árabe*”, nacida simbólicamente con la inmolación en Túnez el 17 de diciembre de 2010 del comerciante de frutas Mohamed Bouazizi⁶⁰, y donde el nuevo discurso ideológico euroatlántico demostraría la fuerza y realidad de sus palabras clave: progreso y libertad⁶¹.

3.2. A new beginning: cuando las palabras emocian

El celebrado discurso del nuevo presidente norteamericano Barack Obama, en la Universidad de El Cairo en 2009, pretendía representar una nueva orientación en política internacional tras los evidentes errores de los anteriores gobiernos. Occidente y Oriente debían superar sus diferencias y caminar juntos el camino del progreso y la paz. Pero esta proclama, marcada por el ascendiente del filósofo Reinhold Niebuhr⁶², y que ayudó a que el mandatario lograra rápidamente el mismísimo Premio Nobel de la Paz, seguía alimentando a *Mundialista*. Porque esta nueva orientación, ahora más centrada en la presión ideológica y económica, seguía basándose en las dos mismas claves

⁵⁹ C. EGUIZÁBAL, “La política centroamericana de Estados Unidos. Los nuevos aprietos de Gulliver en su antiguo patio trasero”, *Foreign affairs: Latinoamérica*, nº4, 2008, pp. 56-64.

⁶⁰ L.A. BÁRCENAS, “Primavera árabe, un laboratorio de geopolítica”, *Política exterior*, nº152, 2013, pp. 72-82.

⁶¹ M. AL-MADKURI, “Los discursos de la primavera árabe: una aproximación lingüística”, *Revista Iberoamericana de Lingüística: RIL*, nº8, 2013, pp. 133-161.

⁶² J. CEPEDELLO, “Obama y el Islam: el realismo cristiano en la retórica del discurso y la praxis política del presidente Barack H. Obama ante el Islam”, *Revista internacional de pensamiento político*, nº9, 2014, pp. 31-51.

que alimentaban al monstruo: superioridad moral de Occidente, e intervención directa en la soberanía nacional.

La primavera árabe. El lema “*Yes we can*” no se limitaba a propaganda de consumo interno norteamericano en la “*tele-democracia*” anunciada por Sartori⁶³ y ejecutada por el Partido demócrata y sus lobbys de presión⁶⁴. Aspiraba a ser la bandera de nuevas generaciones musulmanas abiertas a copiar la forma de ser y de pensar del mundo occidental. Pero el resultado del proyecto se ha convertido en un rotundo fracaso, al contener de nuevo el inevitable complejo de superioridad occidental. Se destruyeron viejos Estados y se alumbraron naciones fallidas; cayeron estables autócratas laicos (Ben Alí, Gaddafi, Mubarak, Saleh) ante inestables democracias fundamentalistas; se ajusticieron a dictadores, antes socios occidentales, surgiendo guerras civiles interminables⁶⁵; los antiguos combatientes pasaron de ser aliados circunstanciales (muyahidines) a enemigos estructurales (yihadistas); se pretendieron crear naciones desarrolladas y se consiguió el éxodo de las mismas. La “*primavera árabe*” que llevaba al “*verano de la Guerra civil*” interminable en la Siria de las “*mil y una noches*”⁶⁶.

La Ucronía del EIIL (*Daesh* en árabe). Asombroso pero cierto; en pleno siglo XXI surgía un autodefinido Califato islámico en el territorio sirio-iraquí⁶⁷. Los antiguos socios combatientes, utilizados por primera vez como aliados norteamericanos en la guerra contra la extinta URSS (en la misma Afganistán) pasaron de ser terroristas globales (*Al-Qaeda*)⁶⁸ a un auténtico Estado terrorista, con ramificaciones en muchas de las naciones que una vez les usaron como milicias en sus aventuras intervencionistas, y a los que en 1983 el presidente Ronald Reagan había definido como “*the courageous Afghan freedom*

⁶³ Desarrollada en G. SARTORI, *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus, 2001.

⁶⁴ W. GOMES, B. FERNANDES, L. REIS y T. SILVA, “La campaña online de Barack Obama en 2008”, *Cuadernos de Hideas*, vol. 3, nº 3, 2009, pp. 1-20.

⁶⁵ Sobre las controversias respecto al caso libio, véase M. GARCÍA GUINDO y B. MESA, “Libia: la nueva guerra por el poder económico”, *Revista CIDOB*, nº109, 2015.

⁶⁶ M.Á. LABORIE, “Siria: guerra, sectarismo y caos”, *Panorama geopolítico de los conflictos 2013*, 2013, pp. 63-100.

⁶⁷ J. JORDÁN, “El Daesh”, *Cuadernos de estrategia*, nº173, 2015, pp. 109-148.

⁶⁸ I. FUENTE, “El Yihadismo en su contexto histórico”, *Cuadernos de estrategia*, nº 173, 2015.

*fighters battle modern arsenals with simple hand-held weapons is an inspiration to those who love freedom*⁶⁹.

La Mundialización, por tanto, no habla solamente de las transformaciones conflictivas que afectan al mundo árabe, al Medio Oriente. Explica, una vez más, de las consecuencias de las alteraciones político-sociales locales de raigambre geopolítica que afecta a las fronteras nacionales, a la configuración de los Estados, a las divisiones étnicas.

Quizás supone, también, un nuevo tiempo histórico que se superpone conflictivamente al pacifismo hedonista que nos prometían con la globalización bajo el mutante *American way of life*, capaz de moldear las sociedades tradicionales y convertir en consumidores idénticos a ciudadanos de ambos lados del globo terráqueo a modo de “*metrópoli*”⁷⁰; superando las antiguas estrategias de intervención militar directa del denominado como pensamiento “neocon”⁷¹, en beneficio de recuperado protecciónismo económico del paradigmático “*Made in America Again*” planteado por el Boston Consulting Group (2011)⁷², y bajo el proyecto de expansión sociocultural de la ideología liberal e individualista, secularista y de género, retomando el arquetipo de William Herberg:

El estilo de vida americano es individualista, dinámico y pragmático. Afirma el valor supremo y la dignidad de la persona; subraya su actividad incesante porque nunca descansa ya que siempre tiene que esforzarse por “salir adelante”; define una ética de la autosuficiencia, del mérito y del carácter, y juzga por el logro: “hechos y no credos” son los que cuentan. Es humanitario, “a futuro”, optimista. Los estadounidenses son simplemente las personas más generosas y filantrópicas en el mundo, por su pronta e limitada respuesta al sufrimiento en cualquier parte del mundo. El estadounidense cree en el progreso, en el mejoramiento de sí mismo, y fanáticamente en la educación. Pero, sobre todo, es idealista. Los estadounidenses no pueden seguir haciendo

⁶⁹ “Message on the Observance of Afghanistan Day”, March 21, 1983 (*the President's message was taped at 11:12 a.m. in his study adjoining the Oval Office at the White House*).

⁷⁰ F. PORTERO, “El complejo de metrópoli. Memoria histórica y percepción de amenaza en Europa”, en VVAA, *¿Qué piensan los neocon españoles?: veinte años de análisis estratégico*. Barcelona: Ciudadela, 2007, pp. 237-245.

⁷¹ R. BARDAJÍ, “Una visión neoconservadora del mundo de hoy”, VVAA, *¿Qué piensan los neocon españoles?: veinte años de análisis estratégico*. Barcelona: Ciudadela, 2007, pp. 29-41.

⁷² A. ORTEGA, “La re-americanización de la globalización”, *Real Instituto Elcano*, 28/10/2014.

dinero o lograr éxito en el mundo simplemente por sus propios méritos; ese tipo de cosas “materialistas” deben, en la mente americana, justificarse en términos “superiores”, de “servicio”, “administración” o “bienestar general”.. Y porque son tan idealistas, tienden a ser moralistas; se inclinan a ver todos los problemas como, simplemente un tema, blanco y negro, de la moral⁷³.

Nos habla, posiblemente, de la identidad de los pueblos (nacional y global, personal y comunitaria), de los principios y valores por ella encarnada, y de los conflictos surgidos de su defensa, adaptación o su transformación, en una mundialización que pretende borrar fronteras y unificar mentalidades. La *Identitas* como clave del discurso político y social. Incluso en 2004, Samuel P. Huntington en su obra *Quienes somos: Los desafíos a la identidad nacional americana*, anunciaba este debate identitario en los EEUU, en referencia a la misión histórica del país ante el mundo globalizado y a la inmigración como factor de cambio y conflicto⁷⁴, que parece haber eclosionado en el discurso político-social del fenómeno electoral de Donald Trump en 2016⁷⁵. Primera cuestión: *quiénes somos y cómo quieren que seamos*⁷⁶.

Nos muestra una competencia económica mundial que se hecho brutal, casi despiadada en los Mercados, afectando a los derechos de los trabajadores y cuestionando la viabilidad medioambiental. El modelo chino de alta productividad y bajos salarios, que tanto nos benefició sin cargo de conciencia, se traslada al mercado occidental⁷⁷; parradojas del destino. La crisis se hace crónica y las clases bajas se sumen en la mera supervivencia ante la falta de oportunidades vitales. Afroamericanos y latinos pierden el tren de soñado *American way of life*; asalariados europeos ven caer sus derechos en pro del beneficio de unos pocos; migrantes de medio mundo se condenan a la eterna exclusión en los arrabales de las Babilonias contemporáneas. Segunda cuestión: *qué producimos y cómo producimos*.

⁷³ W. HERBERG, *Protestant, Catholic, Jew: an Essay in American religious sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

⁷⁴ S. P. HUNTINGTON, *Who Are We: The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004.

⁷⁵ G. BJORRNSON, “Donald Trump-The realist”, *Katehon*, 22/12/2015.

⁷⁶ F.J. DE LUCAS, *Globalizació i identitas: claus polítiques i jurídiques*. Barcelona: Editorial Pòrtic, 2003.

⁷⁷ I. OLIVIÉ, “Globalización para reducir la pobreza. ¿El modelo chino?”, *Documentos de Trabajo del Real Instituto Elcano*, nº30, 2005.

Y nos enseña un orden político internacional que se convierte de nuevo en un campo de batalla, con viejas guerras “frías” y nuevas contiendas “calientes”, con palabras que cambian continuamente de sentido y significado en los discursos de cambio o continuidad en la sempiterna lucha por el poder. Emergentes centros de poder reclaman su soberanía y su influencia: el gigante chino, el mundo ruso, la creciente India, el poder persa, la inmensa África. Tradicionales focos de dominación se encuentran en la encrucijada: la fracturada Unión europea entre el denunciado como “populismo” de los desesperados (de izquierda anticapitalista y de derecha nacionalista)⁷⁸ y la partitocracia⁷⁹ dominante; o la postdominación norteamericana entre las antiguas tentaciones militaristas y la defensa de las posiciones ideológicas-económicas ante el fin de su hegemonía mundial. Tercera cuestión. *Quién nos manda y como debemos obedecer.*

Leo Strauss y Ernst Renan debatieron a finales del *ochocientos*, a través de sus famosas epístolas, sobre el contenido de la identidad nacional. Tras las revoluciones políticas “románticas” y su oda a la Nación, y bajo los rescoldos de la Guerra franco-prusiana, un alemán defendía la esencia étnica de dicha identidad, y un francés su dimensión civil (Renan, 1998). Porque durante siglos, “lo nacional” se había convertido en el dogma de todo proceso identitario, superando el vassallaje interétnico de las antiguas Monarquías europeas ante el impacto de la “era de las nacionalidades”. Los Estados-nación victoriosos tras las Guerras de religión (*Cuius regio, eius religio*) y la paz de Ausburgo de 1555, alcanzaban su apogeo su en el siglo XIX de la mano de la nueva burguesía liberal triunfante.

Tras la Guerra mundial, e iniciado el proceso de descolonización, el triunfante modelo del *melting pot* norteamericano, individualista y consumista, se fue imponiendo tanto en las zonas bajo su dominio político como bajo su influencia económica. Las viejas identidades nacionales europeas daban paso a identidades grupales comerciales que pretendían superar las tradicionales nociones raciales, culturales o étnicas en la nueva época de la globalización que comenzaba a vislum-

⁷⁸ Fenómeno estudiado en sus orígenes por, J.Á. JUNCO, “El populismo como problema”, en J.Á. Junco y R. González (coord.), *El populismo en España y América*. Madrid: Catriel, 1994, pp. 11-38.

⁷⁹ Término popularizado, y analizado, en España por G.F. DE LA MORA, *La partitocracia*. Madrid: Instituto de Estudios políticos, 1977.

brarse. A ello colaboraba la eclosión de Mercados todopoderosos en manos de multinacionales que ponían en cuestión la capacidad soberana e identitaria de los Estados, uniformizando mediante la publicada masiva las diferencias socioculturales entre pueblos, tras la caída de la pretendida alternativa comunista e internacionalista de la extinta Unión soviética.

Así, el siglo XXI nos hablaba de una sagrada identidad individual inevitablemente modelada por las tendencias mediáticas del consumo capitalista, que daba razón “de ser y de tener” (parafraseando a Erich Fromm) al *homo occidentalis* como arquetipo al que todos los seres humanos debía de parecerse para subirse al tres del progreso ilimitado. Por ello, los procesos de construcción social de la Identidad pasaban de manos de la educación familiar, la formación pública o los viejos medios de publicación (de la prensa a la televisión públicas), a manos de consorcios mediáticos televisivos o digitales (de Google a Facebook) creadores de opinión y medios concienciación sin barreras posibles y bajo encargo de las élites políticas y económicas. E Identidad global, que, siguiendo a Zygmun Bauman, era propia de “*un mundo líquido*” donde “*buscamos, construimos y mantenemos unidas las referencias comunitarias de nuestras identidades mientras, yendo de acá para allá, nos debatimos por ajustarnos a colectivos igualmente móviles que evolucionan rápidamente y que buscamos, construimos e intentamos mantener con vida, aunque sea por un instante pero no por mucho más*”⁸⁰.

Identidades fluidas que flotaban “*en el aire, algunas elegidas por uno pero otras infladas y lanzada por quienes nos rodean*”. Un “*mundo líquido de las identidades fluidas*”, como juego de roles, de cambio constante en las mismas, sin compromisos, sin cadenas, ya que “*seleccionar los medios requeridos para lograr una identidad alternativa ya no es un problema (siempre y cuando se tenga el dinero requerido para comprarse la consabida parafernalia). Seguro que hay en las tiendas un conjunto para transformarnos en un abrir y cerrar de ojos en el personaje que queremos ser, que queremos que vean que somos, y que queremos que reconozcan que somos*”⁸¹.

El “*problema moderno*” de la identidad fue cómo construirla y cómo mantenerla estable, señalaba Bauman; como el “*peregrino*”, el

⁸⁰ Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*. México: FCE, 2003, pp. 61-62.

⁸¹ *Ídem*, pp. 35, 149 y 178.

constructor de identidades que avanzaba en su camino hacia un futuro predefinido, sobre sólidas bases, contando la vida como un relato continuo. Pero “el problema posmoderno” se sitúa en cómo evitar que la Identidad se quede fija e inmóvil, dejando vigentes todas las opciones, y reciclándolas en todo momento; en un mundo donde también se demostraba esa decisión político-social de la construcción identitaria, ya que “*la identidad, digámoslo claramente, es un concepto calurosamente contestado. Donde quiera que usted oiga dicha palabra, puede estar seguro que hay una batalla en marcha*”:

En un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, tirando del fondo de ofertas extraordinariamente grande de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por aquellos a los que se les ha vedado al acceso de elección de identidad, gente a la que no se le da ni voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan con el lastre de identidades que otros les imponen y obligan a acatar⁸².

Varios ejemplos nos pueden ilustrar de la radical transformación. En la dimensión religiosa, en Reino Unido solo el 17% de los ciudadanos se vinculaba con la tradicional Iglesia de Inglaterra (anglicanos) y más del 50% con ninguna confesión religiosa⁸³. En la dimensión territorial, en una España al borde de la fractura (por los proyectos secessionistas en la región de Cataluña), una encuesta publicada en 2014 recogía que el 55,3% de los habitantes se mostraría reacio a tomar parte en la defensa de España si fuera atacada mientras que y solo 16,3% se inclinaría por hacerlo sin dudarlo⁸⁴. Y a nivel nacional en Francia, modelo histórico de integración asimilacionista, la mayoría de los terroristas yihadistas que cometieron atentados en territorio galo entre 2014 y 2015 habían nacido en el país y habían sido educados dentro del sistema público republicano.

3.3. La reacción: palabras ni de izquierdas ni de derechas.

Pero no tan de repente, emergió una reacción identitaria en varios espacios geopolíticos, bien ante nuevos contextos de neocolonización

⁸² *Ídem*, pp. 86 y 163.

⁸³ *Telegraf*, 05/03/2006.

⁸⁴ *El Mundo*, 03/09/2014.

euroatlántica, bien en el contexto de crisis socioeconómica producido desde 2007-2008. Reacción que ponía de relieve, más que nunca, el debate sobre la justificación de la distinción historiográfica entre las llamadas izquierdas y derechas, política e ideológicamente.

El mundo árabe asistió al renacer de identidades colectivas islámicas (del salafismo al yihadismo) como formas bien de resistencia interna bien de expansión externa, tras el fracaso del nacionalismo panarabista laico. El mundo persa, tras el fin de las sanciones internacionales por sus proyectos nucleares, ampliaba su espacio de actuación en el Medio Oriente en defensa de las comunidades chiíes. El mundo ruso (*Russkiy Mir*) apareció en primera plana tanto recuperando territorios de su reclamado histórico espacio vital poscomunista (de Crimea a Osetia) como impulsando el llamado Espacio económico y político euroasiático (junto a Armenia, Bielorrusia, Kazajistán y Kirguizistán).

El mundo turco comenzó a vincular, bajo el mandato de Erdogan y su AKP, nacionalismo e islamismo mediante el recuerdo del pasado otomano y la reivindicación de la comunidad lingüística túrquica (desde Albania y Bosnia en Europa, hasta las estepas de Asia central). El llamado grupo bolivariano de Latinoamérica (Bolivia, Ecuador, Venezuela, Nicaragua). E incluso en la Europa unida, en su flanco oriental, nuevos gobiernos proclamaban las raíces naciones tradicionales de sus respectivos países (desde Hungría a Polonia), y en su núcleo occidental emergente partidos políticos identitarios ganaban espacio público y electoral (del Frente nacional francés al FPÖ austriaco o la ADF alemana).

En Asia, el líder de la excomunista Uzbekistán Islom Karimov clamaba contra la inmoral cultural occidental; la nueva china comunista nacionalista-capitalista en aumentaba el control de los antisocialistas contenidos televisivos, digitales y educativos occidentales⁸⁵; en Indonesia políticos y medios de comunicación se unían, entre el viejo nacionalismo secular-miliar de Suharto y el moderno islamismo, para limitar la influencia de la cultura americana y europea en el país⁸⁶; y en Irán pese a la apertura económica y diplomática seguían siendo prioritarios los principios de la identidad revolucionaria islámica. En

⁸⁵ “Chinese Official: No Western Values in the Classroom ... Except for Marxism”, *The Wall Street Journal*, 10/03/2016.

⁸⁶ “Islom Karimov geylarni “ruhan nosog ‘lom”ga chiqardi”. *BBC Uzbek*, 06/02/2016.

África, los presidentes de Nigeria, Senegal, Ghana, Kenya o Zimbabwe defendían públicamente los valores identitarios propios del mundo africano frente la considerada injerencia occidental, en especial en temas de religión, moral y familia. Naciones que impulsaron o ampararon, la *Declaración del Grupo de amigos de la Familia* en la ONU (junto a Rusia, Bielorrusia y la mayoría de países africanos y musulmanes) en defensa de la institución familiar natural como pilar fundamental para el necesario desarrollo humano sostenible (18 de febrero de 2015).

En América, se sucedieron diferentes experiencias identitarias antioccidentales, en mayor o menor grado, agrupados bajo plataformas denominadas como antiimperialistas o bolivarianas: en Bolivia nació un nuevo Estado plurinacional, acaudillado por el sindicalista Evo Morales, a mitad de camino de la reivindicación indigenistas y el Estado intervencionista; en Venezuela, que marcó el camino de esta supuesta alianza latinoamericana de la mano de Hugo Chavez, el antiimperialismo socialista se convirtió en su principal bandera identitaria, entre el culto a la personalidad y la redistribución popular; y en Nicaragua, bajo el mandato del sandinista Daniel Ortega y el FSLN, se inició un personalista experimento de “*Estado socialista y cristiano*” como recogía la nueva Constitución de 2008 (Preámbulo):

En Nombre del pueblo nicaragüense; de todos los partidos y organizaciones democráticas, patrióticas y revolucionarias de Nicaragua; de sus hombres y mujeres; de sus obreros y campesinos; de su gloriosa juventud; de sus heroicas madres; de los cristianos que desde su fe en DIOS se han comprometido e insertado en la lucha por la liberación de los oprimidos; de sus intelectuales patrióticos; y de todos los que con su trabajo productivo contribuyen a la defensa de la Patria.⁸⁷

⁸⁷ La posterior *Ley de Seguridad soberana* de Nicaragua (Ley 919), aprobada en 2015, y sometida a cierto debate sobre su función de control, recogía en su art.1 la esencia de su Objetivo de: “preservar, promover y mantener la seguridad soberana que busca la unidad del país en fe, familia y comunidad, por medio de previsiones y acciones que involucren a trabajadores y trabajadoras, el empresariado, los productores, las productoras y a la sociedad en su conjunto, mediante políticas de alianzas en beneficio del país”. Y la misma, en su art. 7 señalaba como “política de defensa y seguridad soberana” el: “conjunto de acciones, de líneas o directrices que responden al marco constitucional y legal, prevaleciendo la participación de todos los sectores bajo una política de alianza y un modelo de fe, familia, comunidad, prácticas solidarias, valores cristianos, familiares e ideales socialistas”.

