

 **MIMESIS / SPIRITUALITÀ SENZA DIO?**

N. 16

Collana diretta da *Luigi Berzano*








GIOVANNI LEGHISSA

**PER LA CRITICA
DELLA RAGIONE
EUROPEA**

Riflessioni sulla spiritualità
illuminista


 **MIMESIS**



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Spiritualità senza Dio?*, n. 16
Isbn: 9788857552125



© 2019 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383





INDICE

INTRODUZIONE	9
1. MIGRAZIONI, GLOBALIZZAZIONE E GUERRA: I TRE VOLTI DELLA CRISI EUROPEA	35
2. LA LAICITÀ E LE FORME DELLA CONDIVISIONE	75
3. IL MATERIALISMO COME ESPERIENZA SPIRITUALE	111





L'Europa diventerà forse *quello che è in realtà*, e cioè un piccolo capo del continente asiatico¹?

¹ P. Valery, *La crisi del pensiero* (1919), in Id., *La crisi del pensiero e altri "saggi quasi politici"*, a cura di S. Agosti, Il Mulino, Bologna 1994, p. 35.



INTRODUZIONE

Tra i tanti sottogeneri di cui si compone la filosofia, ve n'è uno che riguarda il discorso sull'Europa. Ma in realtà è solo fino a un certo punto che a tal proposito ha senso parlare di un sottogenere: tanto la filosofia occidentale si è identificata con la propria matrice europea quanto l'Europa si pone prima di tutto come concetto filosofico. In relazione al primo aspetto, basti dire che, ancora oggi, il pensiero sviluppatosi nel corso di millenni in Cina o in India viene considerato solo più come una forma di spiritualità, indegna di essere presa in considerazione quale sorgente originale di concetti utili per definire questioni gnoseologiche, etiche o politiche. Si dà filosofia solo in Europa: il pensiero si sviluppa dalla riflessione mitica sul cosmo fino a diventare pensiero razionale solo sul suolo europeo, quasi che questo contenesse la virtù magica di far germogliare da sé la ragione. Da Oriente potrà anche venire la luce, ma si tratta di una luce che al massimo illumina le veglie dei mistici o degli asceti; solo in Europa, e per una mente abituata a pensare in greco, latino, tedesco o francese, la luce della ragione illumina invece la


vera natura delle cose. Questo pregiudizio, assurdo se non ridicolo, è duro a morire. Ma la dice lunga sul modo in cui gli europei hanno da sempre concepito il rapporto tra Europa e filosofia.

Quanto al secondo aspetto, siccome l'Europa, più che un luogo geografico, è un principio di legittimazione politica, è chiaro che senza la messa in scena di un adeguato apparato concettuale e metaforico-narrativo non è possibile giustificare chi è europeo e chi non lo è, chi fa parte della tradizione europea e chi no. Per i Greci dell'età arcaica che ascoltavano *Illiade* i Troiani non erano diversi dai Greci stessi. Erodoto, il protogeografo, comincia invece a stabilire confini netti tra una Grecia europea (che però comprende le città ioniche in Asia Minore) e una serie di luoghi altri, in cui si vive in modo diverso rispetto alla Grecia e che quindi si pongono al di fuori del confine europeo. Al di là di elementi dietetici (è con Erodoto che comincia a farsi evidente quel nesso tra metafisica e dietetica che tanta parte avrà nell'immaginario e nelle pratiche degli Europei) e di altre tecniche del corpo – per usare la definizione di Mauss – che servono a distinguere in maniera significativa i Greci dagli altri sul piano etnografico, conta però, quale criterio dirimente, il grado di libertà di cui gli umani possono godere: i Greci sono liberi, gli altri no². In fondo, Erodoto


2 Non solo quale protogeografo, ma anche quale protoetnografico, Erodoto esemplifica bene il

produce la sua opera principalmente al fine di dimostrare questo assunto, senza il quale la vittoria greca sui Persiani, più potenti dei Greci, non sarebbe spiegabile: Erodoto scrive infatti dopo il 490, anno della vittoria greca sui persiani a Maratona. Si potrebbe dire che l'investimento di senso compiuto su quella vittoria abbia segnato l'inizio della più persistente e pervasiva tra le retoriche filosofiche atte a stabilire le condizioni di possibilità di ciò che può definirsi europeo – si citi qui almeno la nota battuta di John Stuart Mill secondo cui quella battaglia fu, per la storia inglese, più importante della stessa battaglia di Hastings. Senza tali retoriche, che non si aggiungono mai al discorso filosofico, ma ne sono parte integrante, non esisterebbe l'Europa. Materia inerte, il dato geografico che delimita l'Europa presenta certo alcune caratteristiche che rendono possibile la stesura di carte e mappe in cui poter rendere visibili dei confini. Ma, come vedre-


senso che avranno, da allora fino ad oggi, le scienze umane: queste servono a descrivere cosa facciamo in quanto umani, a partire da determinati criteri dotati di un valore euristico di volta in volta negoziabile all'interno dell'enciclopedia dei saperi; in tal modo, esse operano riflessivamente sulla società che le produce, identificando specifiche forme del confine tra il medesimo e l'altro. Sul valore fondativo che l'opera di Erodoto assume da tale punto di vista, si veda F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto* (1980), Il Saggiatore, Milano 1992.



mo meglio nel primo capitolo, le mappe e le carte non sono descrizioni neutre del mondo, sono piuttosto la traduzione scritta di metafisiche influenti. L'Europa, in questo senso, è da sempre il nome che identifica quella massa materiale, immota come monti e pianure, su cui la filosofia esercita la propria capacità di mettere in forma attraverso categorie e concetti ciò che definisce l'origine del pensiero – dunque di se stessa. L'origine di una tradizione, come è noto, va inventata. La tradizione filosofica occidentale ha scelto, sin da subito, l'Europa quale luogo dell'origine e, in tal modo, inventando l'Europa la filosofia ha inventato anche se stessa. Ottimo esempio, questo, di quella embricazione tra trascendentale ed empirico che caratterizza tutti i discorsi filosofici sulla fondazione.



Non verranno qui ricordati i numerosissimi esempi di costruzione immaginaria dell'Europa quale luogo deputato a rendere visibile il dispiegarsi della ragione nella storia. Basti dire che si tratta sempre di costruzioni parziali, particolari, compiute da un gruppo di europei – da una tribù verrebbe quasi da dire – al fine di legittimare la propria superiorità su altri, europei e non. Parlo qui di tribù in un senso che solo fino a un certo punto vuole essere ironico, in quanto la letteratura etnografica da tempo ci ha reso edotti sul fatto che ciascun gruppo umano, quando definisce l'umanità in generale, lo fa a partire dalla generalizzazione di caratteristiche che definiscono



la propria identità, il proprio modo idiosincratico di stare al mondo. I filosofi europei – e gli intellettuali in genere – sin dall'antichità non si sono mai sottratti al compito di contribuire alla definizione della nazione a cui appartenevano mostrando come questa fosse il miglior esempio, se non l'unico esempio possibile, di cosa dovesse e potesse significare essere europei³. Solo in un caso fu possibile formulare una coincidenza assoluta tra l'ecumene europeo e una delle sue componenti parziali: mi riferisco a Roma, che si concepì sia come *urbs* che come *orbs*, sia, quindi, quale città specifica, luogo identificabile su una carta geografica⁴, sia quale entità sovrana capace

3 Su questo, si veda per esempio D. Losurdo, *Idee di Europa e ideologie della guerra*, in L. Canfora (a cura di), *Idee di Europa. Attualità e fragilità di un progetto politico*, Dedalo, Bari 1997, pp. 45-74. Rispetto ai temi qui trattati, tornano utili anche i saggi contenuti in C. Ossola (a cura di), *Europa: miti di identità*, Marsilio, Venezia 2001. Ma le riflessioni più appropriate sull'intreccio tra universalità e particolarità che caratterizza, da sempre, ogni discorso filosofico sull'Europa si trovano in J. Derrida, *Oggi l'Europa* (1991), a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano 1991 (in part. p. 35 e sgg). E inoltre: J. Derrida, *Onto-Theology of National-Humanism*, in "The Oxford Literary Review" 14, 1992, 1-2, pp. 3-22.

4 Mi riferisco qui alla *tabula peutingeriana*, una cui copia medievale è conservata nella Biblioteca Nazionale di Vienna (cfr. F. Prontera (a cura di), *Tabula Peutingeriana. Le carte del mondo*, Olschki, Firenze 2003).

di inglobare al proprio interno tutto ciò che stava dentro il *limes*. Ma Roma costruì un impero, e solo gli imperi possono riuscire, se la fortuna li assiste, nell'impresa di far coincidere i propri confini con quelli del mondo. Con la *translatio imperii* che seguì l'incoronazione di Carlo Magno nella basilica di San Pietro il cristianesimo guidato dal vescovo di Roma tentò di far risorgere le vocazioni universalistiche di un'entità che, non senza limitazioni molto forti, cercava di configurarsi come europea – visto che l'altra Roma, Bisanzio, scivolava sempre più verso Oriente. Ma è noto come, nel corso della storia europea, di volta in volta i vescovi di Roma furono costretti ad affidarsi a questo o a quel sovrano al fine di individuare l'entità politica che potesse rappresentare, sul piano della città terrena, i valori della città governata dal dio cristiano. Con l'avvento della modernità non cambiò molto: dopo aver smesso di massacrarsi nel nome della religione – cioè dopo la pace di Westfalia – gli stati europei non hanno saputo far di meglio che alternare fasi di pace, basata sull'equilibrio tra potenze, a fasi di guerra. E, stante la vocazione coloniale delle potenze europee, le guerre che tra loro si sono combattute hanno finito con l'assumere sempre più i connotati di guerre mondiali, a cominciare dalla guerra dei Sette Anni. Nel corso di tali guerre, fino alla seconda guerra mondiale, ciascuna nazione combatteva per se stessa e, al tempo stesso, per

l'Europa, per far cioè prevalere, in caso di vittoria, quella quintessenza dei valori universali europei di cui si supponeva unica detentrica⁵.