Además, en Europa Polonia elegía por mayoría absoluta al partido conservador Ley y Justicia (PiS), en Eslovaquia los socialistas conservadores de Robert Fico (Smer) formaba nuevo gobierno con el ultranacionalista SNS de Andrej Danko. Y Hungría, el premier magiar Viktor Orbán parecía querer liderar en el *viejo Continente* esa reacción identitaria nacionalista frente a la homogenización euro-atlántica que convertía a la misma UE en mero centro burocrático de gestión y difusión del neocolonialismo norteamericano. En un polémico discurso, en conmemoración de la independencia de Hungría, volvía a señalar:

Europa no es libre, porque la libertad comienza con decir la verdad. En la Europa de hoy está prohibido hablar la verdad. Un bozal es un bozal – incluso si es de seda. Está prohibido decir que a día de hoy no asistimos a la llegada de los refugiados, sino a una Europa amenazada por la migración masiva. Está prohibido decir que decenas de millones de personas están dispuestos a establecerse en nuestra dirección. Está prohibido decir que la inmigración trae la delincuencia y el terrorismo a nuestros países. Está prohibido decir que las masas de gente que vienen de diferentes civilizaciones, representan una amenaza para nuestra forma de vida, nuestra cultura, nuestras costumbres y nuestras tradiciones Cristianas. Está prohibido decir que, en lugar de integrarse, los que han llegado aquí antes han construido un mundo aparte, con sus propias leyes e ideales, forzando la estructura milenaria de Europa. Está prohibido decir que esto no es accidental ni una cadena de consecuencias no intencionales, sino que es un proyecto, una campaña orquestada, una masa de personas que se dirigen hacia nosotros. Está prohibido decir que en Bruselas están construyendo esquemas para el transporte de extranjeros aquí tan pronto como sea posible para asentarlo entre nosotros. Está prohibido decir que el propósito de establecer a estas personas aquí es volver a dibujar mapa religioso y cultural en Europa y volver a configurar su fundación étnica, eliminando de esta forma los estados-nación, que son el último obstáculo para el movimiento internacional. Está prohibido decir que Bruselas está, súgilosamente, devorando cada vez más sectores de nuestra soberanía nacional, y que en Bruselas hoy en día muchos están trabajando en un plan para unos Estados Unidos de Europa, al que nadie jamás ha dado la autorización⁸⁸.

Y unas elecciones tradicionalmente intrascendentes evidenciaron la clave ideológica de la Identidad en este nuevo tiempo histórico. La elección del nuevo Presidente de Austria en mayo de 2016, cargo más honorífico y representativo que ejecutivo, llenaron por primera vez las

⁸⁸ V. ORBÁN, “Speech by Prime Minister Viktor Orbán on 15 March”, *Kormany*, 16/03/2016.

portadas de la prensa de medio mundo. Norbert Hofer, del nacionalista FPÖ, y Alexander Van der Bellen, del minoritario partido ecologista, se disputaban en una reñida segunda vuelta un cargo que durante medio siglo a casi nadie importó. Y lo hacían por que el nacionalismo identitario europeo, en pleno ascenso en las primeras décadas del siglo XXI, podía acceder por primera vez a un cargo institucional de relevancia en Occidente. Por ello, todo el espectro político del país, los sectores económicos y las instituciones europeas se unieron para apoyar al candidato ecologista, finalmente ganador por solo unos miles de votos.

Un hecho que demostraba que la vieja dialéctica ideológica derechas-izquierdas, más allá de su valor simbólico en la contienda partidista, dejaba de ser útil en términos de interpretación historiográfica. Jacobinos y girondinos, revolucionarios y reaccionarios, socialdemócratas y democristianos, progresistas y conservadores. Distinciones que la experiencia austriaca demostraba fútiles para el tiempo presente: la coalición ganadora fue apoyada mayoritariamente por el mundo urbano, las élites intelectuales y las grandes empresas; mientras el partido perdedor recogió la gran mayoría del voto obrero y de las clases bajas.

Nacionalismo identitario versus liberalismo progresista. Esta pareciera dibujarse como la dialéctica ideológica general de referencia para explicar, a lo largo y ancho del mundo global, la construcción y destrucción de la Identidad colectiva; y que historiográficamente puede caracterizar a la síntesis entre estatismo y capitalismo, entre socialismo y tradicionalismo, en la paradigmática de Rusia de Putin, considerada, al respecto, como la quintaesencia de esta reacción identitaria ante la Mundialización occidentalizadora, defensora de valores morales conservadores y un orden geopolítico multipolar en el citado espacio euroasiático (Armenia, Bielorrusia, Kazajistán, Kirguizistán)⁸⁹.

Vladimir Putin, en la sesión plenaria del Club de Discusión Internacional Valdai, marcaba las líneas maestras para cumplir con “*la necesidad de una idea de unidad nacional con el fin de tener éxito en un entorno global*”. En Novgorod, centro geográfico y cuna espiritual del

Estado ruso, el presidente ruso afirmaba la necesidad de combinar la defensa de los “*valores que sustentan desarrollo de nuestro país*” y

⁸⁹ S.F. RIQUELME, “Política social en la Rusia del siglo XXI: la modernización conservadora”, *Katehon*, 22/03/2016.

el análisis “*de los procesos globales que afectarán a nuestra identidad nacional*” en el siglo XXI. Por ello señalaba como imprescindible encontrar nueva estrategias “*para preservar nuestra identidad en un mundo cambiante, un mundo que se ha vuelto más abierto, transparente e interdependiente*”, haciendo frente a las preguntas “*acerca de quiénes somos y quiénes queremos ser los rusos*”, tras dejar una ideología soviética que no volverá o la nostalgia zarista prerrevolucionaria, y el fundamentalismo liberal de estilo occidental. “*Es evidente que es imposible avanzar sin una autodeterminación espiritual, cultural y nacional*”, ante los desafíos internos y externos que juzgan el éxito en las competiciones mundiales (económicas, tecnológicas e ideológicas-informativas) y los crecientes conflictos político-militares a nivel internacional. Por ello Putin defendía una Identidad fuerte y clara ya que:

“*Cada país tiene que tener fuerza militar, económica y tecnológica, pero sin embargo lo principal que determinará el éxito es la calidad de los ciudadanos, la calidad de la sociedad: el desarrollo de la fuerza intelectual, espiritual y moral. Después de todo, el resultado del crecimiento económico, la prosperidad y la influencia geopolítica se deriva de las condiciones sociales. Todo depende de si los ciudadanos de un país determinado se consideran a sí mismos una nación, en qué medida se identifica con su propia historia, valores y tradiciones, y si ellos están unidos por objetivos comunes y responsabilidades*”.

“*La cuestión de la búsqueda y el fortalecimiento de la identidad nacional es realmente fundamental para Rusia*”. Así para Putin, frente a las presiones de la globalización y las catástrofes nacionales del siglo XX, había que recuperar los códigos fundamentales y la continuidad histórica de la nación cultural y espiritual de los códigos, recuperando el respeto a las tradiciones históricas y la confianza y la responsabilidad de la sociedad. Tras el derrumbe de la URSS en 1991, el poder cayó en una élite quasi-colonial dedicada a robar y desligada del futuro del país, bajo poderes extranjeros dedicados a civilizar Rusia desde el extranjero, copiando mecánicamente la experiencia neoliberal, socavando la soberanía espiritual, ideológica y política, y destruyendo la identidad nacional rusa, exterior de las esferas es una parte integral de nuestro carácter nacional.

Ante dicha experiencia histórica, había que reconstruir los fundamentos de la Identidad de Rusia, pero no desde arriba ni desde el mo-

nopolio ideológico, opciones “*sin futuro en el mundo moderno*”. Había que recuperar la “*creatividad histórica*” de la Identidad, orientada al futuro y no al pasado, como síntesis de las mejores prácticas e ideales nacionales e ideas, desde comprensión de nuestro patrimonio cultural, espiritual y tradiciones políticas bajo diferentes puntos de vista, y como “*organismo vivo*” donde todos los ciudadanos puedan colaborar (la izquierda y la derecha, los nacionalistas y los regionalistas, los estatistas y los liberales)⁹⁰. Esta síntesis identitaria permitiría la “*defensa incondicional*” de “*la soberanía, la independencia y la integridad territorial de Rusia*”, de las “*líneas rojas*” que nadie podría cruzar, como límite para el debate constructivo sobre el futuro nacional entre los diferentes puntos de vista, superando definitivamente “*ciertos hechos históricos que aún dividen nuestro país y de la sociedad*”. Por ello, Putin proclamaba que:

“Debemos estar orgullosos de nuestra historia, y tenemos cosas para estar orgullosos. Nuestra historia completa, sin censura, debe ser una parte de los rusos, de su identidad. Sin reconocerlo es imposible establecer la confianza mutua y permitir a la sociedad a avanzar”.

Una Identidad orgullosa de los valores cristianos fundadores de la civilización occidental, negados por el bloque euroatlántico, que rechazaba las raíces y principios morales y tradicionales, culturales y religiosos de las identidades nacionales, equiparando “*la creencia en Dios con la creencia en Satanás*”. Bloque centrado en desnaturalizar la familia y borrar todo símbolo tradicional, y volcado en exportar este modelo por todo el mundo, abriéndose “*un camino directo a la degradación y al primitivismo, lo provoca una profunda crisis demográfica y moral*”. La realidad poblacional de los países occidentales, que apenas si podían “*auto-reproducirse*” con tasas bajísimas de natalidad, demostraba que “*sin los valores incrustados en el Cristianismo y otras religiones del mundo, sin las normas de moralidad que han tomado forma a lo largo de milenios, la gente inevitablemente perderá su dignidad humana*”. Así Putin sentenciaba que “*consideramos que es natural y justa la defensa de estos valores. Uno debe respetar a toda mi-*

⁹⁰ V. PUTIN. “El destino de Rusia. Discurso ante la Asamblea federal” (Послание Президента Федеральному Собранию), *La Razón histórica*, nº 26.

noría el derecho a ser diferentes, pero los derechos de la mayoría no deben ser puestos en cuestión”⁹¹.

Pero la reconstruida Identidad rusa no era simplemente una exigencia interna; era otro modelo de defensa de soberanía nacional, de la particularidad regional en un mundo necesariamente multipolar. Frente al intento euroatlántico de establecer un “*modelo estandarizado*” con vasallos que reniegan de su propia Identidad y que extingue la diversidad del mundo, Rusia, según el esquema de Putin, debía colaborar con todas aquellas naciones que pretenden elegir libremente su propio camino de desarrollo, que reivindican su realidad original y aspiran a relaciones internacionales basada en la igualdad de derechos entre todos los países. Y Rusia ofrecía al mundo su Historia como “*Estado-civilización*”; experiencia única, multiétnica y multicultural, de “*influencia mutua, enriquecimiento mutuo y respeto mutuo*” entre las diferentes nacionalidades rusas, presente en “*nuestra conciencia histórica y en nuestro espíritu*”⁹².

El modelo ruso de “*Estado-civilización*” debía presentar, por ello, una ideología del desarrollo nacional estructurada política y conceptualmente, basada en la recuperación demográfica ante el colapso de fines del siglo XX; la protección de los derechos individuales ante los intentos de abuso o corrupción; la educación creativa, física y espiritualmente a la ciudadanía (como principal fuerza y recurso natural); la autonomía y responsabilidad de los gobiernos locales, dentro de un “*federalismo ruso*” adaptable; la promoción de la formación patriótica de la Gran Rusia (en la cultural, en la escuela, en los medios de comu-

⁹¹ V. PUTIN, “Es imposible avanzar sin la autodeterminación espiritual, cultural y nacional”, RT, 20/09/2013.

⁹² Un Estado construido en el transcurso de un milenio según un modelo orgánico como el señalado por el filósofo Konstantin Leontyev, evolucionado en “*el florecimiento de la complejidad*” como un Estado-civilización, reforzado por el pueblo ruso, el idioma ruso, la cultura rusa, la Iglesia Ortodoxa rusa y de otras religiones tradicionales del país. Modelo que conformaba la forma de gobierno que, de forma flexible, ha intentado acomodar la especificidad étnicas y regionales “*para garantizar la diversidad en la unidad*”, y la concordia e igualdad entre confesiones (cristianos, judíos, musulmanes y budistas), entre creyentes y ateos, y con ello “*la libertad de conciencia para todos los ciudadanos*”. Misión histórica al alcance a través de “*una identidad cívica sobre la base de valores compartidos, una conciencia patriótica, la responsabilidad cívica y la solidaridad, el respeto por la ley, y un sentido de responsabilidad por el destino de su patria, sin perder el contacto con su origen étnico o sus raíces religiosas*”. Ídem.

nización), controlando la propaganda extranjera y la acción de las ONGs foráneas. Ideología, pues, capaz de ligar la singularidad de la identidad personal con la comprensión de la idea nacional, desde Kaliningrado a Vladivostok, “*en el camino hacia una fuerte y floreciente Rusia*”:

“*Los ciudadanos deben sentir que ellos son los propietarios responsables de su país, de su región, de su ciudad natal, como parte de sus bienes, pertenencias y de sus propias vidas. Un ciudadano es alguien que es capaz, de forma independiente, la gestión de sus propios asuntos, libremente, cooperando con los iguales*”.

Así quedaba configurada la pretendida Identidad rusa para el siglo XXI. El fundamento para un modelo nacional de desarrollo político-social, ligado a la realidad geopolítica de Eurasia no solo como estrategia de integración regional postsoviético sino como “*proyecto para el mantenimiento de la identidad y diversidad de las naciones en el histórico espacio euroasiático en un nuevo siglo y de un nuevo mundo*” de desarrollo global. Tras el “*turbulenta y dramático período*” abierto en 1991, Rusia había superado, para Putin, “*las pruebas y tribulaciones, y está volviendo a sí misma, a su propia historia, tal como lo hizo en otros momentos de su historia*”, y por ello:

“*Después de la consolidación de nuestra identidad nacional y el fortalecimiento de nuestras raíces, permanecemos abiertos y receptivos a las mejores ideas y prácticas de Oriente y Occidente, lo que se debe y se moverá hacia adelante*”⁹³.

4. Epílogo. El discurso histórico de una generación.

La Historia es maestra. Nos recuerda como en 1792 los elogiados revolucionarios jacobinos soñaron con un mundo radicalmente nuevo que se impondría globalmente. Para ello encargaron al matemático Gilbert Romme y al poeta Fabre d'Églantine un origen singular, un nuevo calendario republicano exento de referencias a toda tradición. Debía ser el punto culminante de un cambio social revolucionario generador de identidad moderna de la “República de la Virtud”; basada

⁹³ *Idem.*

en los ideales de *Igualdad, Fraternidad y Solidaridad*, los cuales serían salvaguardados por un “*Comité de salvación pública*”, presidido por Maximilien Robespierre, e impuestos por una justicia popular simbolizada por la “guillotina” (con decenas de miles de ajusticiados ante el gran público). Pero solo dos años después del comienzo de esa nueva era, llamada “el terror”, el citado Robespierre fue ejecutado el 10 de Termidor del año II (28 de julio de 1794), en esa misma “guillotina” que usaron sus partidarios en pro de la “salud pública” revolucionaria⁹⁴.

Crear y destruir identidades. Una máxima histórica con causas y consecuencias enraizadas en las ideas que dan sentido al tiempo histórico de cada generación. Y que muestra como la *Mundialización* es algo más que una globalización económica idealizada. Conflictos diversos y profundos, interrelacionados globalmente, condicionan tanto las grandes políticas como las vidas diarias de ciudadanos anónimos, en plena lucha entre la identidad heredada y la identidad construida.

Esther Kravzov apuntaba al respecto que:

el desafío para la sociedad globalizada es preservar las distintas identidades culturales, religiosas, jurídicas, que permitan vivir en sociedades donde la diversidad de identidades esté sustentada en la misma legitimidad y respeto que la cultura dominante. En otras palabras, se trata de construir una utopía realista, en la que las identidades no se vean amenazadas. Una sociedad en la que no exista el miedo a modernizarse sin perder la identidad y en la que sea posible recuperar la riqueza cultural de mundos que han sido desdeñados e incluso colonizados por Occidente⁹⁵.

En los años venideros podremos descifrar si esta teoría es mera especulación o criterio empírico para analizar el verdadero rostro de la Mundialización, de aquella “*globalización*” de ideas, tecnologías, migraciones y cambios que los profetas de la nueva centuria nos prometieron pacífica y se desvela trágica en demasiados escenarios. La Historia, *magistra vitae*, nos dará la respuesta, antes o después.

“*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*” (Cicerón, *De Oratore*, II, 36)⁹⁶.

⁹⁴ H. BELLOC, *Robespierre*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1996, pp. 56-58.

⁹⁵ Esther KRAVZOV, “Globalización e identidad cultural”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nº 187, 2003, p. 244.

⁹⁶ Véase M.T. CICERÓN, *Sobre el orador*. Madrid: Gredos, 2002.

La rigenerazione dell'identità europea

FRANCESCO BOCO

Abstract:

Today we hear people talking about crises, but the perspectives are often very different.

The different interpretations generally refer to the linear progressive vision or the mythical circular one. In both cases, however, these are two-dimensional and closed visions, in which in one way or another history ends.

However, in order to understand history and temporality in their great richness and complexity, it is possible to refer to the three-dimensional vision of history, which actively recombines the past in function of the future.

Keywords: *Crisis, Hyper-urbanization, Identity, Dromosphere, Gated Communities.*

Con l'andare degli anni, complici una serie di fattori di crisi, lo sconforto e la sfiducia si sono largamente diffusi nel mondo europeo. Mentre l'aspettativa di vita è aumentata e l'accesso ai beni di consumo restano nonostante tutto largamente garantiti e soddisfatti, la forte disaffezione per la politica attiva, l'individualismo edonista e un senso generale di insicurezza si sono diffusi su tutto il Vecchio Continente e non sembra ci siano rimedi in grado di migliorare la situazione in tempi rapidi.

Almeno da dieci anni si fa un uso martellante della parola “crisi”, si evocano misure inevitabili e processi storici epocali, come se ci si trovasse di fronte a un imminente passaggio determinante nella vita di tutti, salvo poi che ogni decisione presa e imposta non cambia realmente la situazione e tutto resta sostanzialmente come prima. Ogni vero mutamento è causato da volontà e progettualità, dalla capacità cioè, operando nel presente, di *anticipare* un compito futuro, immaginandone la struttura, sviluppandone i caratteri con l'andare del tempo.

È del tutto evidente che una visione di questo genere, una *pre-visione* collocata e orientata, è oggi del tutto assente in Europa.

Crisi

La concezione del tempo storico è determinante per tutte le comunità umane. Da essa, infatti, dipende non soltanto lo studio del passato ma soprattutto la comprensione del presente e la configurazione del futuro. La concezione ciclica classica, ad esempio in Esiodo¹, è legata al ciclo delle stagioni e cala l'essere umano in una sorta di cosmogonia dove la legge di nascita-crescita-vecchiaia vale per tutte le cose sotto il cielo. La visione lineare della storia è invece ben adattata all'idea del mondo progressista, producendo varianti più o meno convincenti dell'escatologia cristiana: lo Stato razionale e universale dell'Illuminismo, il paradiso senza classi marxista o la fine della storia liberal capitalista.

La complessità della storia, tuttavia, presenta delle discontinuità che possono essere chiamate incidenti, errori o crisi, a seconda dell'entità² e della prospettiva. In ogni caso il determinismo progressista pare oggi fortemente contraddetto dalla realtà e ha perso la sua capacità di convincere le grandi masse. Lo sviluppo tecnologico, cioè le acquisizioni materiali e operative, è senza dubbio reale, ma non può essere valutato semplicemente in termini qualitativi (meglio - peggio), piuttosto va oramai considerato in termini quantitativi (più - meno). Questa osservazione è tanto più vera se si considerano ad esempio gli studi di Niall Ferguson³. Lo storico inglese, infatti, indica nel primato scientifico e tecnologico i grandi punti di forza della passata superiorità occidentale. Questa supremazia occidentale però, nonostante la continua ricerca e sviluppo industriale, sarebbe in fase di decadenza perché oggi viene messa in discussione dall'avanzata di altre civiltà tecnologicamente all'altezza dei tempi: Cina, Giappone e Russia tra le altre.

¹ ESIODO, *Le opere e i giorni*, BUR, Milano, 2004, pp. 99-109.

² Cfr. P. VIRILIO, *L'incidente del futuro*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 2002.

³ Cfr. N. FERGUSON, *Occidente*, Mondadori, Milano, 2014; *Il grande declino*, Mondadori, Milano, 2013.

Il problema consiste allora nel fatto che una solida civiltà non si regge tanto sulla quantità dei prodotti, sulla ricchezza economica o sulla vastità dei suoi possedimenti, quanto su un nucleo vivo e qualitativo di principi comunitari, una cultura vitale e condivisa, un'eredità che viene sentita come legame durevole nel tempo. Come già sosteneva Spengler, un'eccessiva espansione finisce col provocare il distanziarsi dall'origine e dar vita al «nuovo nomadismo delle cosmopolis»⁴.

Crisi, cioè decadenza, indica una fase di perdita, una diminuzione nella potenza, nel benessere, nella prosperità. Questa è sempre relativa a un dato periodo che si considera migliore o altamente simbolico. Secondo il pensiero tradizionalista di Renè Guenon, l'età dell'oro era un tempo fuori dalla storia, preistorico, in cui gli uomini vivevano a contatto con gli dèi in pace e prosperità. Successivamente, in un costante deteriorarsi della qualità umana, si susseguono le altre età dell'uomo. Esodo e la *Bhagavadgita* in questo concordano, evidenziando la medesima aderenza al mito fondativo indoeuropeo. Risulta quindi chiaro che per il pensiero tradizionalista quanto più ci si allontana dal principio, tanto più si accentua la crisi. Sostanzialmente tutta la storia umana è una decadenza e un allontanamento dall'età aurea. Julius Evola, seguendo la concezione storica di Giambattista Vico, ha tuttavia inserito una variante in quello che solitamente si definisce tempo ciclico, ma finisce per essere un tempo *lineare regressivo*.

Giambattista Vico sosteneva infatti che all'inizio delle civiltà ci fosse non una fase di pace e abbondanza, ma una sorta di barbarie da cui emersero frange di eroi fondatori della civiltà. Queste stesse élite sacerdotali o guerriere tornavano poi a rivitalizzare la civiltà nei tempi di crisi, che Vico chiamava «tempi barbari ritornati»⁵, quelli che poi lasciavano il campo all'azione degli eroi. Il ruolo dell'*eroismo* nei corsi e ricorsi vichiani è per certi versi in rottura rispetto al flusso ciclico classico, perché inserisce nell'andamento cronologico una variabile di volontà: «in epoca moderna è, in primo luogo, eroica la necessità di operare nel pericolo continuo del “ricorso”, avendo tuttavia scoperto gli strumenti “diagnostici” che possono evitarlo»⁶. Dunque, nei tempi nuovi che seguono la decadenza non tutto è già prefissato e pre-visto, ma la storia resta aperta alla possibilità. In modo non dissimile

⁴ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 2002, p. 1184.

⁵ G. VICO, *La scienza nuova*, Bur, Milano, 2004, Libro IV.

⁶ N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 108.

mile, Evola⁷ considerava la tradizione, cioè l'origine primordiale fondativa, memoria viva, un passato che poteva essere evocato e dispiegato nella storia tramite l'azione di figure eroiche. La lotta tra ghibellini e guelfi per il filosofo italiano rientrava precisamente nel tentativo eroico di rivitalizzare l'istituto tradizionale dell'Impero⁸.

L'interpretazione del tempo storico determina l'approccio al futuro. Il passato può essere considerato un patrimonio immobile e invariabile o materia viva, sempre chiamata ad agire nuovamente nell'avvenire. Un approccio eccessivamente conservatore ad esempio risulterebbe problematico perché, mentre il tempo passa e il passato si complica sempre più per accumulo, il presente procede verso il futuro in modo impietoso e senza alcun riguardo.

Non si esce dalla crisi senza una chiara definizione di quale configurazione si vuole disegnare per la società futura. Senza un progetto che sappia guardare al passato *a partire dal futuro*, non si farà che insistere nella condizione attuale. Perché questo sia possibile bisogna in primo luogo capire se l'essere umano possa ancora fare storia o se sia definitivamente entrato in un'epoca di pura esistenza animale. Si vedrà che l'esaurimento delle possibilità storiche in una *macrocomunità della perdita* non è esito scontato né *necessario*, ma che si scorgono segnali significativi di discontinuità. Partendo da questa problematizzazione, si cercherà di avviare un domandare che colga quindi *quale* memoria storica rivitalizzare e proiettare nel futuro e secondo quale concezione del tempo.

La fine della storia è una comunità difettiva

Perché una fine della storia sia possibile, di qualsiasi segno sia, è indispensabile che sia presente un alto grado di omogeneità e identificazione con i principi guida della tendenza egemone. Dove questo non accadesse, il grado di differenziazione interno, le linee di frattura, avrebbero un ruolo decisivo nel tenere vivi quei contrasti che rappresentano una costante incognita per qualsiasi previsione messianica o

⁷ «...noi distruggiamo fissando, e potendo sostituire a ciò che cade, forme più alte, più gloriose, più viventi» in J. EVOLA, *Imperialismo Pagano*, Edizioni di Ar, Padova, 1996, p. 124.

⁸ Cfr. J. EVOLA, *Il mistero del Graal*, Ed. Mediterranee, Roma, 1986.

deterministica. Dunque, se è necessaria omogeneità, questa deve essere conseguita al massimo grado possibile a livello teoretico e fenomenico. È chiaro che una comunità che voglia durare nel tempo e sostanziarci su una comune identità deve puntare a una omogeneità interna sufficientemente forte; il fatto che però differenzia questa configurazione dallo Stato mondiale o dal processo di mondializzazione è il fatto che quest'ultimo si determina come una macrosocietà, come una società di comunità⁹, che assorbendo ogni differenza significativa abolisce ed esclude la possibilità di differenze e conflitti che è sempre, nonostante tutto, presente e vitale per il tipo “classico” di comunità.

La tensione alla fine della storia, cioè all'esaurimento delle prospettive umane nello spazio-tempo attraverso il conseguimento dell'uguaglianza planetaria fondata su uguali principi essenziali, fa perno nella sua versione più estrema sull'idea di una comunità della morte o della perdita, come è stata tratteggiata da Bataille.

All'opposto, l'affermazione della storicità dell'uomo come dato ineliminabile del suo essere, fa riferimento a una concezione temporale che attualizza la decisione per proiettarla nell'avvenire. Questo atto decisivo ha però senso compiuto nella misura in cui è attivamente inserito in un *con-essere* proprio, cioè collocato, comprensivo, orientato.

La congiura batailliana si muove all'interno di quell'*essere-per-la-morte* che in Heidegger era datore di senso. Bataille abbandona il dualismo perdita-ritrovamento, rinunciando così a ogni origine. Nonostante parta da presupposti heideggeriani, secondo il filosofo francese la fine della filosofia corrisponde a un non-sapere, a una continua incompiutezza del pensiero che causa il dileguare del sapere¹⁰. Rimane soltanto l'*esperienza* della perdita, cioè l'uscita del soggetto da sé per andare verso l'esterno, per farsi incontro all'altro da sé. Si tratta di una destrutturazione senza meta. Il sapere è quindi un comunicare con l'alterità radicale. Questo impulso a uscire da sé è però allo stesso tempo negazione della vita, dissoluzione nell'altro: «l'uomo viene al mondo ritagliando la propria identità nella continuità del non essere da cui scaturisce. La sua vita, in altre parole, coincide con i limiti che lo separano dagli altri facendone quello specifico essere che è. [...] La vi-

⁹ Si adotta qui la dicotomia fissata da Ferdinand Tönnies tra società e comunità, considerando dunque la macrosocietà globale come un'organizzazione che tende a disgregare e assorbire il substrato organico comunitario

¹⁰ R. ESPOSITO, *Communitas*, Einaudi, Torino, 2006, p. 119 e sgg.

ta in ultima analisi non è che desiderio (di comunità), ma il desiderio (di comunità) si configura necessariamente come negazione della vita»¹¹.

La morte in Bataille stringe in un orizzonte comune. La morte non è morte *propria*, perché non si può mai fare esperienza della propria fine estrema, ma è l'annullamento di ogni *possibilità* comune, è un guardare l'abisso assieme agli altri. La comunità della morte significa l'impossibilità della comprensione reciproca, traccia una distanza incalcolabile: «la *comunicazione* avviene solo tra *due esseri messi in gioco* – lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro nulla»¹². Una comunità siffatta è caratterizzata dalla necessità della perdita, della mutilazione sacrificale di quei crismi che distinguono il singolo dall'altro. Attraverso l'abolizione della specificità propria, e solo attraverso questo processo di decostruzione, si rende possibile, per Bataille, una forma di comunicazione tra gli uomini. L'eccesso di vita conduce in prossimità della linea di morte, la sovrabbondanza energetica è un moto antropico improduttivo, sterile, che consuma fino all'esaurimento. Il dono, il legante comunitario per eccellenza, è quindi per Bataille quello più grande, l'offerta della vita. È un sacrificio a perdere in cui non si guadagna nulla ma che indica piuttosto assenza di identità, una rinuncia comune all'appartenenza di senso.

Vi è un riflesso cristiano nella tensione mistica batailliana alla morte, a quel vuoto di inesistenza e di impossibilità che solo accomunerebbe gli uomini. «Nessuna rappresentazione può essere più sconcertante di quella che propone la morte come l'oggetto fondamentale dell'attività *comune* degli uomini, la morte e non il cibo o la produzione dei mezzi di produzione»¹³. Ed è precisamente in questo sprofondare della vita, nella distruzione dell'ego stirneriano in una sorta di torsione che smette di dire “ho fondato la mia causa sul nulla” per ridurla a “fondare la causa sul nulla”, che avanza l'immagine dell'*acefalo* come caotico moto di impulsi vitali tendenti al basso, incontrollati e cupi, nel costituirsi di una comunità difettiva, impegnata in una costante sottrazione. La causa, il *perché* della congiura, è innominabile, indicibile, perché nessuno può ascoltare, perché si entra così nel regno dell'incomunicabile, del mistero che è la morte, nel

¹¹ Ibidem, p. 125.

¹² Ibidem, p. 127.

¹³ G. BATAILLE, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 86.

compiersi della nullificazione totale di pensiero e corporeità in un avvitamento prestorico avulso da qualsiasi ambizione primordiale. Il nulla è quindi l'alveo di questa riunione, di questo giuramento per la distruzione reciproca. Solo questo è condiviso, perché ciascuno è diviso da sé stando assieme agli altri; io non sono più io ma sono gli altri e il discorso va oramai articolato alla terza persona plurale.

Interpretando Hegel a partire da Kojève, Bataille si colloca in una prospettiva di “fine della storia”. Questo non deve stupire perché è coerente con le premesse crepuscolari della sua filosofia. In ottica hegeliana il Servo che supera la sua servitù e diviene auto-cosciente è il vero fautore del divenire storico che si conclude con la fine delle contraddizioni. La totalità è per Bataille la morte, che sul piano storico-concreto sta a significare la rinuncia del dato culturale umano per entrare in una dimensione di vita puramente biologica. «L'uomo resta in vita come animale che è in accordo con la Natura o con l'Essere-dato. Quel che scompare è l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e dell'Errore, o, in generale, il Soggetto opposto all'Oggetto. Infatti, la fine del Tempo Umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'Individuo libero e storico, significa molto semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine. Il che vuol dire praticamente: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni cruenti»¹⁴. La fine della storia ha come presupposto la fine del contrapporsi che è causato dal differenziarsi degli uomini e mira alla creazione di una società omogenea in cui gli uomini vengano accomunati da quella realtà biologica ineliminabile che si caratterizza come perdita estrema. L'uomo arretra dal suo essere storico per entrare nel suo essere naturale, in una dimensione che è quella dell'animale sempre uguale a sé stesso, non più storicamente mutevole. L'esistenza del tempo causa lo svanimento e l'annientamento di ogni stabilità, unica stabilità si trova nella fine del tempo: «la morte che mi libera dal mondo che mi uccide ha racchiuso questo mondo reale nell'irrealtà dell'*io* che muore»¹⁵. Dalla ritualità primitiva spariscono i riti di fertilità e restano, sotto mentite spoglie, soltanto le ceremonie funebri.

¹⁴ ID., *Hegel, l'uomo e la storia* in Aa.Vv., *Sulla fine della storia*, Liguori ed. Napoli, 1986, p. 25.

¹⁵ ID., *Sacrifici*, Stampa Alternativa, Viterbo, 2007, p. 37.

Questo sprofondare dà pieno compimento alla decostruzione della comunità nella contemporaneità e fornisce i termini per chiarire in quale ottica vada letta la tensione alla “fine della storia” di derivazione hegeliana. Secondo la lettura della *Fenomenologia* datane da Kojève, la storia non sarebbe che il lento processo verso lo Spirito Assoluto, cioè verso il farsi storico dell’Essere. Quando questo si realizzerà, niente di significativo potrà più accedere. L’uomo continuerà a esistere ma avrà smesso di fare storia, cioè di assegnare senso al tempo che abita. Il futuro sarà un ripetersi di un passato sempre uguale e già noto. Il tempo procede dunque per stratificazioni lineari, per aggiunte e integrazioni, che determineranno l’inevitabile dispiegarsi di un compimento nell’Assoluto, nel raggiungimento dell’apice ontologico-fenomenico oltre il quale non sarà più possibile andare.

Contraddetto dall’evolvere delle cose, l’hegeliano Fukuyama è stato entusiasta portavoce dell’occidentalizzazione finale del pianeta per mezzo della democrazia liberale, emersa unica vincitrice dalla Guerra fredda. «Possiamo affermare che la storia è giunta alla fine se l’attuale forma di organizzazione sociale e politica soddisfa in pieno i bisogni essenziali degli esseri umani»¹⁶. Già nelle pagine del suo farraginoso saggio l’autore riconosceva però che la liberal-democrazia si trovava a dover affrontare la contraddizione corrente tra libertà e uguaglianza, ma fu un altro osservatore statunitense a raffreddare le speranze di Fukuyama dimostrando con chiarezza come sul piano geopolitico i giochi non fossero ancora chiusi e come si era ben lontani dall’aver raggiunto il modello unico di vita: «non ci si è resi conto che il progresso non era inevitabile, ma dipendeva da particolari eventi e circostanze storiche [...]. La diffusione della democrazia non è il semplice e naturale svolgimento di certi processi ineluttabili di sviluppo economico e politico»¹⁷.

¹⁶ F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Bur, Milano, 2011, p. 155.

¹⁷ R. KAGAN, *Il ritorno della storia e la fine dei sogni*, Mondadori, Milano, 2008, p. 135. Cfr. H. DE GROSSOUVRE, *Parigi-Berlino-Mosca*, Fazi ed. Roma, 2004, p. 176: «Nei prossimi anni la storia rischia di accelerare, i pericoli di accrescetersi, le guerre di moltiplicarsi. Anche se la situazione è molto critica, è questo il tempo in cui possono presentarsi opportunità inattese».

La complessità del reale

Il dato sociologico più interessante è costituito qui dal persistere, in modo talvolta mimetico e inatteso, delle identità comunitarie all'interno dei vasti agglomerati metropolitani che oramai costellano la superficie del pianeta¹⁸. La tendenza all'uguaglianza livellante del processo mondialista appare assai problematica specialmente a causa del persistere del senso di appartenenza a identità forti¹⁹, per certi versi esaltate dalla pervasività delle tecnologie comunicative e informative, che consentono di superare il dato topografico e di ricollocare per così dire le identità in caratteri trasformati e adattati al contesto.

L'architetto-filosofo francese Paul Virilio ha ben chiarito quali siano le dinamiche della contemporaneità in perenne accelerazione. Il mondo si è trasformato in una dromosfera, cioè in uno spazio di velocità crescente in cui la realtà si comprime, lo spazio si restringe e cambia drasticamente l'approccio all'ambiente circostante. La potenza omologante della tecno-scienza rischia di produrre secondo Virilio un deserto cognitivo e fenomenico: «il deserto è coesistenza, il deserto è coincidenza tra l'essere e la sua immagine a distanza. Al deserto di sabbia, al deserto di sale, è seguito il deserto dei sensi. L'improvvisa desertificazione della presenza reale ha completato quella delle sussistenze materiali degradate dall'inquinamento»²⁰. A livello cognitivo colpisce le facoltà umane, che per esempio vengono sempre più accomunate a quelle dei non vedenti attraverso elettrostimolazioni di altro genere; il piano fenomenico riguarda il sostituirsi della realtà virtuale e il suo sovrapporsi alla realtà quotidiana. Diventa sempre più incerto il limite tra un panorama fatto di colline, montagne e in genere di specificità geografiche e una visione aerea che appiattisce tutto, che supera ogni ostacolo e permette di accedere a ogni luogo in qualsiasi momento. L'orizzonte si comprime e lascia il posto allo schermo del terminale. Il luogo perde la sua concretezza, il materialismo che si era proposto la distruzione di tutte le divinità è ora sotto attacco smaterializzante. «Dall'oggettività *de visu* e *in situ* nello spazio reale siamo passati repentinamente alla teleobiettività del tempo reale di un'accelerazione in cui gli spazi di percezione, lo spazio ottico e lo

¹⁸ P. SCARDUELLI, *Per un'antropologia del XXI secolo*, Squilibri, Roma, 2005.

¹⁹ Cfr. A. D. SMITH, *La nazione*, Rubbettino, Catanzaro, 2007.

²⁰ P. VIRILIO, *Città panico*, Raffaello Cortina ed., Milano, 2004, p. 125.

spazio aptico del palpabile, subiscono uno sconvolgimento, una catastrofe topologica o, più precisamente, *toposcopica*²¹. La crescente complessità tecnologica corrisponde a una perdita di complessità culturale in senso ampio.

La pervasività tecnologica espone l'essere umano alla possibilità dell'incidente. L'incidente è per Virilio quell'evento storico che rompe la desertificazione temporale e lascia emergere un frangente di orrore nel piano di quiete in cui si trova calato l'uomo. Per certi versi l'irruzione del terrifico, replicato in serie dall'informazione, può aprire gli occhi su una realtà che nasconde lati inquietanti e potenzialità distruttive. «Così, ormai senza distanza e senza termine, *lo stato d'emergenza si generalizza* e diventa uno degli aspetti misconosciuti dell'incidente integrale dell'economia politica»²². L'insistenza sistematica dell'informazione finisce però con l'assuefare agli incidenti, agli attentati, ai disastri, attraverso una accurata scelta di immagini e parole. La coincidenza di sviluppo tecnologico e diffusione di disastri non esclude però l'esigenza di mantenere un senso di appartenenza che in qualche modo collochi e orienti in un mondo che appare sempre più tendente a una velocità astraente da ogni concretezza esperibile. Di nuovo, i mezzi della fine della storia sono *anche* quelli che facilitano un appiattimento dell'orizzonte planetario e semplificano le peculiarità soggettive e di gruppo. Ma il risultato non è scontato e, come notato più sopra, la contraddizione tra egualanza e libertà resta irrisolvibile se non all'interno di una comunità semiotica sufficientemente connotata.

L'esigenza di protezione e condivisione si manifesta secondo Virilio in modo particolare nelle gated communities, che prefigurano oggi la creazione di città-stato chiuse in sé stesse, in aperta contraddizione con la volontà mondialista di omogeneizzazione attraverso un governo globale. Le megalopoli tendono ad allargarsi sempre di più, dando crescente impulso all'urbanizzazione di epoca industriale e rendendo sempre più incerta la distinzione tra centro e periferia, poiché il centro è in nessun luogo e la circonferenza si estende ovunque: «il ritmo della diffusione tecnologica globale rimarrà molto probabilmente alto, incoraggiando il processo di inurbazione. Le nuove "megalopoli" del mondo in via di sviluppo – conurbazioni con una popolazione di oltre

²¹ P. VIRILIO, *L'arte dell'accecamento*, Raffaello Cortina ed., Milano, p. 20.

²² *Città panico*, cit., p. 70.

10 milioni – avranno perciò un ruolo decisivo nel XXI secolo»²³. Accade però che dove questo processo di iper-urbanizzazione²⁴, tendente alla *onnipolis*, è in fase più avanzata, emergano risposte comunitarie che contraddicono il modello unico per fare ritorno in qualche modo alla polis greca o alle cittadelle medievali. Ecco, quindi, la comparsa di comunità fortificate, microcomunità all'interno della *macrocomunità della perdita*, in cui tutti i servizi sono privatizzati e in cui la sorveglianza è affidata a forze di polizia private. Per certi versi una versione contemporanea dell'organizzazione feudale²⁵.

Al di là dei casi specifici anche in realtà urbane più ristrette e non ancora raggiunte dalla crescita esponenziale della megalopoli si scorgono i segni di un affermarsi delle identità etniche e culturali. L'immigrazione raramente causa la rinuncia alla vecchia identità per abbracciare la nuova. Sorgono così quartieri che richiamano il paese d'origine e in cui l'identità culturale viene riprodotta talvolta in modo stereotipato. «Fra residenti e immigrati, così come fra gruppi di immigrati di diversa provenienza vi è contiguità senza interazione, se non sul piano dello scambio materiale. L'interazione sociale si sviluppa invece solo all'interno di comunità etnicamente omogenee, chiuse in sé stesse, che perseguono una strategia di isolamento rispetto alle altre comunità di immigrati e ai residenti»²⁶. Nonostante si pensasse che il senso di appartenenza e la memoria culturale non avessero reale peso nella vita degli esseri umani, costituiscono un patrimonio vitale che oggi riemerge con grande forza proprio nel confronto tra popolazioni autoctone e straniere. L'emigrante difficilmente rinuncerà alla sua cultura, ma tenderà a portarla con sé e a riaffermarla in un processo che non è privo di risvolti problematici, come ad esempio il contrasto che alle volte sorge tra la cultura d'origine e le leggi dello Stato di arrivo oppure i sentimenti divergenti che animano gli immigrati di seconda o terza generazione. Le frontiere sono ora all'interno degli Stati.

²³ N. FERGUSON, *Il grande declino*, Mondadori, Milano, 2013, p. 112.

²⁴ Vale la pena sottolineare come il fenomeno di espansione dalla metropoli alla megalopoli sia sempre più un processo che interessa i paesi del Terzo Mondo (cfr. P. Scarduelli, cit., p. 32). La tendenza è comunque alla nascita a livello globale di *world-cities* dove tendono a prevalere i non-luoghi, cioè spazi privi di valore semantico identici a ogni latitudine e caratterizzati da una semplice funzione utilitaria-contrattuale come le autostrade o i centri commerciali.

²⁵ *Città panico*, cit., p. 74.

²⁶ P. SCARDUELLI, cit., pp. 68-69.

Quella che si presenta allo sguardo dell'osservatore è una mappa in cui l'omogeneità delle vecchie comunità è venuta meno e ha lasciato il posto non a una civiltà globale, che si caratterizzerebbe probabilmente per l'assenza di caratteri peculiari, ma una frammentazione delle identità e un loro configurarsi in aggregati più o meno vasti che hanno talvolta carattere tribale e si organizzano secondo gli spazi urbani. D'altra parte, questo processo presenta dei rischi potenziali che vanno tenuti sempre presenti: «ogni uomo reagisce con un atteggiamento di rifiuto quando sente minacciata la propria identità, e questo avviene specialmente quanto altri individui si stabiliscono in aree già densamente popolate, senza assumere né la cultura, né il modo di vivere dei residenti: allora vengono sentiti come estranei e come intrusi nella lotta per il dominio che assicura la precedenza alle stesse risorse. Questo atteggiamento non è infondato, poiché segregandosi, gli immigrati costituiscono dei gruppi solidali che difendono in primo luogo i propri interessi»²⁷.

L'approccio alla storia condiziona l'agire dell'essere umano nello spazio che abita. Se si crede che la storia non abbia raggiunto la fine ma vi siano ancora possibilità di scelta, che la volontà umana possa ancora imprimere il suo marchio agli eventi, allora si abbandona la prospettiva lineare e ci si apre alla comprensione della complessità del reale attraverso principi filosofici differenti. Che l'origine sia ancora possibile e che essa non si collochi nel passato ma possa continuamente farsi evento è un fatto comunitario decisivo, perché su di esso, su una *appropriazione di senso storico*, si fonda anche il determinarsi di un autentico destino comune.