Ora, la fase che va dal 1945 a oggi presenta una novità assoluta: non solo si è smesso di usare le armi per dirimere i conflitti intrauropei, ma si è anche cominciato ad accarezzare il sogno di un'Euro-

5 Assai significativi, in tal senso, i due casi seguenti. Hermann Cohen, all'inizio della Prima Guerra mondiale, invita tutti i propri concittadini tedeschi (alcuni dei quali per altro già allora erano infettati da forme virulente di antisemitismo) ad auspicare una vittoria del Reich, in quanto solo da tale vittoria poteva conseguire la salvaguardia di quei valori europei che il giudaismo da un lato, il germanesimo dall'altro incarnavano in modo esemplare (Cfr. H. Cohen, *Germanità ed ebraicità* (1915), in *Ebraicità e Germanità. La "simbiosi" di H. Cohen, il "dialogo ebraico-tedesco" e gli studi ebraici*, Edizioni Thálassa De Paz, Milano 1999, pp. 27-71. Sulla crucialità delle riflessioni di Cohen in relazione alla geofilosofia europea che qui ci interessa, si veda J. Derrida, *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco* (1989), a cura di G. Leghissa, Cronopio, Napoli 2001). Qualche decennio dopo, alla vigilia del secondo conflitto mondiale (che per molti versi va considerato come la prosecuzione del primo), in un corso universitario tenuto a Friburgo nel 1935, Martin Heidegger difende i valori europei incarnati dalla Germania contro i pericoli rappresentati dall'americanismo e dal bolscevismo, due malattie dello spirito egualmente pericolose per l'Europa (cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2016, in part. pp. 13-61).

pa unita politicamente, un'Europa che si presenti cioè al mondo quale entità sovrana, capace di gestire le diversità al proprio interno a partire da un unico sistema fiscale, un unico diritto del lavoro e un'unica politica estera, sostenuta da un esercito comune. Una delle tesi principali di questo libro è che, se tale sogno non diventa presto realtà, gli stati europei possono dire addio in maniera definitiva alla loro aspirazione a porsi quali portatori sani di quella concezione del mondo a vocazione universalistica che da sempre ha caratterizzato, dalla Grecia in poi, il discorso europeo sulla libertà, la giustizia, l'eguaglianza davanti alla legge. La posta in gioco che il fallimento o il successo dell'unificazione politica europea mette in campo non riguarda infatti solo la possibilità di conservare o di perdere un modo di essere, uno stile e un tenore di vita. In gioco è, nientemeno, che la sopravvivenza, entro un panorama geofilosofico ormai divenuto globale, del modo specificamente europeo di declinare e di tradurre entro pratiche socialmente condivise il significato di quelle nozioni di libertà e giustizia che, in un modo o in un altro, parzialmente o pienamente, comunque hanno costituito per secoli il comune retaggio europeo⁶. Dicendo

6 Una teoria della giustizia autoevidente, tale da riuscire convincente dinanzi all'intero uditorio universale, non si dà; tuttavia, che questo o quel sistema giuridico riesca, pur in un modo parziale, a incarnare questa


che a essere in gioco è qualcosa che trova il proprio fondamento non solo discorsivo, ma anche antropologico, unicamente nelle retoriche che hanno costruito l'identità europea voglio sottolineare il fatto, rilevante sul piano tanto geofilosofico quanto geopolitico, che non stiamo parlando di qualcosa che potremmo definire anche come "occidentale". Sarebbe del tutto erroneo, prima di tutto storicamente, pensare di staccare l'Europa dall'occidente. Ma quando oggi si evocano i "valori occidentali", questi ultimi, con un automatismo di cui non si è spesso nemmeno coscienti, vengono associati a un universo euroamericano il cui baricentro è più spostato verso l'asse transatlantico. E qui si presenta un grosso problema: se si guarda all'Europa a partire dalla prospettiva statunitense, si scopre che essa si configura, immediatamente, come un promontorio asiatico. Se si vuole che tale promontorio conti ancora qualcosa sia sul piano geopolitico che su quello geofilosofico, se si vuole cioè che esso possa preservare non solo se stesso ma anche i valori a cui dice di ispirarsi, la costruzione di un'unità europea che si traduca nell'istituzione degli Stati Uniti d'Europa è l'unica via percorribile.

o quella teoria della giustizia non è un esito di poco conto: è il massimo a cui un collettivo politicamente organizzato possa aspirare. Su ciò, cfr. C. Perelman, *La giustizia* (1945), Giappichelli, Torino 1991 e J. Derrida, *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"* (1994), a cura di F. Garritano, Boringhieri, Torino 2003.

Come sapevano i Greci, ai quali non si può non far riferimento non appena si affrontino i problemi dell'Europa a partire da una prospettiva storica di lunga durata, fondare qualcosa – e *in primis* un'entità politica sovrana – significa raccontare una storia. Una storia particolare, però, che chiamiamo mito⁷. I miti non sono né veri né falsi, servono a far stare assieme un collettivo in modo tale che non vengano più poste le domande sull'origine – domande che sono sempre un po' scomode, del tipo: chi siamo noi? Da dove veniamo? Cosa ci differenzia dagli altri⁸? Il collettivo che si riunisce attorno a un progetto soteriologico connotato religiosamente, in questo senso, non è diverso da un collettivo che deve stabilire quali forme deve e può assumere quel registro simbolico che, in quella sfera che pre-



7 Sulla necessità antropologica di far coincidere la fondazione del politico con la fondazione mitica del collettivo che si dà forma politica, mi limito a ricordare due testi che analizzano la questione in riferimento alla Grecia classica (ma stiamo parlando qui di una questione che investe tutte le tradizioni culturali, in tutte le epoche, compresa quella moderna). A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969 e N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, La Découverte, Paris 1984.

8 Sulla funzione del mito quale narrazione che serve a placare l'ansia derivante da un'incessante interrogazione circa le origini, si veda ovviamente H. Blumenberg, *Elaborazioni del mito* (1979), Il Mulino, Bologna 1991.



cede il diritto positivo, serve a fondare il senso sia delle istituzioni, sia della vita associata nel suo insieme. In parole povere, non si può mai distinguere nettamente, quando ci si muove al livello della fondazione, la sfera politica da quella religiosa.

Lo sapevano bene i padri della patria americani che, nel dichiarare l'indipendenza dalla madrepatria inglese, stabiliscono di essere tutti eguali in quanto entità che si rapportano in modo eguale al medesimo dio creatore; nella Dichiarazione di Indipendenza leggiamo infatti: "we hold these truths to be self-evident, that men are created all equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness". Non è questo il luogo per commentare né il contesto in cui venne scritta questa affermazione né i rimandi filosofici che essa contiene. Si noti soltanto che non avrebbe senso ipotizzare da parte dei padri della patria americani un presunto "uso politico" del cristianesimo letto e rivisto alla luce delle teorie di Locke: il rimando a una specifica declinazione della teologia cristiana è interno allo stesso atto di fondazione del nuovo ente sovrano, così come tale rimando farà per sempre parte dell'autocomprensione che i cittadini statunitensi avranno della loro missione salvifica quali paladini della libertà allorché si tratterà di conferire senso alla politica di potenza del proprio paese.



Che sfera religiosa e sfera politica siano fuse assieme era cosa nota anche ai fondatori delle *République* ai tempi della Rivoluzione, e anche in tal caso, se per esempio consideriamo il culto dell'Essere Supremo istituito da Robespierre – un culto che questi volle ben distinto da quello della Dea Ragione propugnato per esempio da Hébert e Chaumette⁹ – parlare di un “uso politico” del cristianesimo roussoviano da parte di Robespierre sarebbe del tutto fuorviante.

Tale fusione, però, sembra venir ignorata dai politici che governano le democrazie liberali contemporanee, i quali, a causa di tale ignoranza, commettono di solito due errori gravissimi. Il primo consiste nel pensare che un po' di buona volontà d'intendersi e un calcolo utilitaristico dei costi e dei vantaggi che il vivere associato comporta siano sufficienti per compiere le scelte più opportune. Il secondo consiste nel credere che i cittadini, a loro volta, daranno la loro preferenza e il loro consenso a questa o a quella parte dello schieramento politico dopo aver valutato in modo razionale cosa comporti scegliere in un modo piuttosto che in un altro. In realtà, nemmeno le democrazie parlamentari funzionano

9 Cfr., oltre al classico F.-A. Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être supreme (1793-1794)* (1892), Scientia Verlag, Aalen 1975, M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria (1789-1799)* (1976), a cura di F. Cataldi Villari, Patron, Bologna 1982 e M. Vovelle, *Religion et Révolution*, Hachette, Paris 1976.

in assenza di miti di fondazione, e di conseguenza il complesso delle scelte politiche che le governano e ne permettono la sussistenza rimanda a strutture del sentire articolate – o articolabili – miticamente¹⁰.

Questa ignoranza relativa alla connessione tra mito e politica andrebbe vista come una delle principali cause della crisi europea attuale. Poco sopra si è affermato che la salvezza per l'Europa non può che venire da una spinta in avanti verso il processo di unificazione anche politica del continente; siccome possiamo constatare ogni giorno che non solo si fatica ad andare in quella direzione, ma anzi si fa di tutto per andare nella direzione contraria, è chiaro che vi è un legame strettissimo tra mancanza di una fondazione mitica degli Stati Uniti d'Europa e l'incapacità di mettersi al lavoro per costruire un'entità politica unitaria, autonoma e sovrana, sul suolo europeo. Ora, stante il nesso, messo in luce sopra, tra discorso filosofico e discorso europeo, spero non sembri troppo peregrina l'ipotesi che articolerò nelle pagine che seguono, la quale consiste nel proporre l'illuminismo quale luogo di fondazione mitica dell'identità europea a venire. Niente di nuovo sotto il sole, dirà qualcuno. In realtà, per far sì che una macchina mitica di matrice

10 Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007 e C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo* (1986), Il ponte, Firenze 2006, pp. 255-305.

illuminista possa funzionare, si dovrà far ricorso a una peculiare declinazione dell'illuminismo. Una declinazione che possa mostrare come da esso si possano trarre armi da far valere in sede sia geofilosofica sia geopolitica.


È bene precisare subito che scrivere sull'Europa in questi termini comporterà il rischio che, alla fine, ne venga fuori un manifesto, un proclama, una sorta di *vademecum* di temi da sottoporre alla discussione pubblica. È un rischio che va corso, non solo e non tanto perché è giusto che il discorso filosofico si metta al servizio della discussione pubblica, ma soprattutto perché nessun discorso sull'Europa può risultare neutro in termini politici – sempre che si ammetta, ovviamente, che la costruzione di scenari utopici è parte del discorso politico stesso. Di conseguenza, si giustifica pienamente il fatto che le pagine che seguono possano essere lette anche come una sorta di manifesto – un manifesto per un illuminismo radicale, per la precisione¹¹. Come in tutti i manifesti che si rispet-

11 Il senso di tale espressione rimanda alle analisi compiute in J. Israel, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna* (2009), Einaudi, Torino 2011, da considerarsi ormai un classico nell'ambito della storiografia sull'illuminismo. Ma, rispetto alla proposta teorica che in seguito qui cercherò di articolare, ancor più rilevante mi sembra la ricostruzione storica presente nel testo seguente (soprattutto in relazione al nesso

tino, anche qui si perseguirà un intento polemico. Questo si rivolge verso uno stato di cose che si intende criticare, anche aspramente. È sotto gli occhi di tutti il fatto che l'Europa stia commettendo un suicidio in piena regola. Il presente saggio di tale processo autodistruttivo vuole offrire una possibile diagnosi e una possibile cura. Questa la diagnosi: una certa tradizione illuminista, di cui chiarirò meglio i contorni, può essere riconosciuta come una delle cause del processo che sta portando alla rovina il progetto europeo. Per contro, questa la cura: solo ridando vita a un altro modo di intendere l'eredità dell'illuminismo, un modo oggi dimenticato e desueto, l'Europa può sperare di avere un futuro in quanto insieme di pratiche civili, politiche e sociali che costituiscono una modalità specifica e originale di abitare il mondo da parte di un collettivo.