Il tempo tridimensionale

Come detto, Giambattista Vico forse per primo si pose il problema dello studio della storia, sviluppando la concezione platonica secondo un'ottica fortemente influenzata dall'illuminismo filosofico. Le potenzialità di questo approccio dovrebbero indurre a leggere la storia con occhio critico, secondo una visione di lunga durata e cercando la *continuità temporale del divenire* ed evitando di isolare i singoli even-

²⁷ I. EIBL-EIBESFELDT, *Dall'animale all'uomo*, Di Renzo Editore, Roma, 2005, p. 68.

ti da processi che li anticipano e li seguono. Oggi sarebbe assurdo negare in tutto e per tutto i risultati della Rivoluzione Industriale o gli esiti della Rivoluzione Francese. Questi avvenimenti hanno dato vita, anche in modo inconsapevole e inatteso, a movimenti culturali e politici che si concepivano come contrari ai principi dell'89 ma che, nonostante tutto, ne sono stati influenzati: nazionalismo, sviluppo industriale, urbanizzazione, diffusione di medicina e scolarizzazione. Questi semplici dati di fatto chiariscono quanto la storia sia complessa e, soprattutto, che non tutto può essere semplicisticamente letto nell'ottica progresso-regresso.

Il divenire secondo Eraclito e Nietzsche è innocente, cioè non può essere valutato con parametri morali e non ci si può aspettare che venga incontro alle esigenze dell'uomo in una sorta di "inevitabile" antropocentrismo. L'essere umano è parte del divenire perché è il solo ad avere gli strumenti per comprendere l'Essere e strapparlo al nascondimento collocandolo nel tempo storico. Così il filosofo Giorgio Locchi: «Il cosiddetto passato non è un divenire divenuto in sé chiuso, non è un "sistema chiuso": esso non è che un aspetto, un parametro del divenire storico e dovrebbe essere un'evidenza che esso non cessa di *divenire*, allo stesso modo del cosiddetto presente e del cosiddetto futuro. [...] L'*esistenza storica* dell'uomo non si iscrive nel tempo fenomenico, ma in un *tempo storico*; e finché è in questo tempo, è divenire mai concluso, divenire diveniente»²⁸.

Martin Heidegger ha definito la temporalità umana come tempo tridimensionale o triestatico. Le tre dimensioni del tempo sono il presente, l'avvenire e il passato, che non vanno però concepite come distinte e ben separate l'una dall'altra ma vanno considerate *cooriginarie*. Dal momento che l'Essere si dà all'uomo nel tempo, il presente si carica dell'apertura futura al sopravanzare dell'Essere e della ricchezza del passato, che fornisce le conoscenze per una piena comprensione collocata e orientata. Il presente è l'istante dell'*attualità* inteso come spazio dell'atto che accoglie il passato in funzione del futuro. Il futuro diventa l'avvenire, l'attesa del farsi evento della verità dell'essere al cospetto della mortalità. «L'unità degli schemi orizzontali di avvenire, esser-stato e presente si fonda nell'unità estatica della temporalità.

²⁸ G. LOCCHI, *Wagner, Nietzsche e il mito sovrumanista*, Lede, Roma, 1982, pp. 54-55.

L’orizzonte della temporalità nella sua interezza determina ciò *rispetto-a-cui* è essenzialmente *aperto* l’ente effettivamente esistente»²⁹.

L’essere storico dell’Europa

L’uomo secondo Spengler e Heidegger esiste nella misura in cui è un essere storico; al di fuori della storia l’essere umano non è autenticamente sé stesso. Entrambi i filosofi avevano sotto gli occhi la situazione contemporanea dell’Europa ed è quindi ovvio che le loro filosofie siano da considerarsi alla luce di una fase storica che consideravano, da differenti prospettive, decadente e nichilistica.

Oswald Spengler aderiva a una visione del tempo ciclica che però apriva all’azione rigeneratrice di personalità politiche dure e decise, gli uomini del destino³⁰. Com’è noto per il filosofo tedesco le civiltà nascevano da un legame con una terra e facevano perno su un simbolo fondativo. Nelle fasi di crescita e prosperità il radicamento si legava a una vita organizzata gerarchicamente a livello comunitario, le arti fiorivano sviluppando appieno le forme e il linguaggio di una civiltà. La fase di decadenza, come per l’Impero Romano, iniziava quando i costumi tradizionali si infiacchivano, le città si espandevano a danno delle campagne, il territorio dello Stato si estendeva eccessivamente causando una dispersione di energie e ricchezze. Con i suoi saggi più propriamente politici Spengler introdusse una variabile nella storia delle civiltà che chiamò cesarismo, vale a dire l’avanzare, in momenti di pericolo mortale, di figure in grado di superare in qualche modo la fase di crisi.

Martin Heidegger considerava a sua volta la storicità dell’uomo come un aspetto indispensabile del suo Esser-ci, cioè del suo co-appartenere all’autentica verità dell’Essere. Per Heidegger l’intera storia della metafisica occidentale era la vicenda del nascondimento dell’Essere, che aveva lasciato spazio a una filosofia antropocentrica, ad esempio l’umanesimo di Sartre o il razionalismo cartesiano, che dimenticava la domanda fondamentale per affidare la verità alla sola razionalità umana. L’essere e il tempo sono, per Heidegger, i due termini dell’autentico essere-nel-mondo dell’uomo. Questa dimensione

²⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2001, p. 431.

³⁰ Cfr. *Il tramonto*, cit., p. 1396.

si apre nella sua autenticità quando, attraverso l'*angoscia*, l'uomo si coglie in quanto essere-per-la-morte, cioè limitato nel tempo e nelle possibilità. Così l'uomo appartiene all'Essere e l'Essere viene strappato dal nascondimento per diventare operativo nella storia sotto forma di *destino comunitario*.

L'ontologia fondamentale heideggeriana parla quindi di destino, in modo simile a Spengler. Destino viene spesso inteso come costrizione, ma secondo i due filosofi assume i caratteri di una presa di possesso del passato, cioè una *comprensione*, che mette in condizione di assumere il futuro in tutta la sua carica storica. Il passato non va dunque tanto suddiviso in frammenti, quanto preso in tutta la sua portata essenziale e destinale - le cose sono andate così e non altrimenti, le possibilità future sono condizionate dal passato storico - e spinto in avanti attraverso una decisione progettuale³¹.

Il passato non è lettera morta se viene assunto nella sua capacità di aprire quello che Koselleck chiamava *orizzonte di aspettativa*. Orizzonte che deve poggiare su uno *spazio di esperienza* che è proficuo patrimonio di significati e non vuoto susseguirsi di eventi slegati uno dall'altro: «quanto maggiore è l'esperienza, tanto più cauta, ma anche aperta è l'aspettativa. Raggiungeremo allora quella che possiamo chiamare, senza enfasi, la fine dell'“età moderna” intesa come progresso lanciato verso la perfezione»³².

Heidegger disse che si pensa sempre a partire da una tradizione, cioè all'interno di una specifica cultura in senso ampio. La storia va dunque intesa in ottica *bio-ontologica* perché l'uomo è partecipe dell'Essere e l'Essere è l'asse portante della civiltà umana che sempre si regge su una tradizione. «Qualunque cosa tentiamo di pensare, e comunque la pensiamo, noi pensiamo nell'alveo della tradizione. È essa che domina quando, dal meditare, ci libera in quel memorare che non è più un pianificare. Soltanto quando, pensando, ci rivolgiamo al già pensato siamo impiegati per ciò che è ancora da pensare»³³.

La tradizione non va qui intesa allora come un bagaglio culturale dato una volta per sempre e consegnato a un passato immutabile. Come dimostra lo stesso attivismo politico di Platone, la potenza del Mi-

³¹ «Il passato scaturisce in certo modo dall'avvenire», M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 387. Cfr. A. SCHIAVONE, *Storia e destino*, Einaudi, Torino, 2008.

³² R. KOSELLECK, *Futuro Passato*, Clueb, Bologna, 2007, pp. 321-322.

³³ M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009, p. 51.

to, il principio fondatore di uno Stato, un popolo o una civiltà, può sempre farsi largo nella storia adeguandosi al contesto e alle condizioni reali. La tradizione è il patrimonio culturale che rende tale un popolo, è specificità bio-ontologica, dinamica e soggetta a mutamenti.

Identità e futuro

«Proiettati nel futuro, i valori dell’archè sono riattualizzati e trasfigurati. Dunque, il futuro non è la negazione della tradizione e della memoria storica del popolo, ma la loro *metamorfosi* e dunque, in conclusione, le rafforza e le rigenera»³⁴. Questa stimolante citazione fornisce efficacemente la misura di quali possano essere le coordinate di una sinergia politica di forze.

Il problema della storia concerne la questione dell’identità, vale a dire il contenuto e il ruolo della memoria storica che costituisce l’eredità condivisa da un’intera comunità di uomini. Senza una chiara definizione di una tale memoria non esiste quel fulcro semantico e simbolico su cui si regge una civiltà. Ogni unione di uomini necessita di questo tipo di fondamento condiviso che assicura comprensione del mondo.

L’identità consiste precisamente nella determinazione di una memoria comunitaria e nella capacità di proiettarla non soltanto nel presente, ma soprattutto nel *futuro*. Questo asse è l’insieme di gesti, idee, parole che determina la struttura portante di una civiltà, distinguendola dalle altre. Il tempo storico e il contatto con altri popoli chiamano in causa questa memoria collettiva, mantengono in costante tensione la consistenza dell’identità, chiamando a una costante opera di metamorfosi e, in seconda battuta, rigenerazione. Il passato non è quindi pietrificato nell’immobilità, ma è fuoco vivo, eredità in trasformazione, che continuamente può essere evocata, chiamata in causa ed efficacemente impiegata nella pre-visione storica.

«Il ritorno dei valori arcaici non deve essere concepito come un ritorno ciclico al passato (dal momento che questo passato ha, in tutta evidenza, fallito, poiché ha dato vita a una catastrofica modernità), bensì come un *riemergere di configurazioni sociali arcaiche in un contesto del tutto nuovo*. Detto in altre parole, si tratta di applicare so-

³⁴ G. FAYE, *Archeofuturismo*, SEB, Milano, p. 69.

luzioni antichissime a problemi totalmente inediti; ovvero di ricorrere a un ordine dimenticato ma trasfigurato da un contesto storico differente»³⁵.

Nell'odierna situazione di disordine globale il problema dell'identità viene chiamato in causa in tutta la sua importanza e urgenza. L'Europa è diventata l'epicentro di flussi migratori e instabilità geopolitiche (ad esempio nei Balcani) che pongono con sempre maggior gravità la necessità di risposte efficaci, concrete e all'altezza dei tempi. Si tratta di fare i conti con le illusioni di una cultura politica che sta avviando, consapevolmente o meno, un'intera civiltà a un collasso forse irreparabile.

È indispensabile partire da un concetto di immediata e diffusa comprensione, la *bio-diversità*. Essa coinvolge dati geografici, culturali, antropologici, religiosi e politici su cui è possibile intervenire con opera sinergica al fine di esaltare i punti di forza di quel che resta del patrimonio culturale europeo. In questo modo si può preparare quella *cesura epochale* carica di futuro e possibilità che sola può aprire un orizzonte di senso.

³⁵ Ibidem, p. 69.

La politica pedagogica fascista: l’Opera Nazionale Balilla e la Gioventù Italiana del Littorio

GIANLUCA GIAN SANTI

Abstract:

The text speaks about the fascist pedagogical policy focused on the “open to young people” seen as the potential future ruling class of the Nation. Fascism had been able to perceive and intercept the distress of veterans and students disappointed and indifferent to the liberal policies of the time. Through its main organizations, the Opera Nazionale Balilla, first, and the Gioventù Italiana del Littorio, then, reduced the authority of every other cultural and scholastic institution, in particular religious ones, present in the country thus perpetrating their ideological structures.

Attention to the educational aspect, at every moment of growth, was functional to the palingenetic myth of the new man wanted by Mussolini, which was to signify a profound cultural and moral renewal for the country.

Keywords: *Juvenilism, Avant-garde, ONB, GIL, New Man, Kalokagathia.*

Il 28 ottobre del 1922, giorno della marcia su Roma, tra le decine di migliaia di camicie nere sfilanti trionfalmente per il centro della Capitale spiccava un folto e rumoroso gruppo di giovani studenti: una delle principali micce che detonarono il rapido proliferare del credo mussoliniano tra la popolazione italiana.

I giovani, presenti nel movimento fascista sin dai suoi albori, svolsero un ruolo peculiarissimo e di assoluto primo piano nell’evoluzione ed attuazione della dottrina politica fascista.

Il giovane, versatile *miles*, e la gioventù, infatti, furono in parte scaturigine in parte fine ultimo della rivoluzione fascista; una rivoluzione professata come eternamente giovane e costellata nel proprio pantheon da granitici e giovanissimi ardit.

L'elaborazione di una sistematica politica in campo pedagogico e giovanile è certamente una costante nell'Europa dei primi anni del Novecento: la nascita del progetto scoutista di Sir Robert Baden-Powell, l'associazionismo laico e religioso, la nascita e lo sviluppo della Komsomol sovietica e l'elaborazione della *Gleichschaltung* nazista che porterà poi alla creazione della Hitler-Jugend sono solo alcuni dei possibili esempi affiancabili alle svariate organizzazioni che nel corso dei vent'anni di regime si susseguirono, si divisero e, a volte, contesero il predominio dell'educazione fascista delle nuove generazioni.

Il giovanilismo, l'atteggiarsi ad unici difensori delle istanze giovanili, la politica del "largo ai giovani" certamente non furono meri espedienti propagandistici tramite i quali attirare a sé larghe schiere di studenti ed adolescenti in una programmatica opera di *captatio benevolentiae* bensì furono la concreta realizzazione, da parte di Mussolini e delle gerarchie partitiche, del fatto che le esperienze nel campo delle fasce più giovani della popolazione avrebbero costituito un ruolo vitale nel futuro della nazione e del movimento fascista.

Solo un'oculata ed attenta politica in campo pedagogico avrebbe garantito il continuo perpetuarsi delle proprie strutture ideologiche, della propria Weltanschauung, della cultura e del modus operandi, concedendo al fascismo d'incidere indissolubilmente nel marmoreo volto della storia il proprio nome.

Dunque, come si approcciarono i gerarchi fascisti e lo stesso Mussolini con le nuove generazioni? In che modo cercarono di trasmettere la propria Weltanschauung ai più giovani? Quali strutture furono predisposte e che provvedimenti vennero presi per irreggimentare ed educare al fascismo i più piccoli?

D'indubbio interesse è constatare che, parallelamente alle diverse organizzazioni giovanili predisposte di volta in volta dal regime, intercorse una vivace dialettica, più o meno pacifica, all'interno dello stesso partito riguardante il "quando" ed il "come" educare al fascismo le giovani generazioni italiane.

La diatriba sorta in seno al partito può esser rinvenibile già agli albori del movimento fascista, ossia nelle prime Avanguardie Studentesche (AS). Sorto dalle agitazioni studentesche post-belliche l'avanguardista, intriso dello spirito del combattentismo studentesco, s'identificava nella pratica del cosiddetto "arditismo civile", prolun-

gamento in tempo di pace delle migliori attitudini morali e fisiche arrivate.

Una doppia utilità veniva a racchiudere il tutto: consentire ai giovani ufficiali smobilitati dall'esercito di potersi riadattare al pesante clima della smobilitazione e permettere ai giovani nati dopo la famigerata "generazione '99", che non avevano fatto in tempo a partecipare al conflitto, di perpetuare lo stato di guerra in tempo di pace al servizio delle idealità di rinnovamento in cui credevano.

Caratterizzate dall'innata spontaneità giovanile le AS furono sempre restie ai limitati spazi d'autonomia concessi dal partito fino alla loro riconversione in mera scuola premilitare con la rinnovata veste delle Avanguardie Giovanili Fasciste (AGF).

Filo conduttore intercorrente il ventennio fascista è senza dubbio il tentativo di creare ed imporre nelle istituzioni scolastiche preesistenti e nelle varie organizzazioni succedutesi al di sotto del regime quella che può essere definita come una vera *kalokagathia* fascista.

Il definirsi come forza politica giovane, ovvero composta esclusivamente da giovani, e come unico baluardo delle istanze giovanili, sommato al continuo richiamo ad immagini tratte dalla mitologia ardita del primo conflitto mondiale sono le costanti del primo periodo fascista.

Con l'istituzionalizzazione seguita alla marcia su Roma il partito si dotò, di volta in volta, di emanazioni sempre più totalizzanti della propria visione antropologica con cui tramandare la Weltanschauung fascista tra i più giovani: chiaro esempio è la creazione nel 1926 di quella che da molti venne considerata come il gioiello del regime: l'Opera Nazionale Balilla (ONB).

Il processo d'istituzionalizzazione del fascismo e d'evoluzione del progetto di socializzazione politica delle nuove generazioni d'italiani corse sostanzialmente lungo due direttive: l'eliminazione delle altre organizzazioni non fasciste atte all'irregimentamento dei giovani italiani e la creazione di un'organizzazione fascista che potesse esperire il fondamentale compito di fascistizzare i più piccoli.

Per quanto riguarda il primo punto basti citare lo scontro avvenuto con la Santa Sede durante le trattative per il Concordato ed il ruolo cardine esercitato da padre Tacchi Venturi nel delicato e complesso ruolo di "spola" tra Pio XI e Mussolini, nel disperato tentativo di salvaguardare il più possibile le prerogative delle organizzazioni giovanili cattoliche.

Contestualmente alle trattative con il Vaticano corre il profilarsi della seconda direttrice ossia la creazione dell'Opera Nazionale Balilla: il più grande tentativo di socializzazione fascista dei giovani italiani posto in essere dal regime, esplicato tramite la creazione di un particolare sistema d'inquadramento volto ad accompagnare il fascista nel suo viaggio formativo dalla culla al momento in cui avrebbe imbracciato il fucile.

Posto tremendamente fine all'esperimento balillistico, per via di beghe sorte tra l'ingombrante personalità del ras carrarino Ricci ed alte gerarchie partitiche, fu immediatamente tempo di ricostruzione: sorge dalle ceneri dell'ONB la Gioventù Italiana del Littorio (GIL).

Il ruolo assunto dai giovani all'interno del movimento fascista, dunque, fu di assoluto ed indiscutibile primo piano. Fondamentale materia prima mediante la quale avverare il mito palingenetico mussoliniano e sulla quale incidere la propria Weltanschauung, i giovani italiani furono percepiti dalle gerarchie del Partito Nazionale Fascista (PNF) quale cardine d'un imponente impianto organizzativo di cui il partito si dotò per supportare ed assecondare il principale moto propulsore della politica giovanile e pedagogica fascista: il tentativo di creare una propria classe dirigente, volta a stabilizzare e garantire futuro al regime e alla rivoluzione.

Una corretta ed oggettiva valutazione della politica pedagogica fascista non può prescindere dall'analizzare diversi fattori: il grado di penetrazione delle politiche fasciste tra le fila studentesche, l'inquadramento dei giovani nelle organizzazioni ed i risultati ottenuti tra gli studenti italiani.

Per quanto riguarda il primo fattore la ricerca ha evidenziato un'elevata capacità di penetrazione del fascismo tra le fila dei più giovani. Negli anni precedenti al '22, infatti, i giovani, soprattutto reduci e studenti, furono vero propulsore e miccia dell'ascesa fascista. Il giovanilismo di cui i primi fascisti si beavano (fattivamente dimostrato dalla minor età media rispetto ad altri movimenti e partiti politici coevi), l'ergersi a unico baluardo delle istanze giovanili e l'innata capacità d'attrarre a sé ingenti masse di giovani, delusi ed insofferenti alle politiche liberali dell'epoca, caratterizzarono i punti di forza che Mussolini utilizzò per scompaginare la fragile politica italiana. Oltre a ciò è parso chiaro punto di forza l'esser stato l'unico movimento politico del primo dopoguerra italiano a percepire e saper incanalare il crescente malcontento giovanile. Per ciò che concerne l'inquadramento

giovanile va fatto inevitabilmente richiamo ai numeri; questi testimoniano un sempre crescente impegno profuso nel tentativo di raggiungere ed inquadrare ogni singolo italiano, giovane, adolescente o preadolescente. Prima della totale dissoluzione il regime arrivò ad inquadrare circa 27 milioni d'italiani (il 61% della popolazione) di cui quasi 9 milioni erano irreggimentati nella sola GIL. Quindi, senza contare gli appartenenti ai GUF, ben 1/3 della popolazione inquadrata sotto l'ala del partito aveva tra i sei ed i ventuno anni.

Per ciò che concerne i risultati ottenuti tra i giovani italiani è inevitabile partire da due quesiti base, ossia quale fossero i vantaggi di un'iscrizione e quali gli svantaggi di una non iscrizione. Indubbi vantaggi erano connessi all'iscrizione alle organizzazioni fasciste, tra le quali vi era la non trascurabile possibilità d'avere visite mediche gratuite o poter partecipare a colonie e vacanze organizzate; un lusso per molti irraggiungibile e quindi forte incentivo all'iscrizione dei propri figli. Di pari passo l'iscrizione ai GUF concedeva vantaggi assolutamente non trascurabili, come possibilità di risiedere in case dello studente, usufruire di mense e biblioteche dedicate o anche avere libri di testo e dispense che i non iscritti non avrebbero potuto utilizzare; contestualmente la non iscrizione significava veder compromesso il proprio futuro accademico e, ovviamente, lavorativo.

L'opinione principale è che il giovanilismo, il richiamo ai giovani e l'impianto della *kalokagathia* fascista non furono solo vuoti strumenti di propaganda per attrarre a sé i giovani ma una concreta e sistematica esplicazione della dottrina fascista volta ad esperire un bisogno primario: la creazione di una classe dirigente pienamente e convintamente fascista.

Tale ipotesi è suffragata dalle varie scuole a ciò predisposte dal regime come l'Accademia della Farnesina, il Centro Nazionale di preparazione politica per i giovani e la Scuola di Mistica fascista. A questi, negli anni della maturità del regime, s'affiancarono manifestazioni volte alla dissertazione politica del fascismo, delle sue istituzioni e fondamenta dottrinarie, come i Littoriali.

Dunque, il partito e Mussolini credettero appieno e profusero il massimo sforzo possibile nel tentativo di fascistizzare i giovani, unica speranza per il futuro della rivoluzione (a testimonianza di ciò può esser portato il dato dei notevoli finanziamenti concessi alla GIL anche in pieno periodo bellico, quando la nazione era economicamente piegata ed in grave dissesto finanziario).

Ciò che più emerge è la cardinale importanza che i gerarchi fascisti e Mussolini diedero alla riuscita del principale obiettivo prepostosi: la fascistizzazione delle giovani menti italiane. La totale acquisizione degli istituti di formazione scolastica e culturale e la capillare occupazione del tempo libero giovanile risultano essere utili strategie per cementificare le basi su cui il regime fondò il proprio potere e su cui contava di esplicare il tanto paventato rinnovellamento culturale e morale della nazione. Accompagnare il cittadino dalla culla alla tomba, dunque, non può essere assimilato a mera opera di propaganda ma risulta essere il più alto ed importante scopo a cui il fascismo aspirò.

1. Il mito della gioventù e l’Uomo Nuovo

Nell’arco del ventennio l’Italia venne lentamente ed inesorabilmente mutata in un “vasto campo sperimentale umano”, dove il PNF tentò senza sosta alcuna di realizzare un progetto di società fondamentalmente gerarchico-militarizzata, per integrare gli individui e le classi sociali in uno Stato nuovo, totalitario e con fini di potenza ed espansione.

Gli enormi sforzi profusi nell’utopico tentativo di modellare a propria immagine e somiglianza la società italiana si manifestarono nell’enorme attenzione rivolta al tempo libero, all’educazione delle nuove generazioni ed alla loro organizzazione. La politica di massa del PNF, come già detto, aveva il non celato obiettivo di fascistizzare gli italiani d’ogni sesso, età e condizione sociale, per poter creare una comunità politica il più possibile omogenea e conforme all’ideale fascista.

Il partito ovviamente era ben consapevole della difficile realizzazione dei propri obiettivi, e ritenne che solo lavorando su un lungo lasso temporale avrebbe potuto realizzare un’effettiva fascistizzazione degli individui e delle masse.

Orientare le proprie strategie su tempi lunghi voleva dire dover far fronte, nel presente, al problema del consolidamento del regime e, nello specifico, garantire al partito il mantenimento del potere anche dopo la scomparsa di Mussolini. Dunque, appare chiaro quanto fosse fondamentale l’educazione in senso fascista delle nuove generazioni per il PNF.

Per questo, investì gran parte delle sue energie e del suo impegno nell'organizzazione delle nuove generazioni, ritenendole un materiale umano ancora inesplorato, grezzo e da poter avviare alla realizzazione della propria *kalokagathia*¹.

Nei primissimi anni di regime, l'educazione fascista dei ragazzi dai 6 ai 18 anni fu affidata alle organizzazioni dei Balilla e degli avanguardisti dell'ONB, istituita con la legge n.2247 del 3 aprile 1926. Il principale problema, per il partito, era trasformare l'assetto del dominio in una conquista delle coscienze tale da rendere l'adesione al fascismo ed ai suoi ideali un atto immediato, del tutto naturale e normale per ogni nuovo nato nella penisola.

Mussolini ed i fascisti percepivano sé stessi come un'avanguardia eletta d'italiani nuovi i quali avevano la mira d'attuare una rivoluzione antropologica per forgiare una nuova razza italiana di dominatori, di conquistatori e di creatori di civiltà.

In un discorso del 19 giugno 1923 Mussolini dichiarò apertamente di voler realizzare la rigenerazione della razza italiana «che noi vogliamo prendere, sagomare, forgiare per tutte le battaglie necessarie nella disciplina, nel lavoro, nella fede»; e l'anno successivo, in un'intervista al «Chicago Daily News», il duce definì il fascismo «il massimo esperimento della nostra storia nel fare gli italiani».

Il mito dell'italiano nuovo occupò un ruolo di fondamentale importanza nella cultura, nella politica e nelle mire del regime fascista e di quegli uomini che contribuirono all'instaurazione di tale regime.

L'interpretazione di questo mito ed i metodi utilizzati per attuare la rivoluzione antropologica finale furono svariati e molteplici, ma tutti tra loro connessi da una coerenza di fondo e da una consapevolezza dei fini a cui si aspirava.

Dall'attuazione e dal trionfo di questa rivoluzione, i fascisti facevano dipendere il successo di tutto il loro esperimento totalitario di costruzione di un uomo nuovo e di una nuova civiltà. Il mito dell'italiano nuovo non fu un mero espediente della propaganda fascista, uno specchio tramite il quale confondere una massa inerme ed inepta, ma era saldamente radicato nella cultura di Mussolini, dello stesso fascismo, e dell'Italia contemporanea.

¹ Cfr. P. NELLO, *L'avanguardismo giovanile alle origini del fascismo*, pp. 10-28.

Questo mito, anche quando si richiamava alla romanità, non aveva assolutamente nulla di tradizionalista, ma era, al contrario, prettamente modernista.

Il mito dell’italiano nuovo era associato, infatti, a quello che Emilio Gentile chiama “mito della conquista della modernità”, intesa come aspirazione della nazione italiana a raggiungere e superare le nazioni più sviluppate e progredite².

Non è semplice individuare l’origine di queste convinzioni: dai patrioti del Risorgimento italiano, ai movimenti novecenteschi come quello nazionalista imperialista, il gruppo degli intellettuali della “Voce”, il futurismo di F.T. Marinetti, le varie correnti del radicalismo nazionale; tutti condivisero il mito palingenetico e lo trasformarono in un mirabolante disegno rivoluzionario che mirava a pervadere la sfera spirituale, culturale e politica, nel tentativo ultimo di frantumare definitivamente il regime liberale, povera cosa rispetto agli ideali di grandeur e di modernità vagheggiati dai veri ed unici patrioti.

Questi movimenti svilupparono, ampliarono e perfezionarono il mito dell’“italiano nuovo” innestandolo nel più ampio ramo mitologico dell’uomo nuovo.

Il mito della rigenerazione fu, per vaste schiere di giovani italiani, un mito rivoluzionario di movimento contrapposto alla vetusta stasi dei governi liberali; anche l’intervento nella Prima guerra mondiale fu percepito da molti interventisti come una tappa necessaria per la definitiva rigenerazione delle genti italiane attraverso (usando le parole di Marinetti) “l’igienico fuoco della guerra”.

È qui che scaturì questo nuovo e dirompente nazionalismo rivoluzionario il quale concepì la conflagrazione bellica e l’annessa rivoluzione come un ringiovanimento nazionale che doveva radicalmente rinnovare non solo l’assetto politico, economico e sociale, ma anche la cultura, la mentalità e lo stesso carattere degli italiani. Il mito della rigenerazione nazionale uscì fortemente rafforzato della guerra, portandosi dietro un’eredità fatta di cameratismo e di culto dei caduti.

La radice da cui nacque l’idea fascista dell’uomo nuovo fu dunque il milite della Grande Guerra³, tornato a casa con la consapevolezza

² Cfr. E. GENTILE, *Fascismo. Storia e interpretazione*, pp. 5-15.

³ Esempio lampante di come i movimenti sorti dalla Grande Guerra considerassero i reduci può essere rinvenuto negli scritti del padre del movimento futurista italiano: Filippo Tommaso Marinetti. Nel libello “Come si seducono le donne” arrivò

che ogni singolo momento posto a servizio della nazione non era trascorso invano, ma era stato preludio al proseguimento della lotta contro i nemici interni, prima di poter finalmente avviare la tanto agognata opera di rigenerazione.

Lo squadrista fu una prima, rozza e semplicistica versione del mito fascista dell’italiano nuovo: uno zelota al servizio della patria, unicamente dedito al culto fascista, esempio chiarissimo di virtuosità, virilità e civiltà, un giovane miles audace e coraggioso, pronto alla violenza perché non indebolito da alcuna forma di sentimentalismo, dall’umanitarismo o da tolleranza.

Lo squadrista doveva essere la trasposizione nella realtà del mito della giovinezza e della vitalità fascista contrapposto alla vetusta viltà dell’uomo borghese, liberale e democratico, fiacco, vinto, scettico e spento, odiato perché reputato dubbioso, pavido, tollerante, ipocrita, senza alcuna volontà d’azione⁴.

Stando a quanto detto da Carlo Scorza, comandante dei Fasci giovanili di combattimento e ultimo segretario del PNF, l’italiano nuovo non doveva avere assolutamente nulla in comune con l’italiano del passato; il fascista doveva rappresentare l’antinomia perfetta del cittadino demoliberal.

Era necessario farlo crescere moralmente e fisicamente differente.

Stando alla dottrina fascista, il soldato consci della sua missione a tutela della gloria della Patria e del Regime sarebbe dovuto scaturire dall’educazione integrale del cittadino sin dai primissimi anni di vita.

La palingenesi fascista avrebbe dovuto avviare una nuova diversificazione sociale e gerarchica di tipi umani, da una parte della barricata, una nuova aristocrazia del comando scelta tra i membri più idonei

a recitare: «Donne, avete l’onore di vivere in un tempo virile e futurista di nazioni cancellate, di città rase al suolo, di popoli migranti, di squadre affondate, di montagne esplose e di eserciti catturati. In questo meraviglioso tempo [...] il cannone ha decapitate le statue della Bellezza antica, statica e neutrale, imboscate come la Grecia tra gli ulivi tremati che ombreggiano le rive cavillose del cretinissimo Ellesponto. [...] Donne, dovete preferire ai maschi intatti più o meno sospetti di vigliaccheria, i gloriosi mutilati! Amateli ardentemente! I loro baci futuristi vi daranno dei figli d'acciaio, precisi, veloci, carichi di elettricità celeste, ispirati come il fulmine nel colpire e abbattere uomini, alberi e ruderi secolari». Cit. F. T. Marinetti, *Come si seducono le donne*, pp. 93-95.

⁴ Cfr. E. GENTILE, *La via italiana al totalitarismo*, pp. 129-133.

della nazione, dall'altra la marea degli italiani nuovi, allevata per essere docile strumento non pensante nelle mani del partito⁵.

Sin dalle prime apparizioni sulla scena politica nazionale il movimento fascista aveva saputo intuire l'importanza e la funzionalità delle organizzazioni giovanili di partito.

Appellativo esatto dell'organismo creato il 3 aprile 1926, era «Opera Nazionale Balilla per l'assistenza e l'educazione fisica e morale della gioventù».

Secondo Roberto Forni, relatore alla Camera sul progetto di legge istitutiva dell'ONB, lo Stato:

«mentre si preoccupa, mediante vari istituti, di diffondere l'istruzione [...] deve provvedere con mezzi idonei a preservare incorrotta la gioventù ed a prepararla, in un'atmosfera di disciplina, ai compiti che spettano a ciascun cittadino in uno stato organizzato per assicurare la grandezza del Paese»⁶.

L'ONB nasceva, quindi, nell'ottica fascista con l'ambizioso e non poco impegnativo fine di rimediare a una mancanza cronica nelle viscere dell'apparato statale, della quale, in verità, nessuno si era accorto fino a quel momento.

Dopo aver salutato, poco più di tre anni prima come la «più fascista delle riforme» le modifiche apportate da Giovanni Gentile al sistema scolastico, ora, si veniva a negare che la scuola - anche soltanto in linea teorica - fosse in grado di svolgere compiti di educazione etico-politica.

Alla luce di tutte le possibili spiegazioni ideologico - dottrinarie non c'era altra possibilità di giustificare la creazione dell'Opera balilla, che il ricorso agli argomenti presentati da Forni: era lo Stato che consci dei propri difetti provvedeva a riparare le proprie falle ed i propri errori in un perfetto moto risanatore.

Quando, nell'autunno 1929, si decise di subordinare le organizzazioni giovanili al ministero della Pubblica Istruzione (ribattezzato di lì a poco «Ministero dell'Educazione Nazionale») si vennero a creare inevitabili ed insanabili problematiche di scelta lessicale, causate da un'inadatta distinzione effettuata tra istruzione, prerogativa scolastica, ed educazione, appannaggio dell'ONB.

⁵ *Ibidem.*

⁶ Camera dei Deputati, *Atti parlamentari, Documenti, Disegni di legge*, n.719, 30 gennaio 1926.

Nel momento in cui furono enunciati nel dettaglio i fini dell'ONB si fece chiara la sua fisionomia d'organismo altamente concorrenziale nei confronti del mondo scolastico e, potenzialmente, ostile ad esso⁷.

Ciò avvenne il 9 gennaio 1927, con la promulgazione dell'ordinamento tecnico-disciplinare dell'ONB, che all'organizzazione chiedeva di provvedere:

- a) ad infondere nei giovani il sentimento della disciplina e della educazione militare;
- b) alla istruzione premilitare;
- c) alla istruzione ginnico sportiva;
- d) alla educazione spirituale e culturale;
- e) alla istruzione professionale e tecnica;
- f) alla educazione ed assistenza religiosa⁸.

Stando al regolamento tecnico-disciplinare l'ONB era anche autorizzata ad irrompere nei domini dell'istruzione nazionale, installandovi le proprie scuole professionali e tecniche, ad esclusivo uso e consumo dei propri iscritti eventualmente bisognosi di «preparazione [...] atta a dar loro quelle conoscenze che sono necessarie per affrontare più tardi la loro individuale missione nella vita»⁹.

Risulta difficile pensare che i padri fondatori dell'Opera balilla non avessero piena consapevolezza dell'inevitabile antinomia che si sarebbe venuta a creare tra la scuola di Stato e l'ONB. Tuttavia, sarebbe un grossolano errore sostenere che l'Opera fosse stata realizzata da Mussolini con l'esclusivo intento di realizzare un machiavellico sistema di scorciatoie e sentieri privilegiati atti ad avvantaggiare i balilla sui loro coetanei nella scalata ai posti di potere.

L'insieme delle incombenze dell'ONB serviva anche da esempio concreto e vivente del progetto pedagogico fascista, e quindi della concezione che i gerarchi avevano dell'uomo ispiratrice di quello cui avrebbe dovuto progressivamente adeguarsi l'intera società nazionale, e non soltanto la comunità degli iscritti all'ONB.

⁷ Cfr. O. STELLAVATO, *La nascita dell'Opera Nazionale Balilla*, p. 175.

⁸ Decreto-legge 9/1/1927, n.6, art.10. Cfr. N. ZAPPONI, *Il partito della gioventù*.

Le organizzazioni giovanili del fascismo 1926-1943, p.599.

⁹ *Ibidem*.

Esplicatore della fisionomia a cui miravano con l'istituzione dell'Opera è lo stesso suo ordinamento: l'uomo nuovo sarebbe stato un uomo di fede, di muscoli, di armi; ma anche di "cultura", a suo modo.

L'Opera balilla, insomma, sarebbe stata la personalissima fucina del regime, strumento in cui allevare e plasmare l'Uomo nuovo fascista.

L'ONB, in altri termini, era fedele servitrice della «religiosità fascista», in un campo d'azione ripulito e sanato dalle fastidiosissime polveri della scuola Statale e dell'educazione religiosa. Riguardo quest'ultima, poi, il regolamento dell'Opera balilla proclamava che:

L'educazione religiosa da impartirsi agli avanguardisti consiste nell'intrattenerli [...] sui principi della morale cattolica e della dottrina cristiana, sulla storia sacra e sul vangelo. L'assistenza religiosa viene prestata secondo la fede e la prassi cattolica¹⁰.

I vocaboli, minuziosamente scelti, sono chiarificatori della volontà, oltre che di minimizzare il valore pedagogico del lavoro svolto dai cappellani dell'ONB (ridotto a pura e semplice attività d'intrattenimento su temi religiosi), di porre in dubbio la consistenza del cattolicesimo come sistema compiuto di precetti religiosi: non avrebbero senso, altrimenti, la distinzione tra "dottrina" cristiana e "morale" cattolica, né il successivo riferimento al cattolicesimo come fede e come prassi e non come dottrina.

Ovviamente ciò non indica un sistematico e programmatico processo di scristianizzazione della società civile.

Con la mortificazione del culto cattolico, i fascisti miravano non ad annientarlo totalmente ma a mutilarlo recidendo i secolari legacci stretti col territorio e la popolazione, per spingerlo forzosamente a una tensione spiritualistica senza oggetto preciso, che la "religione" fascista avrebbe poi saputo sfruttare¹¹.

Concludendo l'analisi riguardante l'Opera Nazionale Balilla, sembra necessario effettuare un breve *excursus* riguardante l'organizzazione fattiva dei reparti e dei gruppi di giovani che ne fecero parte.

¹⁰ Decreto-legge 9/1/1927, n.6, art.38. Cfr N. ZAPPONI, *op. cit.*, p. 600.

¹¹ *Ivi*, pp. 601-605.

Da questo punto di vista le organizzazioni degli Avanguardisti e dei Balilla riunite sotto la grande ala protettrice dell'ONB erano state strutturate sulla base di un modello ricalcante l'organizzazione dell'antico esercito imperiale romano: "squadre" di undici ragazzi, "manipoli", (l'insieme di tre squadre), "centurie" (tre manipoli), "coorti" (tre centurie), "legioni" (tre coorti), il cui comando spettava, rispettivamente, a capi-squadra, capi-manipoli, centurioni e seniori della Milizia.

Le età per accedere ai gruppi di Balilla ed Avanguardisti erano fissate tra gli otto ed i quattordici, per i primi, e tra i quattordici ed i diciotto per i secondi; rispettive età dei paralleli gruppi di Piccole italiane e Giovani italiane, accorpate all'Opera balilla nel novembre 1929.

L'attività organizzativa dell'ONB conobbe un successivo, ulteriore ampliamento, con l'istituzione dei reparti maschili e femminili dei piccolissimi Figli della lupa (sei-otto anni).

	Balilla	Avanguardisti	Piccole italiane	Giovani italiane	Figli della Lupa
1928	812.000	424.000	----	----	----
1931	954.000	418.000	660.000	111.000	269.000
1934	1.786.000	484.000	1.486.000	186.000	*
1937	1.867.000	866.000	1.981.000	433.000	412.000

FONTE: in nota¹²

Come si può evincere dalla tabella stiamo parlando di numeri importanti; ciononostante non è il caso di farsi impressionare.

L'iscrizione all'Opera balilla garantiva vantaggi assai concreti, mentre dall'altro lato gli svantaggi dovuti ad una non iscrizione erano altrettanto certi.

In aggiunta a questo, a partire dagli inizi degli anni Trenta, l'ONB fu in grado di erogare alcuni servizi sociali (borse di studio, refezioni, doposcuola, asili, colonie, crociere) che, per quanto inadeguati alle esigenze effettive, agli occhi di una grande fetta della popolazione italiana potevano giustificare la richiesta di una tessera.

Grande merito dell'Opera balilla sta nell'aver incentivato l'insegnamento scolastico dell'educazione fisica: stando ai dati uff-

¹² Cfr. T. H. KOON, *Believe, Obey, Fight.*, p. 173 e anche N. Zapponi, *op. cit.*, pp. 605-606.

ciali, il numero di studenti di scuola media cui veniva impartita un'istruzione ginnica regolare, salì, tra il 1928 ed il 1933, da 220 mila a 324 mila unità, con una crescita contemporanea degli insegnanti di ruolo, da 166 a 638.

Tra il 1928 e il 1934 le sedi attrezzate per l'educazione fisica crebbero da 502 a 4199, nel 1933 oltre 1 milione 500mila studenti avevano preso parte alla "festa ginnica nazionale", circa 2 milioni 297 mila erano stati coinvolti in iniziative sportive di varia natura, 201 corsi informativi di educazione fisica erano stati svolti, con la partecipazione di 8229 insegnanti¹³.

L'ONB, fino agli inizi del 1935, provvide indipendentemente dai dicasteri militari, all'istruzione premilitare degli iscritti, legittimata a ciò dall'assenza di disposizioni specifiche e dettagliate; sfruttando l'assenza di direttive mirate Ricci fu in grado d'estendere l'influenza dell'Opera dando vita a reparti di Balilla e Avanguardisti marittimi nelle principali città costiere, e facendo trasferire nelle disponibilità dell'organizzazione le navi scuola Scilla, Eridano, Caracciolo, Azuni, e il collegio marittimo di Anzio, Vittorio Emanuele III. Nel novembre 1930, Ricci si rivolgeva nuovamente a Mussolini, per ottenere che le palestre degli Avanguardisti fossero dotate di mitragliatrici e moschetti «1891»¹⁴.

Nel contempo, l'organizzazione incrementava la specializzazione dell'addestramento premilitare: a fianco dei reparti marittimi, vennero a collocarsi formazioni di ciclisti, motociclisti, sciatori, moschettieri, alpini, addetti al pronto soccorso, avieri.

Il 31 dicembre 1934, nuove disposizioni intervennero finalmente a regolamentare l'istruzione premilitare dei giovani tra gli otto e i diciotto anni, in età, vale a dire, per far parte dell'ONB.

La cultura militare venne inserita stabilmente tra le materie di studio della scuola media; i rapporti tra Opera balilla e burocrazia militare furono rinsaldati attraverso la creazione di un «Ispettorato per la preparazione pre e postmilitare».

Fino all'ultimo il generale Grazioli si era battuto perché, attraverso una spartizione drastica di compiti, si incaricassero le forze armate dell'insegnamento delle tecniche militari vere e proprie, e si restrin-

¹³ Cit. N. Zapponi, *op. cit.*, p.607.

¹⁴ *Ivi*, p. 608.

gessero le competenze della MVSN e dell'ONB ad addestramenti sportivi propedeutici.

Ma il regime, per ovvie ragioni ideologiche e propagandistiche, non intendeva in alcun modo sacrificare all'efficienza tecnica la possibilità di sfruttare, a proprio vantaggio, il potere di fascinazione sui giovani, posseduto dalle armi.

A compenso del suo zelo, Grazioli venne peraltro insignito della carica d'ispettore per la preparazione pre e postmilitare.

Ulteriore soddisfazione da lui ottenuta fu, nel marzo 1936, la realizzazione del suo antico progetto di documentazione anagrafica sulla maturazione guerriera del cittadino italiano¹⁵.