Sto dicendo che la malattia causata dall'illuminismo va curata con iniezioni a dosi massicce di illuminismo? Sì. È vero che Bateson ci ha insegnato che essere sottoposti a doppi vincoli in contesti relazionali privati può, alla lunga, condurre alla follia. D'altra parte, però, Derrida ci ha mostrato, in modo altrettanto persuasivo, che qualunque presa di distanza dalla tradizione a cui si appartiene e che si vuole criticare avrà la natura

tra spiritualità illuminista e materialismo): M. Jacob, *L'illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani* (1981), Il Mulino, Bologna 1983.



del doppio vincolo, avverrà cioè usando metafore, concetti e forme di pensiero che sono contenute precisamente nella stessa tradizione da cui si proviene. Detto altrimenti: se un sistema vuole cambiare e trasformarsi, al fine di poter meglio far fronte alle sfide poste dall'ambiente, lo potrà fare soltanto ricorrendo a strumenti che trova a disposizione al proprio interno, lo farà cioè costruendo mappe dell'ambiente, facendo previsioni sui propri stati futuri, ricostruendo il passato in modo da dimenticare ciò che non serve e ricordare solo ciò che serve. Il cambiamento – e non importa che questo venga perseguito da un collettivo o da un individuo – è dunque sempre riplasmazione e modifica di elementi narrativi o concettuali che già si trovano pronti, e che in virtù delle loro caratteristiche, sia sul piano semantico sia su quello pragmatico, renderanno possibili alcune opzioni ma ne negheranno altre.

Tornando a noi: da un lato, la crisi della modernità europea (di questa mi occuperò in questa sede, tralasciando le sorti della modernità al di fuori dell'Europa) viene dall'illuminismo, che indiscutibilmente va annoverato tra le fonti di tale modernità (si tenga presente che, oltre agli illuministi, tra coloro che variamente contribuirono a generare il moderno troviamo anche umanisti, libertini e illuminati; a monte, alchimisti e astrologi, o panteisti come Amalrico di Bène); dall'altro, pure dall'illuminismo verrà – se mai verrà – la soluzione

di tale crisi. Questa, in breve, l'ipotesi che vorrei qui mettere alla prova.

E così entriamo subito nel vivo del nostro discorso, nel senso che la strana cura che vorrei proporre per i mali che affliggono l'Europa contemporanea rimanda a uno dei tratti più caratteristici dell'intera modernità europea: la critica. Quest'ultima, infatti, è uno degli aspetti cruciali del processo che porta alla modernità. Essa, agli inizi, si configura dapprima come un lavoro molto pratico, per certi versi quasi artigianale, di smontaggio e rimontaggio delle fonti storiche che servono a ricostruire il passato – quel passato rispetto al quale la modernità si erge come *novum*, come esperienza inedita sia del sé che del rapporto che l'individuo intrattiene con il mondo. Da qui, attraverso varie trasformazioni che non avrebbe senso riassumere in questa sede¹², si passa a una estensione del senso che assume il lavoro della critica, la quale viene infine intesa come critica del presente, come possibilità di immaginare, a partire da ciò che siamo divenuti, un altro modo di essere.

Tra gli apologeti più recenti dell'illuminismo inteso come critica del presente troviamo Foucault,

12 Sul senso e l'importanza che la configurazione di uno specifico modo di intendere l'antichità classica, eretta a origine del moderno, mi soffermo in G. Leghissa, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007.

che dedica alla questione tre saggi brevi ma intensi, tutti volti a ripetere, o, meglio, a riscrivere, nel contesto contemporaneo, i pensieri che Kant esprime nel famoso saggio *Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung*¹³? Essere illuministi significa declinare la critica in termini di una “ontologia del presente”, che avrà la forma di una “ontologia di noi stessi, di una ontologia dell’attualità”¹⁴. Tale modo di concepire la critica filosofica del proprio presente ha come antecedenti illustri Hegel, Weber, Nietzsche, la scuola di Francoforte – ed è in questa tradizione di pensiero critico che Foucault colloca anche il proprio lavoro, cercando però di andare ben oltre i predecessori appena nominati. In sintesi, si tratta di ricostruire la genealogia della modernità al fine di concepire quest’ultima come un problema, e non come un dato ovvio e scontato. Tale analisi genealogica si intreccia strettamente a un *ethos*, a un bisogno – in fondo non del tutto giustificabile

-
- 13 In M. Foucault, *Illuminismo e critica* (1978), a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997; in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, rispettivamente alle pp. 217-232 e 253-261, troviamo due saggi del 1984 con lo stesso titolo, *Che cos'è l'Illuminismo?* Varrebbe la pena chiedersi – *en passant* – se coloro che amano citare Foucault quale campione del cosiddetto “post-modernismo” in filosofia abbiano mai letto questi tre brevi testi.
- 14 M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985*, cit., p. 261.

teoreticamente – di vivere in modo nuovo e inedito il rapporto con se stessi, il rapporto con l'autorità, il rapporto tra sessi – e, aggiungerei, il rapporto con gli animali non umani. Da essa deve scaturire la comprensione – che è al tempo stesso visione utopica – di un poter-essere-altrimenti a partire da ciò che siamo divenuti e a partire, soprattutto, dal desiderio di non essere più ciò che siamo ora. “Tale critica sarà genealogica – scrive Foucault – nel senso che non dedurrà quello che ci è impossibile fare o conoscere dalla forma di ciò che noi siamo; ma coglierà, nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo”¹⁵.


Ciò che oggi sembra sia divenuto quasi invisibile è precisamente questo modo di intendere l'illuminismo, la carica utopica che ne deriva, il desiderio che vi si connette di immaginarsi liberi – liberi in quanto individui che interagiscono con altri individui, ai quali si attribuisce la stessa capacità, riconosciuta a se stessi, di essere liberi. Che il recupero di questa eredità dei Lumi coincida, come propongo qui, con la necessità di rigettare un'altra modalità di intendere l'illuminismo non deve stupire: l'illuminismo ha senso se l'istanza critica viene applicata anche all'illuminismo stesso. Illuministi si diventa, non si nasce, e ciò a partire da un esercizio

15 Ivi, p. 228.


incessante che non può non assumere le forme di un esercizio spirituale, di un esercizio, cioè, tale da produrre, attraverso l'autoriflessione, cambiamenti – rilevanti anche sul piano esistenziale – nell'individuo prima che nei collettivi.

Se e in che modo abbia senso immaginare che l'illuminismo possa dar vita a una forma inedita e innovativa di spiritualità non religiosa sarà il tema dell'ultimo capitolo. Intanto, preme qui rilevare questo: il fatto che la critica illuminista non possa non toccare anche lo stesso illuminismo è ciò che, tipicamente, rende l'illuminismo parte integrante del progetto moderno nel suo insieme. Moderno si dice in molti modi. Per esempio: sono moderni, sia nei mezzi che usano per porsi in essere, sia nelle retoriche miranti a dar corpo a specifiche escatologie, anche i grandi esperimenti totalitari del secolo scorso – i quali, seppur con finalità diverse, erano sintomaticamente solidali nel voler reprimere l'individualismo di matrice illuminista prima, liberale poi. Un aspetto essenziale del moderno, però, caratterizza tutte le forme che esso può assumere o ha assunto: la riflessività. Come mostra bene il sociologo Anthony Giddens¹⁶, si è moderni se le premesse dell'azione, ovvero il modo in cui si applica il modello di razionalità che serve a stabilire in quale relazione stiano mezzi e fini, vengono testate


¹⁶ Cfr. A. Giddens, *Le conseguenze della modernità* (1990), Il Mulino, Bologna 1994.




continuamente in corso d'opera. Risorse preziose come la fiducia, che si acquista con anni di lavoro e si può perdere in un secondo, o il tempo, che manca sempre, vanno monitorate continuamente. E soprattutto vanno continuamente valutati i rischi che si stanno correndo: vivere nella modernità significa vivere pericolosamente, immersi in un mare di rischi e di incertezza. Da qui la centralità della riflessività: ogni azione va riportata al complesso di pensieri, teorie, narrazioni e concetti che le danno un senso, che permettono di orientarla verso un fine plausibile, mentre i concetti, le narrazioni, le teorie devono continuamente registrare il più rapidamente possibile gli effetti dell'azione – effetti che non potevano in alcun modo venir previsti prima di agire.



In un contesto premoderno, o non moderno, invece, si risolve tutto senza bisogno di ricorrere alla riflessività, in quanto tutto ha un senso, nulla avviene per caso, e se succede qualche catastrofe, questa manifesta il volere degli dei. Da qualche parte, abita il senso; in qualche modo, agli accadimenti può essere attribuito un senso riconoscibile. E i miti son lì apposta per fornire repertori inesauribili di senso. Non che con la modernità la teodicea scompaia del tutto come problema, essa tuttavia subisce una torsione radicale. I moderni sanno infatti che gli dei non si curano delle vicende umane e sanno, di conseguenza, che molte cose avvengono per caso; sanno molto bene, insomma,




che esistono il caso e la fortuna – di cui, per altro, parlava già Aristotele nella sua *Fisica* (cfr. Arst., *Ph.* 195 b 32 – 198 a 13). E sanno anche che ci sono eventi che, pur essendo inseribili in catene causali, non sono in ultima analisi spiegabili a partire da un principio primo che genererebbe queste ultime in modo riconoscibile (anche su questo si sofferma già lo Stagirita: cfr. Arst., *Met.* 1026 a 32 – 1027 b 14). Insomma, un sacco di cose avvengono senza che possiamo trovare per esse una causa ultima, trovare la quale significherebbe dare un senso compiuto e definitivo a ciò che accade. All'interno del medesimo ordine di pensieri, sappiamo – sempre se accettiamo di muoverci entro la cornice di senso definita dalla modernità – che c'è un numero incalcolabile di eventi che non possiamo prevedere. Nel capitolo 25 del *Principe*, Machiavelli, agli albori della modernità, esprime bene tutto ciò allorché fissa una chiara e netta distinzione tra virtù e fortuna. Noi, in quanto individui, possiamo sforzarci di arginare i colpi dell'avversa fortuna, possiamo prepararci in qualche modo all'inatteso, all'imprevisto, alle catastrofi, possiamo lavorare per plasmare la nostra vita a nostro piacimento, possiamo in qualche modo armarci di ingegno, danari, risorse, amici, alleati. Possiamo e dobbiamo farlo, se vogliamo essere padroni di noi stessi. Ma dobbiamo sapere che solo metà di ciò che ci accade dipende da noi, dal nostro sforzo, dalla nostra capacità di previsione degli eventi futuri, dalla nostra bravura



nel saper fare le cose. L'altra metà non dipende da noi, dipende da ciò che Machiavelli chiama fortuna, un nome come un altro (se qui dicessimo caso, o dio, sarebbe lo stesso) per indicare ciò che, essendo imprevedibile, sfugge totalmente al nostro controllo. E può rovinarci in un istante.