2. La Gioventù Italiana del Littorio

Le ragioni che hanno ispirato l'odierno provvedimento, sono - per ogni fascista degno di questo nome - così evidenti, che ritengo superfluo illustrarle», queste le parole usate dal Duce per commentare il decreto con cui il 27 ottobre 1937 aveva ufficialmente liquidato l'ONB, rimpiazzandola con un nuovo e più fidato organismo: la Gioventù Italiana del Littorio (GIL)¹⁶.

L'evento che fece scaturire un tale moto riformatore è ascrivibile ad uno ed un solo nome: quello dei Fasci Giovanili di Combattimento (FF.GG.CC).

Principale causa dello sfaldamento del rapporto di fiducia tra Renato Ricci ed il Duce fu, appunto, l'istituzione dei FF.GG., avvenuta su decisione del Gran Consiglio del Fascismo l'8 ottobre 1930: iniziativa giustificata dall'esigenza, non indifferente, di posticipare da diciotto a ventuno anni l'età canonica per l'iscrizione al partito, e di imporre ai novelli iscritti un rigorosissimo tirocinio politico ed ideologico¹⁷.

La necessità di posticipare le iscrizioni al PNF partiva da un'analisi semplice e lineare: i vari gruppi posti sotto l'egida dell'ONB organizzavano ed irreggimentavano i giovani italiani dagli otto sino ai di-

¹⁵ Un vero e proprio «libretto di valutazione dello stato fisico e della preparazione militare del cittadino» istituito con il Decreto-legge 26/3/1936, n. 608.

¹⁶ Cfr. N. ZAPPONI, *op. cit.*, p.612 e anche O. STELLAVATO, *op. cit.*, p. 147.

¹⁷ Galeazzo Ciano nei suoi diari ricorda come Mussolini da diverso tempo aveva preso la decisione di esautorare Ricci da qualsiasi incarico.

ciott'anni d'età, anni in cui i maschi avrebbero dovuto entrare nelle fila del partito e della MVSN.

La nuova organizzazione, dunque, sarebbe andata ad intercettare ed inglobare tutti i giovani uscenti dalle fila delle AGF ed altri d'età compresa tra i 18 ed i 21 anni non arruolati nell'ONB che avevano presentato formale richiesta.

I membri dei Faschi Giovanili vennero raggruppati nelle stesse fasce d'età degli appartenenti ai Gruppi Universitari Fascisti (GUF); la distinzione tra le due organizzazioni fu, al netto delle inevitabili conflittualità sorte, meramente economica e di classe. I membri dei FF.GG. infatti, erano genericamente iscritti in scuole professionali ed istituti tecnici o erano giovani lavoratori; gran parte di questi provenivano dal proletariato urbano o dalle aree rurali, le quali rifornivano le università italiane di ben pochi studenti viste le esose spese da affrontare nel corso degli anni.

Gli interventi messi in pratica dal regime nella politica giovanile ebbero sempre grande presa sulla popolazione rurale e sulla classe operaia, ed i Faschi Giovanili furono appunto visti come ponte di collegamento tra i due estremi della società nazionale avendo lo scopo ultimo d'inserire definitivamente i giovani ragazzi non studenti nelle vicende del partito.

Il comando della nuova organizzazione venne attribuito a Carlo Scorza: fascista di prim'ordine, squadrista, ed organizzatore del fascio di Lucca, sua città natale. L'architettura organizzativa dei FF.GG. correva parallela alla struttura gerarchica partitica: il segretario di partito era anche comandante generale dei Fasci.

In qualche modo i Giovani Fascisti avrebbero dovuto essere gli eredi diretti delle prime squadre d'azione fasciste e degli arditi di guerra, anche se le loro attività andarono a ricoprire ruoli socialmente più utili: attività culturali, teatrali e performance drammatiche, eventi sportivi e biblioteche riservate ai Faschi amplificarono l'orizzonte per molti dei giovani economicamente più svantaggiati impegnandoli con attività che altrimenti non avrebbero mai avuto modo di svolgere¹⁸.

L'istituzione dei FF.GG. segnò il repentino sgretolamento del sistema feudale pazientemente edificato da Renato Ricci nell'arco della sua lunga ed inattaccabile presidenza dell'Opera Balilla.

¹⁸ Cfr. T. H. Koon, *op. cit.*, pp. 105-106.

Il giudizio dato da Giurati sulla querelle ONB-PNF può essere letto a testimonianza della “rovinosa caduta” cui il gerarca carrarino stava andando incontro:

[...] Tuttavia un uomo e un’istituzione sembrarono, subito dopo l’avvento fascista, essere sicuramente indirizzati alla creazione dell’italiano nuovo: Renato Ricci, con la sua Opera Balilla. La fondazione e la direzione dell’Opera Balilla ha dimostrato che Renato Ricci possedeva le qualità necessarie per disciplinare l’educazione della gioventù italiana [...] ho visto nel tempo in cui sono stato segretario del partito molti reparti di avanguardisti e di balilla, piccoli e immensi campi d’istruzione, colonie marine e montane: non ho mai avuto se non occasione di esprimere la mia entusiastica ammirazione. Più di una volta [...] avevo suggerito a Mussolini di nominare Ricci ministro dell’Educazione nazionale. “Non ha alcuna preparazione culturale”, mi fu risposto invariabilmente. Io ho sempre replicato [...] ricordando ciò che Ricci aveva saputo fare e ciò che non avevano saputo fare gli altri. Ma non sono riuscito a convincere Mussolini: probabilmente ho ottenuto l’effetto contrario, perché pochi mesi dopo il mio esodo da palazzo Vidoni l’Opera Balilla è stata sostituita dalla Gioventù Italiana del Littorio, con quali risultati sull’educazione giovanile tutti hanno potuto constatare¹⁹.

Le parole di Giurati sono una preziosa testimonianza chiarificatrice riguardo la delusione che molti gerarchi provavano nei confronti del fallimento balillistico: in un primo tempo, infatti, essi guardarono all’Opera Balilla come ad un valido cavallo di Troia fascista pronto ad espugnare la roccaforte statale, e considerarono Ricci l’abile stratega capace di condurre alla vittoria il partito, senza però comprendere che il calcolo del presidente dell’Opera Balilla era d’installarsi al Sottosegretariato per l’educazione fisica e giovanile, e di barricarvisi dentro, a scanso d’ogni progettata irruzione da parte delle truppe del partito fascista.

Assorbita la delusione il Partito iniziò a programmare l’inarrestabile riconquista delle organizzazioni giovanili con il fermo e risoluto appoggio dello stesso Duce.

I primi assalti del PNF alle fortezze dell’ONB sorpresero Ricci intento a dare il solito contributo alla nuova crociata anticattolica bandita dal regime²⁰. Era già uno scacco per l’Opera Balilla, il fatto che, al-

¹⁹ Cit. N. ZAPPONI, *op. cit.*, p. 613.

²⁰ Nei primi mesi del 1930 la Santa Sede aveva avuto modo di rivolgersi al governo italiano lamentando l’inasprirsi di soprusi e violenze nei confronti delle proprie organizzazioni; per tutta risposta il regime fece ventilare, a scopo minatorio, la

la vigilia dell'istituzione della «premilitare» obbligatoria per i giovani tra i diciotto ed i ventuno anni, si desse vita, sotto il controllo del partito, a un'organizzazione educativa riservata ad essi.

All'atto pratico, ciò significava precludere all'ONB la possibilità di realizzare, in tutta la sua estensione, il progetto pedagogico, alla cui attuazione essa era stata destinata.

Con la nascita dei FF.GG., sfumava anche l'ambizioso ed improbabile tentativo d'inglobare nell'Opera, l'importante organizzazione dei GUF, feudo esclusivo del PNF.

Tenendo conto di questo antefatto risulta utile ricordare che proprio a Scorza, Giurati aveva offerto il comando dei Fasci Giovanili. Le prime schermaglie si ebbero in un campo ad entrambi neutrale: quello della Milizia.

Scorza tentò ripetutamente di sottrarre dagli effettivi dell'ONB ufficiali e graduati della Milizia in servizio attivo presso i reparti di Balilla e Avanguardisti; contestualmente Ricci cercò di parare l'affondo implorando Mussolini affinché il personale della MVSN, distaccato presso i comandi dell'ONB, potesse essere considerato a tutti gli effetti alle dipendenze "tecniche" dell'Opera, mentre avrebbe potuto continuare ad essere subordinato alle gerarchie della Milizia per ciò che concerneva le sanzioni disciplinari.

Ricevuto l'inevitabile e perentorio rifiuto del Duce, Ricci dovette contentarsi del riconoscimento di un'incompatibilità del servizio prestato nell'Opera con altre cariche.

Il 30 maggio 1931, Ricci fu nuovamente obbligato ad invocare l'intervento risolutore di Mussolini perché lo tutelasse da un ulteriore e più agguerrito tentativo dei Dioscuri Scorza e Giurati; l'obiettivo dei due era di sabotare definitivamente il funzionamento dell'ONB.

Ricci, lucidati gli scudi, tentò il contrattacco sostenendo che il comandante dei FF.GG., era mosso da "stupida faciloneria":

presi gli ordini da S.E. il segretario del Partito, dispone la costituzione, a lato dei gruppi universitari fascisti e alla dipendenza dei medesimi, di gruppi di studenti medi di ogni età e sesso, iscritti agli ultimi quattro corsi di tutte le scuole medie [...] L'applicazione della circolare Scorza verrebbe a sottrarre illegalmente all'Opera Balilla la massima parte dell'elemento studentesco, ché le ultime quattro classi delle scuole medie comprendono alunni dai 12 ai

possibilità che fosse resa incompatibile la doppia iscrizione all'ONB e all'Azione cattolica. Ivi, p. 614 (in nota).

18 anni di età, e cioè tutti gli Avanguardisti studenti e persino le ultime classi dei Balilla, sino ai quali verrebbe a dilatarsi l'azione dei Gruppi Universitari Fascisti... Da Sparta in qua, ogni esperimento di educazione di Stato si basa sull'unicità dell'organo pubblico che lo Stato delega a tale uopo²¹.

Angosciato dall'idea che i Fasci Giovanili ammettessero nelle proprie fila giovani non provenienti dalle Avanguardie, e spesse volte, persino radiati da queste, Ricci concludeva la propria richiesta a Mussolini con un richiamo agli ineluttabili meriti dell'ONB, costantemente votata alla difesa dei giovani italiani dalle insidie ecclesiastiche:

Proprio ora, il 4 giugno, giorno del "Corpus Domini", mentre la Chiesa, per preparare le sue manifestazioni, cerca con la ipocrita propaganda del confessionale, di portarci via i giovani, V.E. potrà vedere allo Stadio riuniti in fervore di opere e di entusiasmo, tutti i ragazzi e le bambine di Roma²².

Con enorme soddisfazione di Ricci il Duce, dinnanzi al direttorio del PNF, riunito il 3 giugno successivo, fece proprie le sue ragioni. Il 7 dicembre 1931, Starace andava a sostituire nella carica di Segretario di partito Giurati. In questo modo si apriva un periodo di tregua, tra l'Opera Balilla ed il PNF; tregua assolutamente non rispettata da quest'ultimo²³.

Agli inizi del 1932, infatti, Ricci riferiva che i FF.GG. non avevano assolutamente interrotto l'arruolamento di soggetti non provenienti dalle Avanguardie, e che lo svolgimento delle attività giornaliere dell'ONB erano ostacolate da inaccettabili prepotenze messe in atto dal partito:

Ond'è che spesso i Comitati dell'Opera debbono denunciare gesti tutt'altro che simpatici da parte dei Comandanti dei Faschi Giovanili di Combattimento: asportazione di materiale e di equipaggiamento, biciclette, divise dell'Opera, Avanguardisti costretti a vestire l'uniforme dei Giovani Fascisti e spediti come tali a partecipare a cortei, riviste, a saggi sportivi, ufficiali, e dirigenti dall'Opera rivestiti d'autorità di cariche nei Faschi Giovanili, e costretti pertanto ad abbandonare le nostre file, e via di seguito²⁴.

²¹ Cit. N. ZAPPONI, *op. cit.*, pp. 615-616.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. T. H. KOON, *op. cit.*, pp. 60-63 e O. STELLAVATO, *op. cit.*, pp. 135-137.

²⁴ Cit. N. ZAPPONI, *op. cit.*, p.615-616.

Achille Starace attese quasi due anni, prima di affrontare il vero nodo della questione: l'ambigua e mai chiarita disposizione istituzionale dell'Opera Nazionale Balilla.

Il 3 marzo 1935, a margine d'una dura invettiva sull'operato svolto sino a quel momento da Cesare De Vecchi, ministro dell'Educazione Nazionale, il segretario del PNF sondava prudentemente ed in modo circospetto le opinioni del Duce riguardo un eventuale ricongiungimento delle organizzazioni giovanili con il partito:

Si consideri ad esempio il fatto che l'ONB proprio perché poggiata sulla scuola, non riesce ad arginare le enormi dispersioni che avvengono in occasione delle leve fasciste. A questo punto io mi chiedo se sia stato oppure no, un errore staccare dal Partito l'ONB e se è da accettare il principio che a forgiare in senso rivoluzionario e guerriero l'animo dei giovanissimi, debbano essere proprio i maestri giunti nelle file del Fascismo all'ultima ora e con un bagaglio di idee che i loro precedenti non possono fare ritenere in alcun modo rivoluzionarie e quindi fasciste, oppure le donne, amorevolissime, ma donne. È per questo che io apprezzo lo sforzo che ha compiuto e continua a compiere Renato Ricci e i risultati che consegue. E vorrei chiedergli se il suo spirito rivoluzionario e la consapevolezza dei suoi compiti non lo porterebbe più a ritornare nel Partito che a rimanere nell'attuale situazione, da prevedere sempre più difficile²⁵.

Sul finire della primavera del 1937 Mussolini, deciso a sollevare da qualsiasi incarico il gerarca di Carrara, ingiunse ai prefetti di effettuare un'indagine riservata sullo stato dei rapporti tra PNF e ONB.

Il 7 settembre successivo Starace sferrava a Ricci l'ultimo e definitivo attacco. Sfruttando a proprio favore i dati negativi risultati dall'indagine, il segretario del PNF si lanciava in una ferma e decisa condanna nei confronti delle non più accettabili tendenze scismatiche dell'Opera Balilla, la quale:

In parte è già fuori dal clima del Partito, e in parte tende a uscirne là dove, per forza di cose, il grave fenomeno si è ancora verificato. Infatti, io ho sempre affermato ed affermo che gli effetti dell'attuale impostazione saranno maggiormente evidenti a scadenza più o meno breve, quando cioè l'ONB, disponendo di quadri sufficienti, potrà realizzare la sua completa autonomia²⁶.

²⁵ *Ivi*, p.617 e T. H. KOON, *op. cit.*, pp. 68-70.

²⁶ N. ZAPPONI, *op. cit.*, p.616.

In aggiunta Starace non disdegno di affondare ancor più il colpo elencando tutte le deficienze intellettuali e morali di Ricci:

Con i nemici so anche fingere; la finta è ammessa quando si combatte con armi leali. Ma io non considero Ricci un nemico; lo considero un individuo che manca del senso della misura, che considera l'ONB come proprietà privata, che ha in dispregio tutto ciò che è fuori dalla sua organizzazione, a cominciare da me. Se affermassi che mi odia profondamente, non direi cosa inesatta. Ricci non ha chiara la visione della posizione dell'ONB nei confronti del Partito, che i giovani devono imparare a conoscere ed amare, perché nel Partito avranno l'onore di militare agli ordini del Duce e perché è il Partito che deve rispondere al Duce della preparazione e dello spirito delle nuove generazioni²⁷.

Concludendo l'attacco faceva notare che il ricongiungimento delle organizzazioni giovanili con il partito altro non era che il fine ultimo a cui si sarebbe dovuto aspirare:

[...] tutto ciò è evidente, come evidente è la frattura che si determinerebbe tra il Partito e le nuove generazioni che dovranno affluirvi, frattura incolmabile, a mio giudizio, qualora si continui nell'attuale direttrice di marcia [...] Ho seguito le Vostre direttive: ho riordinato il Partito; poi il settore giovanile che era gravemente sfasato; poi il settore femminile. Sono ora alle fondamenta ed era fatale che vi giungessi²⁸.

²⁷ *Ivi*, pp.617-618.

²⁸ *Ibidem*.

Arruolamento nei Fasci Giovanili di Combattimento e nei Gruppi di Giovani Fasciste tra il 1931 ed il 1937			
Anno	Giovani Fascisti	Giovani Fasciste	Totale
1931	480.845	30.986	511.831
1932	402.962	39.291	442.253
1933	456.472	57.125	513.597
1934	657.613	83.053	740.666
1935	740.099	128.191	868.290
1936	684.848	189.242	874.090
1937	1.163.363	256.085	1.419.448

FONTE: in nota²⁹.

Conclusa la guerra tra Ricci ed il Partito era tempo di ricostruzione: il 28 ottobre 1937 venne pubblicato il decreto che scriveva irrevocabilmente la parola fine sui registri dell'Opera Balilla e, contestualmente, fondava quella che sarebbe stata a tutti gli effetti l'organizzazione giovanile di partito: la Gioventù Italiana del Littorio (GIL)³⁰.

A dimostrazione della definitiva e perentoria ricongiunzione degli organi giovanili con il partito può essere portato ad esempio il "Foglio d'ordini" del 29 ottobre, con cui il PNF comunicava che i segretari federali e comunali del partito venivano ufficialmente investiti del comando della nuova organizzazione, nelle rispettive sedi di competenza e con il quale si attribuiva al segretario nazionale del Partito il comando generale³¹.

Nel redigere il decreto non si dimenticò assolutamente dei quadri dirigenti dei FF.GG.: le loro competenze infatti vennero confermate ed estese all'intero campo d'azione della GIL.

²⁹ Tabella derivata da T. H. KOON, *op. cit.*, p.174.

³⁰ Cfr. O. STELLAVATO, *op. cit.*, p. 147.

³¹ Cfr. N. ZAPPONI, *op. cit.*, p.618.

Il decreto fondativo della nuova organizzazione oltre a riciclare il motto dei FF.GG. («Credere, Obbedire, Combattere») assicurava al segretario del PNF la facoltà di promulgare, emendare e modificare l'ordinamento della neonata organizzazione, rendendo anche nota la formula del giuramento al Duce, imposta a tutti gli iscritti:

Nel nome di Dio e dell'Italia giuro che eseguirò gli ordini del DUCE e servirò con tutta la mia forza e, se necessario, il mio sangue la Causa della Rivoluzione Fascista³².

I compiti della GIL erano:

- a) La preparazione spirituale, sportiva e premilitare;
- b) l'insegnamento dell'educazione fisica nelle scuole elementari e medie, secondo i programmi da essa predisposti di concerto con il Ministero per l'educazione nazionale;
- c) l'istituzione e il funzionamento di corsi, scuole, collegi, accademie, aventi attinenza con le finalità della Gioventù italiana del Littorio;
- d) l'assistenza svolta essenzialmente attraverso i campi, le colonie climatiche e il patronato scolastico o con altri mezzi disposti dal Segretario del Partito,
- e) l'organizzazione di viaggi e crociere³³.

Nonostante il sistematico smantellamento del feudo faticosamente costruito da Ricci, Starace ebbe comunque modo di godere dei lasciti della defunta Opera Balilla: è questo il caso delle due Accademie di educazione fisica tanto volute da Ricci, cui andavano ad aggiungersi l'Accademia di musica e l'Accademia littoria, con sede nel monumentale Foro Mussolini.

Oltre a questo, la GIL poteva godere di una ulteriore e non indifferente eredità: un collegio magistrale con sede ad Udine³⁴.

³² Cit. T. H. KOON, *op. cit.*, p.149.

³³ Decreto-legge 27 ottobre 1937, n° 1839.

³⁴ Cfr. N. ZAPPONI, *op. cit.*, pp. 619-620.

A seguito di uno scontro avvenuto con il ministro dell’Educazione Nazionale De Vecchi, Starace ebbe modo di declamare in tutta la sua monolitica integrità rivoluzionaria la sua personale concezione pedagogica del partito:

l’unità [...] non può essere rappresentata che dall’azione unificatrice e totalitaria del Duce e del Partito, il cui Capo è il Duce, che è governato secondo gli ordini diretti di Lui, e che ha presente la considerazione integrale delle necessità di tutta la vita del Paese. Ciò vuol dire che il Partito resta completamente estraneo a quelle che sono le più proprie funzioni ministeriali nell’ordinamento dell’educazione nazionale, così come resta estraneo alle funzioni di tutti gli altri ministeri, ma interviene poi con istituti e organismi suoi propri ad unificare sopra un piano politico e nazionale, conformemente alla sua natura, tutte queste attività che riflettono la vita del Paese. Ove il Partito non dovesse avere più siffatta funzione, si troverebbe non solo fuori dell’ambito della scuola, ma anche fuori d’ogni settore: praticamente senza contenuto qualsiasi³⁵.

Nella sua opera di fascistizzazione Starace tentò ripetutamente di espandere ed affondare le salde radici del Partito nei territori delle amministrazioni militari³⁶.

Avuta la meglio su Ricci era dunque giunto il momento di concentrarsi su Badoglio e sulle succulente prerogative militari; il 14 settembre 1934, in una nota per il Duce contenente una forte invettiva lanciata contro il Maresciallo, il segretario del PNF si soffermava a magnificare le *virtutes* degli arruolati provenienti dai Fasci Giovanili, fautori di una «spinta fascista dal basso» nelle poco fasciste forze armate.

A distanza di otto mesi Starace alzò il tiro tentando di militarizzare del tutto alcuni plotoni scelti di Giovani Fascisti, tentativo immediatamente stroncato dall’intervento del Duce.

Il 24 ottobre 1937, dopo aver ricordato a Mussolini il brillante utilizzo di diciottenni nel primo conflitto mondiale, il segretario del PNF caldeggiava la soppressione dell’ispettorato per la preparazione pre e postmilitare, organo che considerava del tutto «inutile, ma anche dan-

³⁵ *Ivi*, p. 620.

³⁶ In questo caso però Starace dovette frenare la sua impulsività dovendo tener conto del fatto che Mussolini, a partire dal 1933, si fosse attribuito le cariche di ministro della Guerra, della Marina e dell’Aeronautica.

noso [...] vero e proprio diaframma ritardatore tra le forze armate e le organizzazioni».