Tornerò nell'ultimo capitolo sulla crucialità dell'incertezza come fattore motivante, e sulla sua importanza soprattutto se si deve impostare un qualche tipo di lotta per il mantenimento del proprio stato. Intanto, è importante ricordare quanto segue: se i moderni sono coloro che devono continuamente star lì a chiedersi cosa stanno facendo, e devono reintrodurre la riflessione sull'agire nel decorso stesso dell'agire, ciò dipende in massima parte dalla consapevolezza che un corso di azioni incerto va monitorato incessantemente, va sottoposto a verifiche in merito alla congruità dei mezzi scelti in vista del raggiungimento di determinati fini. Questa riflessività caratterizza tutti i percorsi del moderno, tutte le imprese che si vogliono solidali con l'antropologia dei moderni. Se a guidare le vostre azioni è un dio, o se agite pensando che tanto a breve arriva il messia, o se pensate che il nemico con cui combattere sia un non meglio identificato capitale internazionale, oppure una congiura di potenti perpetrata ai danni della gente comune, costruite uno scenario futuro per voi certo e prevedibile, ma che in realtà è del tutto irrealistico. È questo il motivo per cui un illuminismo che si vo-



glia davvero tale – cioè partecipe a pieno titolo di quella modernità che esso ha contribuito a generare – deve applicare a se stesso le risorse della critica.

Si tratta di un aspetto che Horkheimer e Adorno colsero con acume all'indomani della seconda guerra mondiale, quando l'euforia causata dalla recente vittoria militare alleata avrebbe potuto indurre a pensare che sarebbe bastato andare a vedere i film di Hollywood al cinema, bevendo Coca-Cola e mangiando pop-corn, per gustare l'ebbrezza della libertà promessa dalle democrazie liberali, e conquistata al prezzo di una guerra micidiale. Né è secondario il fatto che proprio la dialettica dell'Illuminismo evocata dai due filosofi tedeschi abbia inaugurato quel moto di rinnovamento del pensiero critico che, uscendo dalle aule universitarie, ha accompagnato i grandi sommovimenti sociali e culturali delle società euroamericane a partire dalla fine degli anni Sessanta. La spinta propulsiva del discorso critico francofortese – e del modo in cui questo venne intercettato dal movimento del 68 – sembra oggi del tutto esaurita. Eppure, quel discorso contiene alcuni elementi forse non del tutto privi di attualità. In esso ritroviamo alcune domande ineludibili, relative al modo in cui gli individui si rapportano a se stessi, al modo in cui vengono gestite non solo le relazioni di potere nel mondo della produzione materiale, ma anche le relazioni tra i sessi, insomma domande relative al modo in cui un soggetto diventa tale allorché si chiede cosa

possa fare per essere felice, cioè per poter esprimere liberamente il proprio desiderio. Ecco, quelle domande, che avevano trovato una formulazione radicale in testi come quelli di Marcuse – il cui *Eros e civiltà*, ricordiamolo, esce nel 1964 – erano espressione di una consapevole riflessività: non bastano il trionfo della democrazia, o la pur importante postulazione della necessità di implementare i diritti di terza generazione, come auspicava un liberale classico come Marshall¹⁷, ma è necessario, per compiere l'illuminismo, costruire contesti relazionali che permettano davvero agli individui di essere liberi – cioè esposti alle vicissitudini del proprio desiderio, immersi nel mare della più assoluta incertezza.


Oggi un nuovo movimento di massa simile a quello del Sessantotto sembra impensabile. Tuttavia, se qualcosa che produca un ripensamento radicale dell'eredità illuminista non torna ad attraversare le democrazie occidentali, come accadde tra la fine degli anni Sessanta e la fine degli anni Settanta, queste rischiano seriamente il collasso – un collasso che sarebbe in primo luogo materiale, certo, ma che si originerebbe da mancanza di ideali e di prospettive comuni, dalla mancanza insomma di qualcosa che permette di immaginare un mondo migliore.

17 Cfr. T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), a cura di S. Mezzadra, Laterza, Roma-Bari 2002.






1. MIGRAZIONI, GLOBALIZZAZIONE E GUERRA: I TRE VOLTI DELLA CRISI EUROPEA



La presente crisi europea, che sta intaccando in modo pernicioso il senso dello stare assieme dentro l'Unione Europea, mi pare causata da una malattia mortale che definirei con un solo nome: paura. Articolerò la nozione di paura tenendo presenti le varie forme che questa assume oggi in Europa, cercando di mostrare come queste siano tra loro connesse. Ne verrà fuori un mostro dai tre volti – ma un mostro unico, ben riconoscibile.



In primo luogo, va annoverata la paura dello straniero e dell'immigrato. Grazie a questa paura, partiti di ispirazione xenofoba e razzista, o apertamente razzisti e xenofobi, un po' ovunque in Europa, se non vincono elezioni, raccolgono comunque un sacco di voti. Ricordare che *non* siamo invasi da orde di immigrati che vogliono rubarci il posto di lavoro o vivere comodamente a nostre spese non serve a nulla. Tale paura è radicata, onnipresente, attraversa le conversazioni al bar o alla fermata



dell'autobus, le serate tra amici. Attraversa, soprattutto, il ventaglio delle identificazioni politiche, dal momento che può esprimersi con naturalezza e spontaneità anche nel vissuto di chi si considera di sinistra (penso qui in particolare al rossobrunismo, o a certa sinistra marxista-leninista). Siccome gli immigrati vengono rappresentati come vittime della globalizzazione, che causerebbe la miseria dei paesi da cui essi fuggono alla ricerca di una sorte migliore, essa si unisce alla paura della globalizzazione. Ingigantita dallo spettro del terrorismo, tale paura, infine, si mescola strettamente alla paura della guerra. Ma della paura della globalizzazione e di quella della guerra si tratterà poco oltre.

Intanto, va chiarito che la paura nei confronti di stranieri e immigrati è antica. Oggi il discorso razzista si nutre della paura delle "orde" provenienti dall'Africa subsahariana o dal mondo arabo – uno sguardo benevolo si dirige, invece, verso le donne migranti che, provenienti per lo più dai paesi dell'Est Europa o dalle Filippine, svolgono la professione di badanti: senza di loro, la vita di molte famiglie sarebbe ben più dura. Un tempo, più o meno in ciascun paese europeo si temeva l'invasione di chi proveniva da altri paesi europei. Un tema che, non a caso, attirò per esempio le attenzioni di un regista come Fassbinder, il quale vi dedicò un film, *Il fabbricante di gattini* (*Katzelmacher*), già nel 1969. Per stemperare un po' il fenomeno, si potrebbe osservare che il razzismo qui in questione,



rivolto verso coloro che migrano da un paese all'altro per cercare condizioni di vita migliori, è tanto antico quanto lo sviluppo dell'industrializzazione nei paesi occidentali. Evoco un esempio a caso, apposta preso dalla storia di un paese non europeo: nel 1885, nella cittadina di Rock Springs una trentina di immigrati cinesi, che lavoravano come minatori (la cittadina si trova nello Stato americano del Wyoming), viene trucidata con estrema efferatezza da altri minatori, bianchi. L'episodio non mancò di suscitare ondate di sdegno e riprovazione, le quali un po' colpiscono l'osservatore esterno se si pone mente all'anno in cui l'episodio citato ebbe luogo: nello stesso periodo, negli Stati Uniti, si consumavano le ultime battute del genocidio perpetrato nei confronti dei nativi americani (il massacro di Wounded Knee avvenne nel 1890), e l'aria delle campagne del Sud non cessava di venir ammorbata dall'odore di "strani frutti" che pendevano dagli alberi, come la famosa canzone di Abel Meeropol, magistralmente interpretata da Billie Holiday, definisce i corpi dei neri uccisi dal KKK, appunto appesi agli alberi e bruciati. Insomma, se c'è lavoro da distribuire tra poveri, c'è paura dell'immigrato, e conseguente razzismo. In Europa come altrove. Dalla fine del secolo diciannovesimo in avanti, senza soluzione di continuità.

Un altro modo per stemperare la portata del fenomeno consiste nel dire che ogni struttura identitaria funziona, ovvero si costruisce e pone in essere

se stessa, attraverso specifici meccanismi di inclusione e di esclusione. Dallo studio di discipline quali l'antropologia, la filosofia e i *Cultural Studies* apprendiamo che non vi può essere posizionamento del medesimo senza esclusione dell'altro: la figura di quest'ultimo, qualunque volto assuma, benevolo o malevolo, incarna un modo di essere che può venir compreso solo usando categorie che ne pongano in evidenza l'estraneità. Un'estraneità enfaticizzata, esibita come specchio di ciò che pensiamo di non poter essere, o di non voler essere, porta al rifiuto di coloro che di quell'estraneità sono incarnazione. E così abbiamo, alla fine, il rigetto razzista dell'altro e del diverso. Non a caso, il razzismo non muore mai, persiste come discorso plausibile e utilizzabile, anche quando il discorso universitario stabilisce in maniera definitiva e incontrovertibile che le razze non esistono, essendo il parto mostruoso di una fantabiologia. D'altro lato, quando ci si accosta all'estraneità con l'intento di comprenderla, di ospitarla, ciò che si produce – tanto nei discorsi quanto nell'immaginario – è una politica dell'inclusione. Tale forma di accoglienza, o di ospitalità, è però tale da far perdere all'altro la sua alterità, il suo essere ospite che viene da un altrove non assimilabile, non gestibile con le nostre categorie. L'altro, in quanto assolutamente altro¹,

1 Restano imprescindibili le riflessioni che Derrida, in un contesto in cui si interroga sul senso del proprio e

sparisce, e si trasforma in un soggetto con il quale si può negoziare la gestione di spazi condivisi. L'altro in quanto tutt'altro non ha diritto di cittadinanza. Diventa cittadino – se lo diventa!- a patto di farsi assimilare, a patto di non costituire in alcun modo una fonte di disturbo, a patto di diventare una “risorsa” per il paese che lo ospita.

Tutta l'ormai vasta letteratura sui temi del razzismo, del multiculturalismo, della differenza culturale, atta a farci comprendere non solo i meccanismi che governano il rifiuto violento dell'altro, ma anche quelli che ne permettono l'assimilazione e l'incorporazione, ci aiuta a cogliere come mai le strutture identitarie plasmate dagli stati nazione moderni siano rigide e poco malleabili, poco adatte insomma a favorire forme di ospitalità del diverso, dello straniero, del migrante². Gli studi postcolo-

dell'appropriazione, dedica alla figura dell'“arrivante”, figura che dice l'impossibilità di ogni riduzione dell'altro al medesimo. Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – aspettarsi ai “limiti della verità”*, a cura di G. Berto, Bompiani, Milano 1999.

2. Sulle implicazioni filosofiche che ha l'intreccio tra identità e alterità, rimando a G. Leghissa, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2005. Sul razzismo, si veda R. Gallissot, A. Rivera, *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari 2001. Ma utile anche A. Rivera, *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo*, Dedalo, Bari 2009. Circa il peso che ha avuto il discorso razzista nell'ambito della formazione degli stati nazione, suggerisco

niali, infine, ci aiutano a capire che l'aver rimosso il proprio passato coloniale, il non aver elaborato a sufficienza la violenza perpetrata nelle colonie, ha condotto, in molti paesi europei, a passare senza soluzione di continuità dal razzismo che stava alla base dell'impresa coloniale al razzismo odierno, che si scatena contro gli immigrati³.

Tuttavia, minimizzare la paura dell'immigrato, affermare che in una democrazia matura (ma quand'è che una democrazia diventa "matura"?) ci sarà sempre una minoranza di cittadini delusi, male integrati, insoddisfatti di come va la loro vita, disposti a sfogare nell'odio per lo straniero le loro frustrazioni, sarebbe spaventosamente miope. La forza, l'impatto generale, le conseguenze imprevedibili che può avere per la "maturità" delle democrazie europee il razzismo che, ormai uscito dalle fogne, attraversa il discorso pubblico da


almeno un testo che riguarda la storia del nostro Paese: A. Burgio (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Il Mulino, Bologna 1999. Per comprendere come si modifica la questione della cittadinanza in relazione a uno scenario in cui il fenomeno migratorio acquista proporzioni globali si veda almeno S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Cortina, Milano 2006.

- 3 Per restare al caso dell'Italia, andrebbe meditato il resoconto delle nefandezze compiute dagli Italiani durante la propria storia coloniale che si trova in A. Del Boca, *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire*, Neri Pozza, Vicenza 2006.

ormai molti decenni non possono essere ridotte a un fenomeno in qualche modo fisiologico. Vorrei ribadirlo, non senza enfasi: sottovalutare ciò che la paura dello straniero esprime, in termini di strutture del sentire individuali e collettive, non può che condurre al suicidio la compagine europea⁴.

E questo è tanto più vero quanto più si considera quanto sia divenuta importante la connessione tra islam e razzismo all'interno del discorso che esprime, in vario modo, il fastidio provato per la presenza degli stranieri. Vale la pena soffermarsi su questo aspetto molto peculiare della paura dell'altro che attraversa oggi l'Europa intera: a generare paura, in moltissimi casi, è la circostanza che gli immigrati da cui molti si sentono "invasi" appartengano alla comunità religiosa musulmana. Come sempre avviene in simili circostanze, la paura si accompagna all'ignoranza: la complessità storico-culturale dell'Islam che si teme essere il frutto av-

4 Non meno importante, però, è il punto seguente, che esplicito al fine di evitare fraintendimenti. Quanto qui si sostiene sulla paura degli stranieri è volto ad affermare il principio in base al quale né tale paura né il razzismo che spesso ne consegue possono fungere da principi ispiratori di una qualsivoglia politica dell'identità europea e dell'integrazione di chi europeo non è. Non si tratta dunque di fare l'apologia dei confini aperti e dell'accoglienza indiscriminata degli immigrati. Fino a prova contraria, ciascun ente sovrano è libero di accogliere entro i propri confini chi vuole, quando vuole e alle condizioni che vuole.




velenato portato dall'immigrazione viene per lo più ignorata. Sembra quasi di assistere, in molti casi, a una riedizione tardiva del “Mamma li Turchi!” in cui si era sedimentata, nel corso dei secoli, l'ostilità verso il nemico ottomano o saraceno. Evocare l'Islam, insomma, serve a qualificare l'immagine di un nemico antico, sconosciuto perché radicalmente diverso, e soprattutto inassimilabile: se è vero che attorno ai riti e ai miti di una credenza religiosa si coagula il nucleo forte delle strutture identitarie individuali e collettive, associare la paura dello straniero alla paura dell'invasione islamica significa credere che lo straniero temuto sia portatore di un universo culturale e simbolico forte e tetragono, capace, in virtù della sua compattezza, di scardinare l'universo culturale e simbolico su cui si basa l'identità europea.





Tornerò nel capitolo seguente sulle conseguenze che ha, in relazione alla matrice illuminista della tradizione europea, il fatto di temere che la religione professata dagli “stranieri” (siano pure di terza generazione) possa minare le basi della convivenza civile e democratica in Europa. E lì andrà mostrato come l'Islam è una minaccia (effettiva, non immaginaria) solo perché l'Europa ha rinunciato a porre tra i punti cardine della propria agenda non solo e non tanto politica, quanto e soprattutto culturale, quella critica del mito che costituisce il nocciolo duro e irrinunciabile di ogni gesto illuminista. Per ora mi limito a rilevare che i membri della comu-

nità dei credenti musulmana presenti in Europa (non importa da quante generazioni) fanno quello che chiunque farebbe al loro posto: danno un senso alla loro esistenza a partire dall'universo simbolico, rituale e liturgico che la religione professata offre loro. Non si capisce perché dovrebbero agire altrimenti. Essere religiosi non può essere una colpa. Deplorable è, semmai, la paura di una religione. Deplorable perché tale paura esprime l'assoluta ignoranza dei nessi tra mito e politica. Tali nessi sono articolabili in vario modo. Uno è il modo islamico, l'altro è il modo illuminista. Avere paura del primo significa non capire cosa si rischia a non voler difendere con tutti i mezzi il secondo.

Alla paura dello straniero si mescola, come detto sopra, la paura della globalizzazione. Innanzitutto, è opportuno sgomberare il campo da fraintendimenti. La globalizzazione spaventa e viene temuta come un nemico in quanto di essa si ha, per lo più, una visione assai parziale – se non del tutto erronea. Prevale l'idea secondo cui la globalizzazione altro non è che l'imporsi dei mercati (*in primis* quello finanziario) sulla scena internazionale, con una violenza e un impatto tali per cui le politiche dei singoli stati risulterebbero irrimediabilmente dipendenti da questi. La “potenza di fuoco” di singole aziende transnazionali, che operano appunto nel mercato globale, sarebbe tale da condizionare le scelte politiche dei governi di quegli stati che, a causa della loro debolezza economica, non risulta-



no in grado di far valere la loro volontà in quanto decisori autonomi, che rispondono solo ai propri elettori. Da qui la paura: se i mercati sono così potenti da impedire che i singoli stati siano in grado di opporsi allo strapotere delle multinazionali (alcune delle quali sarebbero effettivamente in grado di comperare un intero stato, disponendo di risorse finanziarie che oltrepassano di gran lunga quelle di molti stati nazione), allora vuol dire che noi, i cittadini, siamo del tutto impotenti di fronte al dilagare dei mercati. Da qui, infine, la richiesta (non a caso portata avanti, spesso, da quegli stessi partiti populistici che invocano misure restrittive contro l'immigrazione) di introdurre barriere di qualche tipo atte a impedire che la libera circolazione dei capitali smantelli l'autonomia dei singoli stati nazione.



Questa visione delle cose contiene un grosso errore di valutazione, che, temo, sarà molto difficile da emendare. La sommaria esposizione appena compiuta del modo in cui oggi si tende a parlare di globalizzazione non serve solo a descrivere i discorsi che su di essa si fanno nel famoso bar sport, tra compagni di merende o semplici conoscenti, ma coglie una retorica che si ritrova anche in parte della letteratura accademica in materia. A tale letteratura sarebbe bene poter opporre (ma mi esprimo cautamente, sapendo quanto l'impresa risulti difficile) tutta la mole di studi che mostra come i decisori ultimi, sulla scena internazionale, siano sempre, ancora, gli stati.

La ragione di ciò dovrebbe essere evidente a chiunque, anche senza leggere libri e articoli in inglese: nessun contratto, di qualunque tipo, può aver luogo senza una qualche cornice giuridica atta a garantirne la validità. E, fino a prova contraria, il diritto viene formulato dagli stati nazione. Quando questi statuiscono le norme che formano poi il diritto internazionale, lo fanno a partire dai rapporti di forza tra loro esistenti. Immaginare che i cosiddetti “poteri forti” supposti agire entro la cornice dei mercati mondiali possa prescindere dal diritto, nazionale o internazionale, e quindi dal potere degli stati, è pura fantasia.

Ora, nessuno nega il fatto che gli stati nazione, ormai, non siano più i soli attori sulla scena globale. Accanto ad essi agiscono altre forze. Certamente vanno qui annoverate le imprese multinazionali, ma non possono essere dimenticate le ONG e le istituzioni internazionali – *in primis* quelle la cui funzione consiste nel far rispettare le norme che regolano il commercio internazionale. Per definizione, ogni istituzione, o organizzazione, persegue un unico fine: sopravvivere. Questo fatto viene di solito fatto coincidere con il contenuto dell’espressione “perseguire il proprio interesse”. Ma tale espressione rischia di essere fuorviante. Questi attori, semplicemente, esistono, e mirano a perpetuarsi, come fa ogni sistema complesso. Per farlo, ciascuno di essi deve tener conto dell’ambiente in cui opera, il quale è dato precisamente dalla presenza di tutti gli altri

attori. La complessità che l'interazione tra questi attori genera viene in parte ridotta da un reciproco gioco di aspettative: gli stati si aspettano che il WTO favorisca la concorrenza, anche se ciò va a discapito delle proprie imprese, le grandi imprese si aspettano che gli stati più deboli resistano alla loro penetrazione se ciò comporta un restringimento del benessere garantito ai cittadini dalla presenza di strutture assistenziali pubbliche, oppure si aspettano che le ONG ambientaliste si oppongano a uno sfruttamento delle risorse che conduce ad un'accelerazione del degrado ambientale, e così via. Una comprensione rozza, preliminare, della globalizzazione, potrebbe dunque coincidere con la visualizzazione della rete di interazioni che unisce l'incessante gioco di scambi tra gli attori appena descritti, intenti a osservarsi l'un l'altro e, a partire da qui, a minimizzare i rischi di un conflitto troppo eclatante, il quale finirebbe per compromettere la continuazione dello stesso gioco. Che sia interesse di tutti la continuazione di questo gioco deriva dal fatto che esso ha, sino ad ora, impedito lo scoppio di una guerra tale da coinvolgere l'intero teatro mondiale. Ricordare questo, come vedremo tra breve, non significa affatto ridare vita alla settecentesca tesi del *doux commerce* – se gli scambi commerciali fioriscono e l'economia prospera, allora non c'è bisogno di farsi la guerra⁵. Ma è chiaro

5 Cfr. A.O. Hirschman, *Interpretazioni rivali della società di mercato: civilizzatrice, distruttiva o debole?*, in

che, se le guerre attuali non degenerano in conflitti di tipo mondiale, ciò lo si deve anche all'esistenza di un buon livello di comunicazione tra attori globali. Coloro che governano grandi organizzazioni capaci di agire globalmente condividono infatti non solo stili di vita, ma anche modelli mentali⁶. A molti, purtroppo, la presenza di tali modelli mentali condivisi fa subito venire in mente il magico termine "pensiero unico". E dall'immagine del pensiero unico all'immagine del complotto ordito dalle élite mondiali contro il resto dell'umanità il passo è breve; il discorso complottista, che nasce dalla paura della