La soluzione suggerita da Starace contemplava l'ovvia attribuzione alla GIL della piena competenza nella preparazione premilitare. Sei mesi dopo, l'ispettorato cessava di esistere.

L'istituzione della GIL andò ad incrementare le non poche attività delle organizzazioni giovanili: nuove manifestazioni periodiche³⁷ andavano ad affiancarsi alle vecchie allo scopo di potenziare al massimo lo spirito competitivo degli iscritti ed il loro sentimento di solidarietà comunitaria.

Ruolo di assoluto spicco tra le manifestazioni giovanili ebbero i cosiddetti "Ludi juveniles", pensati sul modello dei "Littoriali" riservati ai gufini. Come detto in precedenza, ruolo d'assoluto primo piano negli obiettivi della GIL era la preparazione fisica, premilitare e sportiva dei giovani, inclusa l'educazione fisica nelle scuole elementari e secondarie e nei gruppi giovanili.

In base a ciò, nel febbraio del 1938, il regime decise di affidare interamente la preparazione premilitare alla GIL, sollevando da tale incarico la MVSN la quale aveva smesso di effettuare tali corsi già dal 1934.

In sostanza il cambiamento fu minimo dato che gli officiali della milizia impegnati nello svolgimento dei programmi premilitari mantenne i loro incarichi e tutti gli insegnanti premilitari della GIL dovevano ancora essere inquadrati nei ranghi della MVSN.

Nel 1938 c'erano oltre settemila centri premilitari in Italia, con un numero d'effettivi superiore ai settecentomila giovani³⁸. Nel 1939 trentottomila istruttori della GIL avevano in carico circa ottocentomila studenti.

Nel 1940 la GIL organizzò anche particolari relazioni culturali con la Gioventù Hitleriana, iniziando una serie d'incontri internazionali chiamati "Ponte Culturale Weimar-Firenze".

In queste sessioni rappresentanti di giovani provenienti dai movimenti fascisti di tutto il mondo s'incontravano per discutere di problemi e questioni d'interesse comune e per competere in agoni letterari ed artistici.

³⁷ Come lo "Scudo del Duce", il "Trofeo del Bersagliere", il "Trofeo della Montagna", il "Trofeo federale".

³⁸ Cfr. T. H. KOON, *op. cit.*, pp. 150-151.

I temi assegnati erano indicativi dell'allineamento politico del regime: “Romanità e Germanismo”, “Il nuovo ordine”, e “Goethe e l’Italia”, sopra a tutti. Gli uffici locali della GIL, poi, costituirono delle biblioteche per i propri affiliati: a partire dal 1939 c’erano oltre mille librerie contenenti più di settecentomila volumi, inclusi, ovviamente, tutte le opere di Benito ed Arnaldo Mussolini³⁹.

Anche film e radio entrarono a far parte dell’uso quotidiano della GIL. Proiettori e stanze cinematografiche furono disponibili in tutti gli acquartieramenti della GIL, e dal 1938-1939 i gruppi iniziarono ad offrire premi per la propaganda e film documentario per i più piccoli.

Nel 1941 l’organizzazione iniziò anche a pubblicare un nuovo giornale, chiamato Cinegil, per incoraggiare la diffusione di temi legati alla guerra e all’ardore bellico negli strati più giovani della popolazione.

Non contenti di ciò i programmi di propaganda vennero ampliati con l’istituzione di radio-giornali a cadenza quotidiana come “Radio GIL” da trasmettersi in tutte le scuole della penisola. In aggiunta all’organo bisettimanale della GIL, ogni sottogruppo d’età aveva il proprio giornalotto distribuito sia nelle scuole che negli avamposti della GIL.

Tutti questi giornali erano stati realizzati con l’intento di sviluppare la coscienza politica dei giovani tramite la «diffusione dei più grandi risultati del regime tramite [...] la celebrazione del genio del valore italiano [...] e le virtù della razza e della romanità»⁴⁰.

Nel 1938, al fine di tutelare l’ortodossia dottrinaria degli iscritti alla GIL, fu distribuito loro un prontuario di taglio catechistico, intitolato “Il primo libro del fascista”.

Più della metà del testo era dedicata ad illustrare la fisionomia del partito e delle sue molteplici ramificazioni.

L’obiettivo principale dell’edizione del 1940 era di «realizzare la grandezza imperiale delle genti italiane»: il Duce era il “rinnovatore della società” ed il “fondatore dell’Impero” che aveva condotto la nazione “alla più grande guerra coloniale della storia”⁴¹.

Il manuale della GIL per l’addestramento dei capi squadra (capi centurie) conteneva una sezione dedicata alle regole di condotta che

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 152.

⁴¹ *Ibidem*.

non differiva di molto da quelle contenute nei manuali per Boy-scout: ai giovani era richiesta igiene personale, l'abbandono delle cattive compagnie, d'essere cortesi, di non sputare per terra e di non poggiare i piedi sui mobili, di aiutare i deboli e non barare mai nel gioco, fumare o bere⁴².

Il buon capo centuria doveva esser pronto a dimostrare in qualsiasi momento la profonda convinzione e la solida preparazione alla base del suo credo politico ed era istruito a «dimostrare affetto fraterno per i compatrioti, per i poveri, e gli analfabeti che lavorano per sostentarsi»⁴³.

I leader fascisti avevano consapevolmente ricercato di toccare le corde della religiosità popolare attraverso una costante identificazione della religione con il fascismo che in alcuni casi toccava proporzioni grottesche.

La letteratura giovanile del PNF era infatti piena di preghiere, invocazioni e racconti di stampo religioso; l'impostazione di un tale credo Balilla suscitò fortissimo sdegno nella Santa Sede, venendo anche denunciata dal Papa come sacrilega. Varie versioni dei Dieci Comandamenti Fascisti dovevano essere memorizzate e recitate agli incontri dei diversi gruppi:

1. Sappi che il fascista ed in ispecie il milite non deve credere alla pace perpetua.
2. I giorni di prigione sono sempre meritati.
3. La Patria si serve anche facendo la sentinella ad un bidone di benzina.
4. Un compagno deve essere un fratello: prima, perché vive con te; secondo, perché la pensa come te.
5. Il moschetto, le giberne, ecc., ti sono stati affidati non per sciuparli nell'ozio, ma per conservarli per la guerra.
6. Non dire mai: "Tanto paga il Governo", perché sei tu stesso che paghi ed il Governo è quello che tu stesso hai voluto e per il quale indossi la divisa.
7. La disciplina è il sole degli eserciti: senza di essa non si hanno soldati, ma confusione e disfatta.
8. Il Duce ha sempre ragione!
9. Il volontario non ha attenuanti quando disobbedisce.
10. Una cosa deve esserti cara soprattutto: la vita del Duce.⁴⁴

⁴² *Ivi.* p. 153.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ La versione qui presentata de “*Il Decalogo del Giovane Fascista*” è una delle svariate revisioni apportate a quella redatta da Giovanni Giurati nel 1931. Cfr. T. H. KOON, *op. cit.*, p.154.

<i>Gruppi Maschili</i>	<i>Gruppi Femminili</i>
Giovani Fascisti 18-21	Giovani Fasciste 18-21
Avanguardisti moschettieri 15-17	Giovani Italiane 15-17
Avanguardisti 13-14	Piccole Italiane 8-14
Balilla moschettieri 11-12	<i>Gruppi misti</i>
Balilla 8-10	Figli e Figlie della Lupa 6-7

3. Revisionismo Fascista

La Guerra d’Etiopia e gli eventi che ad essa seguirono furono un punto di svolta fondamentale nella storia del regime fascista e un ancor più fondamentale passo nel tentativo d’indottrinare ed organizzare la gioventù italiana.

Le scuole, i gruppi giovanili e gli organi di stampa ad essi collegati vennero tutti afflitti dal nuovo clima imperiale e dall’impostazione sempre più militaristica e filonazista della politica italiana nell’ultima parte degli anni ’30.

Dopo l’allontanamento di Cesare Maria De Vecchi, alla poltrona di ministro dell’Educazione Nazionale gli succedette uno dei più controversi tra tutti i gerarchi fascisti: Giuseppe Bottai⁴⁵.

Bottai restò ministro per più di sei anni⁴⁶ venendo coinvolto, durante l’arco del suo mandato, con tutti i principali sviluppi in materia di istruzione e di socializzazione giovanile.

⁴⁵ Cfr. O. STELLAVATO, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁶ Unico a mantenere la carica così a lungo dal 1848.

La “Carta della scuola” fu la più concreta e tangibile espressione del credo bottaiano nella necessaria creazione di una classe dirigente preparata sia tecnicamente che intellettualmente, ma fu anche il tentativo di condurre l’istituzione scolastica entro i solchi tracciati dell’espansionismo fascista nei confini dello stato⁴⁷.

Dal punto di vista di Bottai la riforma Gentile non corrispondeva affatto alla nuova realtà economico-sociale del regime, dato che questa venne concepita rigorosamente in base alla vecchia condizione liberale e borghese della nazione.

Diciassette anni dopo Gentile, quindi, Bottai si rendeva conto che era assolutamente necessario un netto cambio all’interno del mondo scolastico poiché il regime meritava una scuola alla sua altezza.

La nuova riforma venne quindi ispirata, da una parte, dalla necessità lampante di riedificare le relazioni tra la scuola statale ed il mercato del lavoro e di stabilire una congruenza tra i diversi tipi d’istituti scolastici ed i loro programmi, dall’altra, dalla percezione che il regime aveva dell’economia e dei bisogni produttivi dello stato e della società⁴⁸.

Bottai presentò la Carta della Scuola al Gran Consiglio del Fascismo il 19 gennaio del 1939. Punto fondamentale della Carta era poi la previsione dell’educazione come una collaborazione tra famiglia, scuola ed i gruppi giovanili (che Bottai chiamava «servizio scolastico»), alla quale tutti i cittadini dovevano essere legati fino all’età di ventuno anni⁴⁹.

L’adesione ai gruppi giovanili era dunque diventata obbligatoria.

Il bambino già dalla culla veniva considerato a tutti gli effetti un cittadino-soldato il cui compito era rendere servizio alla propria nazione fino a quando sarebbe stato chiamato ad essere parte attiva nelle forze armate.

Le maggiori innovazioni organizzative della Carta della Scuola avvennero nelle scuole primarie e medie inferiori: tutti i bambini avrebbero iniziato la loro educazione all’età di quattro anni per un periodo di due anni negli asili nazionali, da cui avrebbero preso parte per altri tre anni ad un programma di scuola elementare e per ulteriori due anni ad una scuola del lavoro.

⁴⁷ Cfr. O. STELLAVATO, *op. cit.*, p. 173.

⁴⁸ Cfr. T. H. KOON, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁹ *Ivi.* p. 165.

Questa, obbligatoria per tutti i bambini dai nove agli undici anni, fu istituita per ingenerare una coesione sociale attraverso l'instillazione "dell'alta dignità umana" del lavoro. manuale. Dall'età di undici anni le scelte per i giovani fanciulli sarebbero state tre⁵⁰: le triennali «scuola artigiana e scuola professionale» e la biennale «scuola tecnica».

Come poc'anzi detto la Carta della Scuola introdusse anche l'assai dibattuta scuola media unica (andando a combinare i corsi inferiori dei ginnasi con quelli degli istituti magistrali e degli istituti tecnici) la quale avrebbe effettuato la stessa preparazione scolastica dagli undici ai quattordici anni per tutti quegli studenti che avrebbero voluto perseguire dei diplomi di studi superiori.

La scuola media, avviata solo nel 1940 e dipinta come «la vera scuola per studenti e scolari», era altamente selettiva ed accessibile solo attraverso il superamento di appositi esami. Basata su programmi scolastici di derivazione classica⁵¹, la scuola media era l'unica scuola che permetteva l'accesso alle più alte vette del sistema educativo nazionale: il liceo classico, il liceo scientifico, l'istituto magistrale e gli istituti tecnico-commerciali, i quali avrebbero poi permesso l'ingresso nelle università.

La Riforma Bottai avrebbe dovuto realizzare l'agognato ideale fascista della "scuola di vita" e a tal fine enfatizzare il lavoro come un dovere sociale.

In base a questo può essere detto con certezza che la Carta della Scuola fu l'ultimo e vero assalto apportato dal Partito alla scuola statale nella speranza d'innescare il definitivo moto che l'avrebbe portata ad una completa e totale fascistizzazione andando ad identificare l'istituzione scolastica e la GIL come singoli strumenti posti nelle salde mani dell'Educazione Fascista.

Per il ministro dell'Educazione Nazionale, la "Carta della Scuola" assumeva un'importanza che superava nettamente il campo della pedagogia: ai suoi occhi, essa rappresentava un passo cardine di quella costituzione "revisionista" dello "stato nuovo" da lui vagheggiata fin dai tempi in cui aveva codificato le basi del corporativismo.

⁵⁰ Sarebbe giusto dire, più che scelte, percorsi obbligati; difatti il futuro dei giovani sarebbe stato determinato dai loro risultati scolastici e dalle corrispondenti divisioni tra comunità rurali ed urbane. Cfr. T. H. KOON, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁵¹ Richiedeva lo studio della lingua latina.

Nonostante l'indubbiamente importante che la "Carta" ebbe per Bottai, il ministro dell'Educazione nazionale non ebbe affatto vinta la partita: la GIL restava infatti saldamente ferma al suo posto, mantenendo - in barba a quanto sancito dalla "Carta della scuola" - le caratteristiche del corpo separato ed autonomo grazie anche alla collaborazione di Mussolini il quale si prodigava nel riversare fiumi di denaro pubblico nelle esigenti casse dell'organizzazione.

L'11 febbraio 1939, fu concesso alla GIL un contributo annuo di 200 milioni, in aggiunta alle sue fonti di finanziamento.

Un ulteriore contributo, di 144 milioni annui, fu deciso il 13 maggio 1940, a risarcimento della riduzione d'introiti, determinata dal divieto per le organizzazioni giovanili, di accettare contributi volontari, pubblici o privati⁵².

Con l'entrata in guerra dell'Italia il Duce tentava di lanciare sul palcoscenico europeo il modello GIL fondando, su iniziativa italo-tedesca, l'Associazione della Gioventù Europea (AGE), sottoposta alla doppia presidenza onoraria di Renato Ricci⁵³ ed Artur Axman (responsabile della Hitlerjugend).

La combinazione di attività istituzionali della GIL e manifestazioni a carattere internazionale sembrava avere dato ottimi frutti.

Nel corso del 1942 le collaborazioni internazionali andavano in crescendo con l'organizzazione dei primi "Ludi juveniles", tenutisi a Firenze, i quali comprendevano anche alcuni convegni sul teatro, il cinema e la radio, cui presero parte circa diecimila affiliati ad organizzazioni giovanili straniere.

Il programma delle manifestazioni fiorentine includeva anche un concorso di pittura, aperto agli ospiti. In contemporanea a Weimar, sotto l'attento controllo di Axman, era stato organizzato un analogo raduno internazionale di giovani⁵⁴.

Alla fine del settembre 1942, a complemento delle attività culturali del giugno precedente, si tennero a Milano i Campionati Internazionali della Gioventù Europea, cui seguì, a distanza di un mese a Roma, un'assise tra i dirigenti dell'AGE riguardante la possibilità d'istituire una strategia propagandistica comune.

⁵² Cfr. N. ZAPPONI, *op. cit.*, pp. 625-629.

⁵³ Tornato in auge alla caduta di Starace.

⁵⁴ Cfr. N. ZAPPONI, *op. cit.*, pag. 631.

All'incontro parteciparono delegati belgi, bulgari, croati, danesi, finlandesi, norvegesi, slovacchi, spagnoli, tedeschi ed ungheresi. Nonostante la grande fiducia riposta in questo progetto paneuropeo, al suo secondo anno di vita, l'AGE era già entrata in crisi a causa della reticenza tedesca nel proseguire tale tipo di collaborazione.

Come visto né lo scoppio del conflitto mondiale né l'elaborazione della "Carta della scuola" indussero il partito a rimodulare le proprie ambizioni in ambito pedagogico anzi il 17 agosto 1941 la GIL vedeva espandere ancora le proprie competenze a scapito della disiolta Opera Nazionale per gli orfani di guerra: resa responsabile dell'«assistenza, l'educazione e la preparazione al lavoro professionale» degli orfani di guerra.

Arruolamento nella GIL tra il 1937 ed il 1942								
Anno	Figli della Lupa	Balilla	Piccole Italiane	Avanguardisti	Giovani Italiane	Giovani Fascisti	Giovani Fasciste	Totale
1937	4.679.272	—	960.118	483.145	1.163.363	256.085	—	7.541.983
1938	1.387.386	1.728.263	1.669.045	876.550	386.867	1.168.693	360.577	7.577.381
1939	1.546.389	1.746.560	1.622.766	906.785	441.254	1.176.798	450.995	7.891.547
1940	1.764.380	1.862.406	1.567.524	664.015	452.972	1.028.179	529.829	7.869.305
1941	1.969.637	1.926.491	1.623.035	872.447	603.199	793.532	398.471	8.186.812
1942	2.366.057	1.922.880	1.638.923	968.071	639.576	875.496	419.583	8.830.586

FONTE: in nota⁵⁵

⁵⁵ Tabella derivata da T. H. Koon, *op. cit.*, p. 175

Bibliografia

BETTI C.: *L'Opera Nazionale Balilla e l'educazione fascista*, La Nuova Italia

DURANTI S.: *Lo Spirito Gregorio*, Donzelli Editore

GENTILE E.: *Fascismo e Antifascismo*, Le Monnier;

— *Fascismo: storia e interpretazione*, Laterza;

— *La via italiana al totalitarismo*, La Nuova Italia Scientifica.

GERMANI G.: *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, Il Mulino

LA ROVERE L.: *Storia dei GUF*, Bollati Boringhieri;

— *Fascist groups in Italian universities*, in *Journal of Contemporary History* 34;

— *Giovinezza in marcia*, Editoriale Nuova.

KOON T. H.: *Believe, Obey, Fight*, Chapel Hill.

LEDEEN M. A.: *Italian fascism and youth*, in *Journal of Contemporary history* n.3-1969.

NELLO P.: *L'avanguardismo giovanile alle origini del fascismo*, Laterza;

L'Accademia della Farnesina: un esperimento di pedagogia totalitaria, Franco Angeli.

PONZIO A.: *Corpo e anima: Sport e modello virile nella formazione dei giovani fascisti e dei giovani cattolici nell'Italia degli anni Trenta*, in *Mondo Contemporaneo* n.3-2005; La Palestra del Litto-

rio.

L'Accademia della Farnesina: un esperimento di pedagogia totalitaria nell'Italia fascista, Franco Angeli 2009.

STELLAVATO O.: *La nascita dell'Opera Nazionale Balilla*, *Mondo Contemporaneo* n.2-2009.

ZAPPONI N.: *Il partito della gioventù. Le organizzazioni giovanili del fascismo 1926-1943*, in *Storia Contemporanea* luglio-ottobre 1982.

RIFLESSIONI

Pluralismo e multiculturalismo, falsi sinonimi. La lezione di Nicola Matteucci

DANILO BRESCHI

Il 9 ottobre del 2006, all'età di ottant'anni, ci lasciò Nicola Matteucci, uno dei più profondi conoscitori del liberalismo europeo e nordamericano. Prolifico animatore culturale, è stato nel 1951 tra i fondatori della rivista “il Mulino” di Bologna, nonché dell’omonima casa editrice tre anni dopo, nel 1954. Insieme a Mario Delle Piane, Luigi Firpo e Salvo Mastellone ha fondato nel 1968 la rivista “Il Pensiero politico”; mentre nel 1987 ha dato vita alla rivista “Filosofia politica”, della quale è stato anche direttore. A lungo professore ordinario di Storia delle dottrine politiche e di Filosofia morale presso l’ateneo bolognese, egli è stato il punto di riferimento di tanti giovani in seguito affermatisi come studiosi a livello nazionale e internazionale.

Abbiamo a che fare con «uno dei pochi veri grandi maestri che il liberalismo italiano abbia avuto nella seconda metà del XX secolo», secondo il giudizio di Angelo Panebianco («Corriere della Sera», 9 dicembre 2006). Ma non solo, Matteucci è stato anche un “liberale scomodo”, per citare il titolo di una trasmissione dedicata nel 2006 allo studioso bolognese e andata in onda su Radio3 Rai grazie alla cura di Massimo Teodori. Ne è poi uscito un volume che raccoglie interessanti interviste ad amici e illustri studiosi conoscitori dell’opera di Matteucci, da Luigi Pedrazzi a Gianfranco Pasquino, da Luigi Compagna a Tiziano Bonazzi, da Edmondo Berselli a Roberto Pertici¹.

Anche a noi preme ricordarlo a distanza di anni proprio per non dimenticare il prezioso contributo fornito ad una cultura politica italiana che, senza la sua attiva presenza intellettuale, sarebbe stata mag-

¹ Cfr. M. TEODORI, *Nicola Matteucci. Il liberale scomodo*, Luiss University Press-Rai Eri, Roma, 2007.

giornemente omogeneizzata dal conformismo delle tendenze ideologiche dominanti nel periodo post-1945, dal marxismo in tutte le sue possibili declinazioni novecentesche all'azionismo troppo spesso irrigidito dalla retorica dell'antifascismo e da uno sguardo pregiudizialmente rancoroso e sfiduciato nei confronti della società italiana e dei suoi cittadini, tutto vizi e poche, pochissime, quasi nulle virtù.

Il modo migliore per commemorare degnamente uno studioso appassionato e scrupoloso come Matteucci è riportarne un brano che, per diverse ragioni, si rivela estremamente significativo già ad un primo rapido sguardo. Si tratta, anzitutto, di un testo che testimonia la centralità che il tema del pluralismo aveva nell'opera dell'intellettuale bolognese. Matteucci mostrava nel 1996 di aver ben chiaro dove si annidasse il rischio di una sua declinazione errata, di una degenerazione e perversione della sua natura e significato: in quel *multiculturalismo*, di cui tanto si parlava da alcuni anni oltreoceano e che sempre più ha invaso il dibattito filosofico-politico europeo dell'ultimo quarto di secolo.