6 *L'economia politica come scienza morale e sociale*, a cura di L. Meldolesi, Liguori, Napoli 1987, pp. 73-103. I soggetti tendono a massimizzare i risultati delle proprie azioni, ma lo fanno sempre all'interno di cornici in senso lato culturali, cioè imbevute di credenze condivise, le quali servono a connotare in maniere diverse ciò che viene posto come l'utile da massimizzare. Solo tenendo presente questo si capisce come mai i decisori che operano nella scena internazionale si possano confrontare tra loro condividendo insieme di valori – i quali non sono mai di natura strettamente economica – e si capiscano l'un l'altro quando devono negoziare. Cfr., per esempio, P.M. Haas, *Introduction: epistemic communities and international policy coordination*, in "International Organization" 46, 1992, pp. 1-35; E. Adler, P.M. Haas, *Conclusion: Epistemic Communities, World Order, and the Creation of a Reflective Research Program*, in "International Organization" 46, 1992, pp. 360-390; A.T. Denzau, D. North, *Shared Mental Models: Ideologies and Institutions*, in "Kyklos", 47, 1994, pp. 3-31.


globalizzazione mentre al tempo stesso l'alimenta, a nulla serve, però, per capire in che mondo viviamo. A coloro che hanno bisogno di credere nei complotti al fine di spiegare ciò che non conoscono si dovrebbe invece far presente che i modelli mentali condivisi servono semplicemente a dirimere i conflitti a partire da codici comuni: quando i rappresentanti di uno stato, di una multinazionale, di un'organizzazione internazionale e di una ONG siedono attorno al medesimo tavolo, infatti, riescono a parlarsi e a capirsi. E questa, per tutti noi, è davvero una gran fortuna.

Tuttavia, resta fondamentale il fatto che, più che la presenza, certo da non sottovalutare, di tali modelli mentali condivisi, è la presenza di norme ciò che permette l'interazione tra gli attori globali. Se questi possono negoziare tra loro, e continuare a comunicare in modo pacifico, ciò avviene perché si può sempre far riferimento a un insieme di norme. Insistere su questo è fondamentale per capire che ciò che chiamiamo globalizzazione non può essere visto solo come il prevalere dei "mercati" su tutte le altre sfere in cui agiscono i collettivi; piuttosto, tale fenomeno va colto come un gioco fatto di interscambi, negoziazioni e conflitti tra grandi attori globali. Isolare un momento strettamente "economico", separato dal resto, risulta impossibile⁷. Nell'arena globale contemporanea l'azione di

7 Karl Polanyi, che potremmo considerare il fondatore dell'antropologia economica, ha mostrato in modo

chi persegue come obiettivo l'aumento dei profitti si estrinseca assieme ad altri corsi di azione, i quali hanno per protagonisti coloro che si preoccupano di far valere le regole della concorrenza, oppure coloro che si preoccupano di non veder abbassato il tenore di vita dei propri cittadini, oppure coloro che hanno a cuore le sorti dell'ecosistema globale. Ciò che tiene assieme tutte queste progettualità, a volte in aperto contrasto tra loro, è il fatto che

convincente come ogni attività economica sia *embedded* in cornici di senso entro cui ha luogo quell'attività di *sense making* attraverso simboli, miti e riti volti a gestire l'incertezza che chiamiamo cultura. Al fine di cogliere al meglio l'efficacia delle analisi polanyiane dell'economia, rimando solo alla sua opera maggiore e più nota, del 1944: K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le radici economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2000. In questa prospettiva, si può anche mostrare come esista non solo un intreccio tra processi economici, politici, culturali e sociali, ma anche tra questi ultimi e lo stesso discorso economico costruito dalla scienza economica insegnata nelle università. Su ciò, fondamentale M. Fourcade, *Economists and Societies: Discipline and Profession in the United States, Britain and France, 1890s to 1990s*, Princeton University Press, Princeton 2010. Nel citare questi due testi, a fronte di una produzione scientifica ormai vastissima, ricordo anche, di passaggio, che difficilmente chi studia economia si confronterà, durante gli anni della propria formazione, con la letteratura che analizza sia l'*embeddedness* dell'economico nel politico e sociale, sia il carattere storico della scienza economica stessa.



tutti gli attori coinvolti nel gioco globale hanno di mira la gestione di flussi. Munito di un complesso di mappe, che serve a monitorare ciò che accade, ciascun attore focalizza l'attenzione sulla tipologia di oggetti in movimento, ovvero in transito da un luogo all'altro, che più gli interessa a seconda degli obiettivi che persegue: merci, danaro, informazioni, migranti, animali di specie in via di estinzione, armi, conoscenze, e via dicendo. Ed è qui che si coglie la crucialità del momento normativo sopra richiamato: nessun flusso si mette in moto in assenza di regole che ne permettono il moto. Il passaggio da un luogo all'altro è sempre soggetto a una regolamentazione. Nelle istruzioni per l'uso di ciascuna mappa, la quale visualizza cosa si sposta e verso dove lo fa, è dunque inclusa la conoscenza delle regole che governano i flussi. Si pensi all'esempio più semplice: gli umani devono esibire un passaporto valido se attraversano un confine (fatto questo che presuppone l'esistenza di una catena di atti documentali, cioè di atti di iscrizione in qualche archivio, catena che in ultima analisi rimanda all'esistenza di entità statuali che riconoscono come tali sia i propri cittadini sia gli stranieri a cui viene accordato il diritto di passare il confine). Ma anche il passaggio di frontiere da parte di merci e di informazioni non sarebbe possibile senza un complesso sistema di atti documentali che stabiliscono come e dove, e secondo quali modalità, avvengono tali passaggi.

Negli ultimi decenni questo scenario viene spesso descritto facendo ricorso alla nozione di biopolitica. Essa non solo ci aiuta ad allontanare la fuorviante rappresentazione di un mondo invaso da un non meglio identificato capitale globale il quale cerca con tutti i mezzi, leciti e illeciti, di incorporare e inghiottire tutto ciò che esiste, al fine di aumentare i profitti, ma presenta anche un ulteriore indubbio vantaggio: permette di cogliere come i sistemi normativi che hanno la forma del diritto statale non costituiscano la sola e unica fonte di ciò che determina lo spazio normativo entro il quale si muovono organizzazioni e istituzioni. Lo ricordo: nello spazio globale agiscono sia gli stati che le grandi *corporation* multinazionali, sia le ONG che le istituzioni nate per presidiare il buon funzionamento del diritto internazionale e del commercio mondiale. È dunque ovvio che il diritto dei singoli stati, volto (bene che vada) a garantire la gestione di interessi in conflitto entro i confini di ciascuno stato, non basti da solo a far funzionare la macchina della globalizzazione. Se comparati tra loro, i sistemi giuridici dei vari paesi sono fortemente idiosincratici; affidarsi solo a loro al fine di dirimere controversie globali non può, dunque, costituire una buona strategia⁸. In un mondo che

8 Cfr. P.G. Monateri, *Geopolitica del diritto. Genesi governo e dissoluzione dei corpi politici*, Laterza, Roma-Bari 2013.

non prevede l'esistenza di un governo mondiale, si devono introdurre norme che hanno sì la forma del diritto, ma non sono emanazione di un sistema giuridico che esprime i poteri giurisdizionali di uno stato nazionale; esse dunque servono soprattutto a produrre *governance*, servono cioè a implementare quelle "buone pratiche" di convivenza tra attori globali senza le quali il gioco della globalizzazione non sussisterebbe⁹. Come se non bastasse, se guardiamo a ciò che accade dentro i confini dei singoli stati nazione, anche lì assistiamo all'estensione delle sfere in cui le pratiche di regolamentazione e di gestione dipendono da norme locali e non dal diritto. Utilizzando la nozione di governamentalità – la quale, negli intenti di Foucault, va connessa a quella di biopolitica al fine di operare una problematizzazione critica del presente – si può mostrare come non solo l'accesso a determinate risorse, o la possibilità di godere di spazi di libertà più o meno

9 Sulla nozione di *governance*, e sulla sua funzione quale nozione che dovrebbe catturare la realtà delle relazioni internazionali, si veda il classico J.N. Rosenau, E.O. Czempiel (a cura di), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1992; per un inquadramento critico delle retoriche della *governance*, ormai diffuse al punto da aver reso quasi impossibile un approccio riflessivo ai problemi filosofici e giuridico-politici che tale nozione spesso nasconde, si veda A. Andronico, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla governance*, Giappichelli, Torino 2012.

ampi, ma la stessa titolarità ad avere diritti viene a volte gestita da complessi di norme che hanno una valenza locale, che non si lasciano ricondurre a una fonte giuridica in senso proprio. Situazioni che presentano i tratti dello stato di eccezione divengono così usuali e abituali, al punto che nessuno più si accorge di come tale eccezionalità sia eventualmente in contrasto con quanto stabiliscono le leggi del diritto positivo¹⁰.

Sono tutti, questi, sintomi di una profonda trasformazione delle forme di gestione degli individui, dei collettivi e degli spazi entro cui questi ultimi si muovono e partecipano, a vario titolo, ai processi di produzione di merci, informazioni, saperi. Ed è anche abbastanza facile rilevare come questa trasformazione sia tale da lasciare, in alcuni casi, ampi margini di manovra ad attori che, per le loro dimensioni e per la loro capacità di far valere i propri interessi in aree diverse del pianeta, sono in grado di sfruttare a loro vantaggio l'eccezionalità qui in questione. Ma è bene aver chiaro il reale significato che ha l'ampliamento delle aree in cui vige lo stato di eccezione – aree da intendersi non solo in senso geografico, ma soprattutto come punti di incrocio tra flussi globali e flussi locali. Questo ampliamento

10 Su questo punto, resta fondamentale A. Ong, *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University Press, Durham – London 2006.

non è il sintomo della sparizione della sovranità, ma è la cifra che caratterizza le trasformazioni a cui la sovranità espone se stessa per poter presentarsi in modo duttile e flessibile nell'arena globale. Ed è precisamente a questo punto che si coglie cosa significhi il fatto che lo stato, in quanto istituzione, non scompare affatto una volta che i flussi si estendono su scala globale. Aver introdotto la nozione di biopolitica al fine di meglio comprendere i processi di globalizzazione ha dunque un senso solo se con tale nozione si intende meglio descrivere il fatto che è divenuto sempre più sfumato il confine tra legge degli stati e norme fatte valere in sedi locali o transnazionali da agenti non statali. Ma tale fatto attesta la necessità, che definirei sistemica, di configurare l'intervento degli agenti pubblici nei termini di una *actio per distans*, nei termini cioè di un'attività di coordinamento e di supervisione. Che poi questa sia una novità dei nostri tempi, è tutto da discutere. Alla retorica della globalizzazione appartiene un'enfasi sempre molto fastidiosa sul nuovo, come se prima degli ultimi decenni non si fossero mai spostate merci e persone da una parte all'altra del pianeta. Nel contesto esaminato ora, si potrebbe dire lo stesso: gli stati nazione agiscono da sempre come creatori di reti – come piattaforme gestionali, si potrebbe anche dire. Parlamenti, governi, organi di polizia, eserciti, scuole, ospedali (solo per nominare gli apparati statuali più vicini a noi nel corso dell'esperienza quotidiana) non qualificano mai da

solì l'operare di uno stato, ma possono farlo solo se vediamo in tali istituzioni il punto di confluenza di un reticolo di corsi di azione dipendenti da attori che appartengono a organizzazioni non pubbliche. Un fenomeno, questo, che si osserva non solo in presenza della cosiddetta *deregulation* e delle privatizzazioni, ma anche all'interno delle forme statuali totalitarie. Insomma: non c'è mai, da nessuna parte, lo stato, inteso come entità monolitica a sé stante, ma ci sono svariate realtà istituzionali, *pubbliche e private*, coordinate da un insieme ristretto di istituzioni statuali (*in primis* le burocrazie), le quali fanno valere, a vario titolo e con poteri di intervento mobili, fino a un certo punto negoziabili, l'esercizio della sovranità. Persino le organizzazioni mafiose servono a questo scopo, in alcuni casi. Nella Russia di Putin il *Vory* non si occupa solo di crimini legati al traffico di esseri umani o di crimini ambientali, o di *corporate raiding*, ma interagisce anche in modo mirato con importanti partner statunitensi al fine di indebolirne in vario modo immagine e credibilità. Pensare che tali azioni non siano parte integrante della politica estera russa è privo di senso¹¹. E la rivoluzione digitale in corso

11 Non cito qui le numerose inchieste uscite nell'ultimo periodo che cercano di far luce sui legami tra organizzazioni criminali russe e alcune aziende gestite da Donald Trump (ottima quella di Seth Hettena, tra le altre). Utile comunque la ricostruzione della storia della mafia russa che si trova in M. Galeotti, *The Vory*:

non modifica, infine, questo stato di cose. In un paese come la repubblica Popolare Cinese vi sono apposite agenzie governative che hanno il compito di controllare l'accesso al World Wide Web; ciò non è tanto indice di quanto sarà difficile far trionfare la democrazia in Cina, ma soprattutto è un fatto che attesta come l'esercizio della sovranità oggi assuma forme nuove, duttili, capaci di adeguarsi al modo in cui i soggetti abitano il proprio mondo.

Ma è essenziale capire bene da dove vengono gli stati che, secondo alcuni, la globalizzazione avrebbe fatto sparire dalla scena. Gli stati non esistono perché un collettivo si siede attorno a un tavolo e decide di delegare la propria sovranità a un insieme di entità sovraindividuali atte a garantire che venga perseguito il bene di tutti – o almeno del maggior numero. Ogni stato è una formazione storica, la quale, come tutte le formazioni storiche, dispone di margini di manovra limitati non solo dalla presenza, nello spazio delimitato dal pianeta Terra, di tutti gli altri stati, ma anche dalla propria storia pregressa. Vorrei, a proposito dell'ultimo punto, evocare un fatto di un'ovvietà disarmante, che però viene dimenticato quasi sempre: ogni ente storico, sia esso un individuo della specie *Homo sapiens* (un animale parlante, dotato di memoria, capace di compiere scelte che lo vincoleranno in futuro),

Russia's Super Mafia, Yale University Press, New Haven – London 2018.

oppure un aggregato composto da individui (come lo sono chiese, famiglie, imprese e, appunto, stati), arriva al punto x della propria traiettoria storica *perché* prima di arrivare lì, è passato per i punti a , b e c . Certo, le cose avrebbero potuto andare altrimenti, se altre scelte fossero state fatte, o se non fossero accaduti certi fatti indipendenti dalla volontà degli attori; insomma: se da a si fosse andati nella direzione m , e poi n , non si sarebbe giunti a x , ma a y . Ma se sono state fatte quelle scelte e non altre, e se sono accaduti quei fatti e non altri, non si poteva che giungere là dove si è. Se si è persa una guerra, per esempio, non ha senso recriminare sulle condizioni inique dei trattati di pace. O si fa un'altra guerra per modificare tali condizioni, o si subisce il declassamento della propria posizione nell'arena internazionale, e magari si rinuncia anche a pezzi di territorio precedentemente posti sotto la propria giurisdizione sovrana. Insomma, alla *path dependence* non sfugge nessun ente storico, sia esso un organismo vivente, o un'istituzione, o un apparato tecnologico. Rispetto alla questione della globalizzazione, è cruciale aver ben presente quale sia la matrice storica dello scenario entro il quale si muovono gli attori globali, quale sia insomma il sentiero (in inglese, appunto, *path*) che ha portato tutti gli attori oggi presenti nell'arena globale a fare ciò che fanno. Questo scenario è, *per tutti*, l'orizzonte post-westfalico, è cioè l'orizzonte che si è creato prima in Europa e poi nel resto del

mondo, in virtù dei processi di colonizzazione e di decolonizzazione, all'interno del quale si muovono gli stati in perenne conflitto tra loro. Alcuni di essi hanno risorse e – soprattutto – tanto una collocazione geografica quanto una dimensione territoriale che li mette in grado di aspirare a occupare una posizione dominante. Alcuni raggiungono effettivamente una posizione egemone (come è accaduto agli Stati Uniti d'America dopo il crollo dell'Unione Sovietica). Altri si preparano a rimpiazzare l'attuale potenza egemone, costruendo strategie di lungo periodo¹². Oppure si può giungere a una situazione in cui il teatro globale non può essere dominato da un'unica potenza egemone, ma si forma un equilibrio tra potenze, il quale, auspicabilmente, è tale da garantire la pace per un lungo periodo di tempo. Si pensi, come esempio paradigmatico, all'assetto globale durante la guerra fredda, in cui la certezza che una guerra nucleare tra Stati Uniti e Unione Sovietica avrebbe condotto a una catastrofe globale induceva le due superpotenze a non scatenare la terza guerra mondiale. In futuro, quando gli Stati Uniti cesseranno di essere una potenza in grado di

12 Questo è ovviamente il caso della potenza cinese, che da tempo si sta preparando a utilizzare tutti i mezzi possibili per giungere, un giorno, a occupare quella posizione egemone che oggi viene occupata dagli USA. Su ciò, resta fondamentale Q. Liang, W. Xiangsui, *Guerra senza limiti* (1999), Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2016.

influenzare competitori importanti come la Cina e la Russia semplicemente dissuadendoli dall'assumere posture aggressive, probabilmente si giungerà a un mondo multipolare, in cui, nuovamente, una poliarchia garantirà la sicurezza internazionale, in modo tale che il fenomeno della guerra possa continuare a interessare aree periferiche del pianeta, ovvero paesi dotati di scarso peso internazionale.

La caratteristica più rilevante di tale scenario, che qui per praticità e semplicità ho definito post-westfalico, è che esso è dominato dall'anarchia. Il termine potrebbe essere a prima vista fuorviante: stiamo infatti parlando di un sistema – ovvero del sistema delle relazioni internazionali – che, da un lato, è governato da regolarità facilmente rilevabili nel comportamento degli attori coinvolti e, dall'altro, alterna fasi di cambiamento (le quali non necessariamente coincidono con lo scoppio di una guerra) a fasi di stabilità (fasi cioè in cui un equilibrio ben riconoscibile determina la formazione di aspettative condivise). Con anarchia gli studiosi delle relazioni internazionali¹³ inten-

13 È merito della tradizione realista nell'ambito delle relazioni internazionali l'aver sottolineato che il cosiddetto "ordine mondiale" altro non è che l'alternarsi di egemonie, di tipo più o meno imperiale, più o meno durature, esercitate da una potenza o l'altra: H. Bull, *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale* (1977), Vita e Pensiero, Milano 2005; K.N. Waltz, *Teoria delle relazioni internazionali* (1979), Il Mulino, Bo-

dono innanzitutto il fatto che ciascuno degli stati presenti nell'arena globale persegue come proprio obiettivo minimo la conservazione di sé e come obiettivo massimo – se le circostanze lo rendono possibile – il dominio universale. In secondo luogo, tale nozione intende catturare l'assoluta incertezza con cui devono fare i conti tutti gli attori coinvolti: nessuno sa come l'altro risponderà alle nostre offerte, alle nostre mosse, se verrà o meno incontro alle nostre richieste in sede negoziale, e così via. Come in guerra non si sa prima di averla vinta se la si vincerà o no, così in tempo di pace i singoli stati devono mettere in conto il fatto che gli altri stati possono comportarsi in modo contrario alle aspettative e alle previsioni – non rispettando per esempio i termini di un accordo e simili. Entro i parametri definiti da questa incertezza generalizzata, sistemica, si possono avere tanto esiti favorevoli alla cooperazione, alla formazione di coalizioni più o meno durature, alla creazione di istituzioni sovranazionali dotate di una giurisdizione globale, quanto esiti che portano a guerre, più o meno locali, più o meno limitate, o, come alcuni amano dire, più o meno “asimmetriche”. Ma in qualunque modo si disponga l'assetto globale (raggiungendo una stabilità che potrà durare secoli o pochi de-

logna 1987; J. Mearsheimer, *La logica di potenza: l'America, le guerre, il controllo del mondo* (2001), EGEA, Milano 2008.

cenni, questo adesso non conta), tale assetto avrà sempre la forma di una gerarchia tra stati nazione: al vertice la potenza egemone – o le potenze egemoni – e, a seguire, il resto del mondo, dalle medie potenze fino agli stati più deboli.

Ed è a partire dalla prospettiva appena delineata che va compreso il peso di quegli attori che operano nei mercati. Se le grandi *corporations* contano, se il loro peso globale è notevole, ciò avviene in dipendenza del fatto che ciascuna impresa che opera nei mercati globali fa ciò che fa in funzione della politica di potenza del paese in cui nasce e ai cui interessi si trova maggiormente legata. L'Italia esiste, nello scenario globale, perché ENI e Leonardo hanno un certo peso in esso, tanto per fare un esempio a noi vicino. Da quando esistono grandi imprese capaci di operare al di fuori dei confini di un singolo stato, queste, in *ogni* aspetto della loro azione (che si tratti di vendere una merce e fare profitti o di rendere appetibile la narrazione che un singolo *brand* veicola in relazione, che so, alle questioni di genere o alle politiche ambientali) costituiscono parte integrante della politica di potenza di questo o quel paese. Il loro peso, se misurato in termini di accrescimento della capacità negoziale del paese che le ospita e con cui condividono i destini, è pari al peso che, sempre sotto lo stesso riguardo, ha la potenza militare del paese stesso. Sono esse e i loro manager la mano visibile dei mercati, come ci ricorda Chandler nel suo fondamentale lavoro sulla storia

della grande impresa americana¹⁴. Tutto il presente discorso, in effetti, è maggiormente evidente se si considera la storia passata e recente degli USA¹⁵, ma si tratta di una realtà che può essere osservata in ogni singolo paese. Certo, possono essere complicate da analizzare le relazioni che esistono tra le élite militari, governative e aziendali, né tutto oggi appare limpido e lineare come ai tempi di Wright Mills¹⁶. Tuttavia, si tratta di comprendere che è assurdo immaginare un gruppo di potenti che lavora-

14 Cfr. A.D. Chandler Jr., *La mano visibile. La rivoluzione manageriale nell'economia americana (1977)*, Franco-Angeli, Milano 1992².