Pluralismo e multiculturalismo non sono affatto sinonimi, questo Matteucci teneva a precisare nelle pagine conclusive di una voce scritta sul *Pluralismo per l'Enciclopedia delle scienze sociali*. L'anno dopo lo scritto venne ripubblicato nella nuova edizione di un suo libro originariamente uscito nel 1993, ovvero *Lo Stato moderno*². Se pluralismo è l'accettazione del nuovo e del diverso all'interno di un confronto pacifico o di leale (e legale) concorrenza, ciò non significa che ogni novità e ogni diversità possano essere incamerate e gestite all'interno della logica della convivenza politica liberal-democratica. Non a caso si parla di "convivenza" e non di mera compresenza, non di una inevitabile condivisione di spazi, magari in una prossimità così stretta da eccitare l'istinto naturale all'aggressività che agita l'animale uomo, secondo le note osservazioni dell'etologo Konrad Lorenz³.

È proprio questa prossimità incontrollata e invasiva che, sperimentata sulla propria pelle, genera una diversa valutazione del multiculturalismo particolarmente apprezzato invece da chi solitamente ne ha

² N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, il Mulino, Bologna 1997.

³ Cfr. K. LORENZ, *L'aggressività*, intr. e postf. di G. Celli, trad.it. di E. Bolla, Il Saggiatore, Milano 1994; Id., *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, trad.it. di L. Biocca Margheri e L. Fazio Lindner, Adelphi, Milano 1991.

un'idea puramente teorica, o dispone di quelle risorse materiali che consentono di mantenere le distanze di sicurezza dai crescenti insediamenti a forte connotazione etnica. La frequentazione turistica o comunque passeggera e occasionale della comunità radicalmente altra è cosa ben diversa da un contatto obbligato e ininterrotto nel tempo, dove la quotidianità rende difficoltosa la convergenza attiva di interessi e abitudini difformi persino tra singoli individui perfettamente omologhi per lingua, usi e costumi (ad esempio, una coppia di coniugi o conviventi della stessa nazionalità), figurarsi quindi fra gruppi che coltivano regole di organizzazione interna tra loro molto distanti. Il multiculturalismo tende spesso a distorcere il significato dell'individualismo, a ridurlo a quel gretto egoismo che dissolve ogni solidarietà interpersonale e che è effettivamente la malattia da cui è affetto nelle nostre società d'Occidente. Ma con ciò viene dimenticato quanto l'individualismo "buono", cioè la valorizzazione dell'individuo, e la libertà siano, loro sì, sinonimi.

Bisogna inoltre intendersi sul significato del termine-concetto di *cultura*, che può indicare il patrimonio di idee, pregiudizi, usi e costumi di un singolo individuo oppure di una comunità coesa e più o meno chiusa verso l'esterno. C'è cultura e cultura: vi sono usanze e pratiche sociali compatibili con il riconoscimento dell'altro, perché hanno introiettato il valore della tolleranza o qualcosa di analogo; vi sono tradizioni che prescrivono comportamenti incompatibili se non urtanti le altrui sensibilità, le altrui pratiche, fino al punto di negarne ogni possibilità di manifestazione. Non tutte le culture sono tolleranti, e Matteucci dedica l'intero suo scritto a spiegare come il pluralismo europeo-occidentale sia stato l'esito di un lungo e travagliato percorso snodatosi attraverso guerre civili di religione che hanno dilaniato e insanguinato il Vecchio Continente per secoli. Un percorso infine giunto all'idea-valore del riconoscimento reciproco e incrociato dell'*altro-diverso-da-me*. Un esito dovuto quasi più all'estenuazione che non all'affermazione della validità filosofica di un principio; all'impossibilità di annientare l'altro piuttosto che alla constatazione del suo essere in qualche misura portatore di un valore aggiunto.

I primi cristiani riformati non si distinguevano per una particolare tolleranza nei confronti di chi ritenevano in errore. Da parte protestante, non si metteva tanto in discussione l'assoluzetza della verità, ma si contrapponeva nuova verità, ossia verità vera, a vecchia verità, ossia

verità falsa. E il nuovo era piuttosto una *re-formatio*, una *restitutio in pristinum*, una rimessa in forma, quella pura, quella giusta.

E allora ecco il secondo merito del brano che vi proponiamo. Nel 1996 Matteucci aveva ben chiaro dove stesse la nuova minacciosa sfida all'idea di tolleranza e a quella sua evoluzione teorica e pratica che è il pluralismo. Lo studioso bolognese non si limita a segnalare i rischi del cosiddetto "revival etnico", i nuovi nazionalismi tribali rigurgitati dalle terre ferite dei Balcani, ma sottolinea piuttosto quanto l'integralismo islamico rappresenti «un grave fattore perturbante per un vero pluralismo». Le domande fondamentali sul destino del pluralismo occidentale erano dunque già tutte formulabili più di venti anni fa, e ben prima dell'11 settembre 2001.

Fino a che punto possono spingersi le diversità di giudizi e comportamenti all'interno di una società aperta? Quali sono i limiti di inclusione oltre i quali la divaricazione diventa squartamento? E qui si inserisce la citazione del John Rawls di *Political Liberalism* (1993)⁴, a conferma dell'attenzione sempre mantenuta da Matteucci verso le più recenti elaborazioni della filosofia politica internazionale, specialmente angloamericana. Il pluralismo "ragionevole" del filosofo statunitense è, ad avviso dell'intellettuale bolognese, l'antitesi del «pluralismo in quanto tale, il quale ammette dottrine non solo irrazionali, ma folli e aggressive».

Si tratta insomma dei classici interrogativi su quanta diversità può tollerare una società, la quale piomba facilmente nell'anarchia e nella conflittualità endemica quando smette di conoscere e di apprezzare legami interpersonali che vadano al di là dell'appartenenza etnica e/o dell'identità religiosa. Se religione ed etnia sono una delle tante componenti della costruzione di ciascuna identità individuale, esse non possono che apportare ricchezza alle società ospitanti. Se si tratta di matrici esclusive e totalizzanti di identità, la politica si paralizza e la società civile deperisce fino all'inciviltà.

Pertanto, l'integrazione è risorsa per chi arriva, necessità per chi riceve. Da entrambe le parti occorre fare opera educativa. Altrimenti l'immigrato resta "estraneo", di qui la xenofobia di chi non accoglie, di qui lo spirito di rivalsa e l'odio sociale di chi non vuole essere integrato ma solo «rinchiudersi in ghetti per ricostituire la piccola patria».

⁴ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, a c. di S. Veca, tr. it. di G. Rigamonti, Einaudi, Torino 2012.

Perché è questo cui mira la predicazione dell'islamismo radicale e jihadista; ed è quello che viene agevolato da politiche ispirate ad un multiculturalismo maldestramente maneggiato da politici, amministratori locali e apprendisti sociologi, ma che in sostanza è solo un “monoculturalismo plurale”, secondo la felice espressione formulata da Amartya Sen, Premio Nobel per l'Economia nel 1998, in un suo volume tradotto dieci anni fa in Italia⁵.

Matteucci dice dunque qualcosa di più e di diverso rispetto alle classiche argomentazioni sul tema: non dipende solo da noi ospitanti il futuro di una società aperta pluri-etnica; dipende anche dalla buona volontà di chi è inizialmente ospitato. E da quanta acqua togliamo ai pescicani dell'odio etnico o religioso, come ad esempio imam estremisti e agenti del terrorismo jihadista. Il multiculturalismo che si presenta come elogio della comunità di comunità (al plurale) rischia di trasformare il mosaico interetnico in un puzzle dalle tessere così numerose da rendere impossibile ogni composizione. Senza un comune denominatore, senza valori ultimi condivisi (tendenzialmente) *da tutti*, non c'è *una* società, quell'*unum* figlio dell'incontro dei molti e diversi. “*Ex pluribus unum*” è la formula propria del federalismo americano, ma oggi per federazione si intende piuttosto una giustapposizione di elementi esistenziali e culturali eterogenei che non produce sintesi, perché questa è vista come violenza del più forte sul più debole, oppure perché questa presupporrebbe una capacità autocritica da parte della stessa cultura ospitante. Ma autocritica non significa affatto rinnegamento o misconoscimento di sentimenti di appartenenza, comunque, da difendere quale importante fonte di significato e di identità individuale e collettiva. Anche perché qui si tratta dell'appartenenza ad un insieme di storie, tradizioni, usi e costumi che possono ragionevolmente fregiarsi del titolo di “civiltà”.

La soluzione è tutt'altro che facile, non sta dietro l'angolo, perché cristianesimo e islam sono, sì, religioni entrambe monoteiste, ma «troppi secoli di storia le separano». Non hanno percorso le stesse tappe di dubbi e ripensamenti, lo stesso travaglio come dottrina e come istituzioni. Giovanni Sartori ha fra l'altro osservato come l'immigrante di cultura teocratica ponga problemi ben diversi, solitamente più seri e più gravi, rispetto all'immigrante che accetta la sepa-

⁵ Cfr. A. SEN, *Identità e violenza*, tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2006.

razione tra politica e religione⁶. C'è poi da comprendere potenzialità e limiti delle religioni, di qualsiasi religione, in termini di educazione al ragionamento e predisposizione a porsi in ascolto dell'altro e delle sue ragioni. Un'attitudine che un laico come Amartya Sen giudica scarsamente presente, se non completamente assente, nella religione quando intesa come fede non meditata. Sono più importanti le tradizioni culturali o la libertà culturale? Questo l'interrogativo che Sen si pone nel solco di un liberalismo imparentato con quello elaborato dallo stesso Matteucci.

Nascere in un particolare background sociale non è di per sé un esercizio di libertà culturale [...], non essendo frutto di una scelta”, osserva ancora Sen, “al contrario, sarebbe un esercizio di libertà la decisione di restare saldamente *all'interno* del sistema tradizionale, se la scelta venisse compiuta dopo aver preso in considerazione altre alternative”. In conclusione, il ragionamento di Sen è il seguente: “se si vuole il multiculturalismo in nome della libertà culturale risulta difficile pensare che la condizione irrinunciabile possa essere un sostegno inamovibile e incondizionato al rigido mantenimento della tradizione culturale ereditata⁷.

La coesistenza non è di per sé un fatto positivo: può significare semplice compresenza di elementi eterogenei, oppure contaminazione reciproca nel pieno rispetto di regole del gioco, che nel caso europeo e occidentale dovrebbe significare mantenimento delle istituzioni politiche e giuridiche proprie dello Stato sociale di diritto. Per inciso, non possiamo nasconderci che la qualifica di “sociale” è sempre più messa in discussione dalla reiterata immissione di cospicue quote di popolazione emigrante in Italia. Per mantenere un alto standard di welfare si potrebbe pensare necessario, ai fini di un aumento del numero di contribuenti, un rapido inserimento degli immigrati con il conseguente riconoscimento della piena cittadinanza civile e politica, ma una tale rapidità renderebbe quasi inevitabile il consolidamento di comunità chiuse definite sulla sola base dell'appartenenza etnica.

La ricerca di una “piccola patria” che ripristini, sia pure in forma surrogata, usi e costumi – se non luoghi – dei paesi di origine, da cui si è emigrati prevalentemente per necessità, genera quasi automaticamente quelle “società chiuse” che sono le etnie. Se non si opera dentro

⁶ Cfr. G. SARTORI, *Pluralismo multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, Rizzoli, Milano 2002 (Nuova ediz. aggiornata), p. 117 e sgg.

⁷ A. SEN, *Identità e violenza*, cit., p. 160.

queste ultime prima che si solidifichino nelle periferie o in quartieri-ghetto delle nostre città, il rischio è la frantumazione del legame sociale e la nascita di molteplici *enclaves* nel tessuto urbano e provinciale. La cittadinanza così concessa sarà a quel punto facilmente alterata dalla parentela, ossia da criteri di regolamentazione interna al gruppo ormai già consolidatisi ed essenzialmente antitetici al garantismo, cioè alla tutela dei diritti individuali di libertà.

Nelle parole del brano riprodotto qui sotto⁸ troviamo tutta la pacatezza, tutta la determinazione, tutto l'anticonformismo intellettuale, mai disgiunto dalla lucidità dell'analisi, di un autentico “liberale scocomodo”. O meglio: scomodo proprio in quanto autenticamente liberale, ossia refrattario a spacciare i propri desideri per la realtà, principio regolatore del proprio giudizio, orientato a trovare le possibilità di libertà dentro i margini che quella stessa realtà consente di ottenere, possibilmente senza spargimento di sangue. Un brano da rileggere per i tempi che già viviamo e ancor più da conservare nella propria mente e cuore per quelli che verranno.

Quanta diversità può sopportare una società al suo interno? L'ideale è *ex pluribus unum*; ma cosa succede se quei “pluribus” diventano divaricanti? Aristotele, contro il monista Socrate (Platone), aveva chiaramente indicato la necessità di un equilibrio fra unità e pluralità: «È chiaro che se una *polis* nel suo processo di unificazione diventa sempre più una, non sarà neppure e diventando sempre più una si ridurrà da *polis* a famiglia [...]: chi fosse in grado di realizzare una tale unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe la *polis*» (*Politica*, II 1261a, ma anche 1263b).

Il pluralismo implica sempre un tasso – più o meno alto – di conflittualità, non ha come fine la pace sociale, che solo un regime autoritario può garantire. Nel passato con la libertà religiosa e poi con la libertà politica – in Europa e in America – questo equilibrio è stato trovato, ma c'era – prima – la comune eredità cristiana e – dopo – la vittoria del liberalismo, che riteneva naturale l'esistenza di più partiti. La rivoluzione democratica porterà a compimento questa profonda trasformazione culturale, che ha inciso sulla mentalità collettiva. Ma nuovi problemi oggi si danno.

Si parla molto di società multi-culturali e di società multi-etniche, senza accorgersi che culture ed etnia sono cose diverse, o meglio, non coincidenti, e senza tenere presente il fatto che l'integralismo islamico rappresenta un grave fattore perturbante per un vero pluralismo. Le diverse nazioni culturalnazionali possono benissimo coesistere, anzi c'è un vero arricchimento per tutti quando la partita di dare e avere è aperta: pensiamo ad esempio alla musica

⁸ brano tratto da: N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 344-345.

nera e come essa sia diventata un patrimonio di tutti. Ma le etnie sono società chiuse, legate ai ricordi del proprio passato e con vincoli di sangue: è la parentela e non la cittadinanza a tenerle unite.

Con le immigrazioni in Europa o in America gli immigrati hanno unicamente la scelta fra l'integrazione nel paese ospite o rinchiudersi in ghetti per ricostituire la piccola patria. Il solo segnale dell'uscita dai ghetti etnici o religiosi può venire solo dalla sfera privata: il vero indicatore sono i matrimoni misti. È una sfida aperta, densa di rischi e di pericoli. Ma non si può dare per risolto il problema inneggiando – senza alcun realismo – alle società pluri-etniche o a un facile incontro fra la religione cristiana e quella islamica, solo perché sono religioni monoteiste. Troppi secoli di storia le separano.

Il solo pluralismo possibile è quello “ragionevole” di Rawls, perché, dove c’è frattura sui valori ultimi, appare soltanto una irrazionalità aggressiva. Il pluralismo può darsi solo all’interno di una cultura condivisa, che abbia alcuni valori comuni, soprattutto quello della tolleranza.

Autori

Francesco Boco (1984): laureato in Filosofia, grafico, giornalista pubblicista. Studioso di Nietzsche, Heidegger, Spengler, Schmitt, Jünger, della Rivoluzione Conservatrice e del pensiero sovrumanista europeo (Giorgio Locchi e Guillaume Faye su tutti). Ha curato e tradotto il saggio di Guillaume Faye, *Per farla finita col nichilismo* (Torino 2007) su Heidegger e la tecnica. Nel 2016 ha pubblicato il saggio *Visioni della crisi. Su Spengler e Heidegger* (Trabia 2016) e il libro di filosofia della storia *La catastrofe dell'Europa* (Roma 2018). Ha collaborato con numerose riviste e quotidiani, tra cui: Orion, Occidentale, Divenire, Il Secolo d'Italia, Linea, Il Gazzettino, Letteratura e Tradizione, Eurasia. È tra gli animatori del progetto culturale "Polemos", scrive per il mensile Il Primo Nazionale.

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, Fondamenti di politologia, 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 più recenti: *Meglio di niente. Le fondamenta della civiltà europea*, Firenze 2017; *Mussolini e la città. Il fascismo tra antiurbanesimo e modernità*, Milano 2018; *Quale democrazia per la Repubblica? Le culture politiche nell'Italia della transizione 1943-1946*, Milano 2020. Ha curato e introdotto nuove edizioni dell'*Utopia* di T. Moro (Firenze 2018) e della *Leggenda del Grande Inquisitore* di F. Dostoevskij (Firenze 2020). Altri scritti si trovano nel suo blog: danilobreschi.com.

Gianluca Giansanti (1993): si è laureato in Relazioni Internazionali presso il Dipartimento di Scienze Politiche di Roma Tre. Studioso di

russo e tedesco, cultore delle dottrine politiche, della filosofia e della storia medievale, moderna e contemporanea. Ha collaborato per due anni con *La Repubblica* e con svariate testate locali. È Direttore editoriale della rivista di agitazione culturale “L’Intellettuale Dissidente”.

Roger Griffin (1948): è professore di Storia Moderna all’Università di Oxford Brookes (Regno Unito). È una delle principali autorità mondiali nello studio del fascismo come fenomeno generico. Il suo lavoro principale è *The Nature of Fascism* (1991), in cui ha delinato una nuova teoria eclettica del fascismo generico. Nel 2011 ha ricevuto un dottorato onorario dall’Università di Lovanio (Belgio) in riconoscimento del suo apporto allo studio comparativo del fascismo. Tra le sue pubblicazioni: *International Fascism. Theories, Causes and the New Consensus* (1998); *A Fascist Century* (2008); *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler* (trad. it.: *Modernismo e fascismo. Il progetto di rinascita sotto Mussolini e Hitler*, 2 voll., 2018); *Fascism: An Introduction to Comparative Fascist Studies* (2018).

Antonino Infranca (1957): si è laureato in Filosofia presso l’Università di Palermo (1980), si è specializzato in Filosofia presso l’università di Pavia (1985), ha conseguito il Philosophical Doctor (Ph. D.) presso l’Accademia Ungherese delle Scienze (1989) e il dottorato in Filosofia presso l’Università di Buenos Aires (2017). Nel 1989 ha ricevuto la Medaglia Lukács per la Ricerca Filosofica. Tra le sue pubblicazioni: *Giovanni Gentile e la cultura siciliana* (Roma 1990), di Tecnecrate. *Dialogo* (in italiano, Roma 1998; in portoghese, San Paolo 2003; in spagnolo, Buenos Aires 2004), *L’Altro Occidente. Sette saggi sulla realtà della Filosofia della Liberazione* (in spagnolo, Buenos Aires 2000; in francese, Parigi 2004; in italiano, Roma 2010; in portoghese, San Paolo 2014), *Lavoro, Individuo, Storia. Il concetto di lavoro in Lukács* (Buenos Aires 2005, 2 edizioni; III ed., Caracas 2006; in italiano, Milano 2011; in portoghese, San Paolo 2015) e *I filosofi e le donne* (in spagnolo, Buenos Aires 2006; in italiano, Roma 2010; in portoghese, São Paulo 2017).

Spartaco Pupo (1974): è Professore associato di Storia delle dottrine politiche all’Università della Calabria. È esperto di storia del conservatorismo moderno e contemporaneo. Ha introdotto al pubblico italia-

no il pensiero politico di Robert A. Nisbet con la monografia “*Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*” (Sesto San Giovanni 2012) e la prima edizione italiana, a sua cura, di R. Nisbet, “*Conservatorismo: sogno e realtà*” (Soveria Mannelli 2012). Le sue ricerche degli ultimi anni riguardano lo Hume politico, che reinterpreta come vero iniziatore del conservatorismo moderno e seguace del realismo machiavelliano. Ha introdotto e curato l’edizione completa degli scritti politici di Hume (“*Libertà e moderazione*”, Soveria Mannelli 2016), della sua disputa con Rousseau (“*Contro Rousseau*”, Milano 2017), degli “*Scritti sulla guerra (1745-48)*” (Sesto San Giovanni 2017) e degli scritti giovanili (“*Civiltà e barbarie*”, Sesto San Giovanni 2018).

Sergio-Fernández-Riquelme (1977): è Dottore in politica sociale e professore presso l’Università di Murcia e storico. Direttore della rivista «*La Razón histórica*» e dell’IPS (Instituto de Política social). Ha pubblicato, tra gli altri, *Corporativismo y Política social. Un ensayo sobre Mijail Manoilescu* (2005); *La ciencia histórica. Métodos e Ideas para el estudio historiográfico* (2009); *General Theory of Corporatism. A historical pattern of European social Policy* (2009) e *La utopía del comunismo jerárquico. Política y Sociedad en Ugo Spirito* (2010).

Giangiacomo Vale è ricercatore in Filosofia politica alla Facoltà di Scienze politiche dell’Università degli Studi Niccolò Cusano di Roma. Ha conseguito il dottorato in Filosofia politica all’Università degli Studi dell’Insubria e il Diplôme d’Études Approfondies in Filosofia all’Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Catalonia, Iberia and Europe*, ed. by D. Duarte and G. Vale, Aracne, Rome 2019; *La politica dei poeti. Mito e logos alle origini della filosofia politica*, Aracne, Roma 2018; *Una e diversa. L’Europa di Denis de Rougemont*, Milano-Udine 2017; *Il senso di una guerra. Ragione, nazione, passione, irrazionalità alle origini della Grande Guerra*, a cura di G. Vale, Roma 2016; *Ripensare il federalismo. Prospettive storico-filosofiche*, a cura di S. Berardi e G. Vale, Roma 2012.

IL PENSIERO STORICO
Rivista internazionale di storia delle idee

1. *N. 1 – dicembre 2016*

ISBN 978-88-255-3973-8, formato 17 × 24 cm, 188 pagine, 22 euro

2. *N. 2 – giugno 2017*

ISBN 978-88-255-4002-4, formato 17 × 24 cm, 192 pagine, 22 euro

Finito di stampare nel mese di giugno del 2017
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)