15 Su ciò, mi limito a ricordare questi due testi: R. Marchand, *Creating the Corporate Soul. The Rise of Public Relations and Corporate Imagery in American Big Business*, University of California Press, Berkeley 1998; R.H. Wade, *The invisible hand of the American Empire*, in "Ethics&International Affairs" 17, 2003, 2, pp. 77-88.

16 Il sociologo americano fu tra i primi a puntare il dito sull'importanza dell'intreccio tra élite politiche, economiche e militari – cfr. C. Wright Mills, *La élite del potere (1956)*, Feltrinelli, Milano 1970. Ma tra i testi più recenti che si occupano della formazione delle élite, è utile vedere W.K. Carroll, *The Making of a Transnational Capitalist Class: Corporate Power in the 21st Century*, Zed Books, London-New York 2010, un testo che mostra bene come l'esistenza di legami sempre più stretti tra i top manager delle grandi imprese che operano su scala transnazionale non abbia condotto affatto a un reale distacco delle grandi *corporations* dal suolo natio che le ospita.

no nelle grandi *corporations* e che, in virtù del peso economico di queste ultime, influenzano le azioni dello stato che le ospita: abbiamo qui interscambio, sinergia, cooperazione, unità di intenti.

Per capire ancor meglio per quale ragione non abbia alcun senso parlare di un primato dell'economico sul politico vale forse la pena guardare ai fenomeni che sto descrivendo partendo per così dire dal basso, utilizzando come prospettiva di partenza i paesi che le grandi imprese multinazionali cercherebbero di "comperare". Guardiamo cioè a quel che accade in molti paesi dell'Africa subsahariana. Lì pezzi interi delle singole nazioni vengono svenduti al miglior offerente, siano grandi imprese occidentali, o imprese gestite dal governo della Repubblica Popolare Cinese. Ciò significa che la politica in Africa non conta più niente? Assolutamente no. I governanti dei paesi africani (per lo più, ormai, democraticamente eletti), negoziano la gestione delle materie prime dei loro paesi con i rappresentanti delle imprese straniere e usano i flussi di capitale che entrano in tal modo nei loro paesi per gestire quei rapporti di tipo clientelare che permettono loro di rimanere al potere. In ciò non vi è nulla di "primitivo", in ciò sarebbe assurdo vedere il segno dell'arretratezza dei paesi africani coinvolti in tale tipologia di transazioni. Semplicemente, stiamo parlando di paesi che contano poco nel teatro globale, paesi cioè che da vendere hanno solo ciò che offre il loro suolo. Ma si tratta di pae-

si gestiti da élite perfettamente inserite nel flusso globale della produzione e dello scambio, le quali agiscono come agiscono tenendo lucidamente conto del peso che hanno i paesi da loro governati, e dei vincoli geopolitici a cui essi sono sottoposti¹⁷.

Insomma, se qualcosa è cambiato in questi ultimi decenni in virtù di ciò che chiamiamo globalizzazione, è il modo in cui si esercita la sovranità. Quest'ultimo continua certo a dipendere ancora, come in passato, dal peso geopolitico di uno stato nazione – peso che va inteso in riferimento non solo alle risorse economiche e militari disponibili, ma anche alla posizione geografica e alle dimensioni del territorio su cui lo stato esercita la propria sovranità. Ma dipende anche dalla capacità che, assieme, le élite di governo e il management delle grandi imprese operanti a livello globale hanno di condurre una politica di potenza. Ed esercitare una politica di potenza altro non vuol dire che fare in modo che i flussi, partendo dalle circostanze date, circolino nella direzione più favorevole – e giova ricordare ancora, per chiarezza, quanto detto sopra, cioè che i flussi in questione sono flussi non solo di materie prime, merci e capitali, ma sono anche flussi di persone, di informazioni, di saperi, di stili di vita, di concezioni del mondo.

17 Su questo, resta imprescindibile l'analisi compiuta in J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris 2006².

A tutti coloro che temono la globalizzazione, erroneamente intesa come predominio di quel fantasma chiamato “capitale globale”, si potrebbe allora suggerire che, più che di globalizzazione, si dovrebbe parlare di processi entro i quali avviene una riconfigurazione del nesso tra territorio e giurisdizione, ovvero di processi globali di riconfigurazione spaziale. Siamo cioè di fronte a forme di interazione entro cui tutti gli attori globali ricordati in precedenza – stati, imprese che operano a livello transnazionale, organizzazioni internazionali e ONG – contribuiscono a creare gli spazi di azione in cui essi stessi si muovono, al fine di ottenere, di volta in volta, uno specifico vantaggio competitivo, il quale, però, non potrà non tenere conto del contesto anarchico in cui operano gli stati nazione. Per quanto complessa, sfumata, mobile, possa essere la rete di relazioni transnazionali che vede coinvolti stati, grandi imprese multinazionali, organizzazioni internazionali, ONG, tale rete ha, infatti, quale sua condizione di possibilità proprio l’anarchia che governa i rapporti tra stati nazione. Potremmo rappresentare tutto ciò con l’immagine della rete, ma tenendo presente che si tratta di una rete in cui alcuni snodi sono più importanti di altri: sono infatti i rapporti di forza tra stati nazione, gerarchicamente disposti lungo una scala che ha in cima i più potenti e in fondo i meno potenti, a generare la mobilità di quelle riconfigurazioni spaziali che chiamiamo globalizzazione, sono tali rapporti di

forza ciò che costringe tutti gli attori a confrontarsi con la tendenza all'egemonia globale che non può non animare i paesi che dispongono di maggiori risorse militari e finanziarie.

Se insomma vogliamo capire come funziona la globalizzazione, dobbiamo mettere decisamente da parte l'abituale concezione dello spazio planetario. Quest'ultimo non è mai, come si crede di solito, una mera successione, o combinazione, di luoghi naturali e di luoghi antropizzati, non è mai, cioè, ciò che pensiamo di vedere raffigurato, con apparente ingenuità, su una carta geografica: mari, isole, fiumi, pianure, monti, valli, villaggi, città, metropoli, strade e ferrovie¹⁸. Lo spazio planetario, proprio in quanto spazio geografico, cioè in quanto insieme di luoghi di transito (questa è infatti la funzione di mari, fiumi, valichi di montagna, pianure, o del famoso *Fulda Gap* attraverso il quale sarebbero potute passare le armate corazzate

18 È merito indiscusso del geografo Franco Farinelli aver mostrato come la rappresentazione del mondo grazie al supporto di carte e mappamondi sia frutto non di un'ingenua traduzione di un dato – la configurazione fisica della Terra – in una rappresentazione più o meno fedele, bensì di un complesso reticolo di scelte teoriche le quali dipendono sia da interessi pratici, sia da sistemi di credenze non giustificabili interamente in termini scientifici. Si vedano almeno F. Farinelli, *Geografia: un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2005 e Id., *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009.

sovietiche ai tempi della guerra fredda), è sempre uno spazio geopolitico. Ovvero uno spazio in cui chi ha il potere di farlo deciderà se, come, a che prezzo e sotto quali condizioni l'entità *x* (merce, prodotto finanziario, individuo della specie *Homo sapiens*, o informazione) potrà o non potrà transitare da qui a là.

E grazie alle considerazioni appena fatte in merito alla centralità di una prospettiva geopolitica al fine di meglio comprendere cosa succede nel sistema-mondo capiamo meglio anche in che senso la paura della guerra che domina oggi l'Europa possa portare quest'ultima a fare una fine ingloriosa¹⁹.

19 Una nota preliminare si rende, a questo punto, necessaria. Spesso a chi parla della guerra si richiede che dichiari il suo pacifismo, altrimenti gli si attribuisce la volontà di compiere un'apologia della guerra. In questa sede il mio pensiero sulla guerra (che non vorrei fosse confuso con coloro che ritengono la guerra "un male necessario" e simili) non può venir esposto in modo articolato – rimando pertanto a G. Leghissa, *Uscire dal Neolitico. Per un uso politico della nozione di postumano*, in A. Bianchi, G. Leghissa (a cura di), *Mondi altri. Processi di soggettivazione nell'era postumana a partire dal pensiero di Antonio Caronia*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2016, pp. 43-58. Nel riferirmi alla guerra, in qualunque contesto, è sempre mia intenzione considerare tale fenomeno in termini di storia profonda, lo scopo è cioè quello di analizzarne la portata e il significato in termini antropologici prima che politici. Su ciò, si vedano almeno M. van Creveld, *The Transformation of War*, The Free Press,

Se, come detto, la globalizzazione non è la cifra del dispiegarsi della ragione economica, ma è il modo in cui l'anarchia tra stati nazione smobilita un insieme di interazioni tra attori di vario tipo, i quali, proprio grazie alle interazioni che li vedono coinvolti, gestiscono flussi di oggetti, allora è chiaro che dobbiamo rivedere radicalmente l'abituale divisione tra guerra e pace. In passato, si è sempre saputo che la pace altro non è che il periodo in cui o ci si prepara alla prossima guerra, o si impedisce che la prossima guerra abbia luogo – il che, in fondo, è la stessa cosa. Con la scusa che a proteggere militarmente l'Europa c'è la N.A.T.O. – leggi: la potenza militare statunitense – agli europei da tempo è sfuggito il fatto che le questioni geopolitiche e strettamente militari fanno parte dell'agenda quotidiana e ordinaria. Tale omissione porta al risultato finale, attuale, riassumibile più o meno così: lasciamo che della difesa comune si occupi l'Alleanza Atlantica e intanto occupiamoci di tutto il resto – euro sì, euro no, immigrati quanti e dove, e simili. In poco tempo, a partire da tali premesse, dall'orizzonte esperienziale degli europei la guerra è scomparsa. Eppure non sono passati

New York – London – Toronto – Sidney 1991 e J.S. Levy, W.R. Thompson, *The Arc of War*, The University of Chicago Press, Chicago – London 2011. È dunque in relazione a tale sfondo antropologico che andranno lette anche le riflessioni qui svolte sulla guerra intesa quale possibile orizzonte entro il quale comprendere l'esistenza degli enti sovrani.

secoli da quando una nazione europea si è trovata nelle condizioni di condurre in proprio una guerra in grande stile, con impiego congiunto di forze aeree e di terra – penso qui ovviamente alla guerra tra Regno Unito e Argentina combattuta tra l'aprile e il giugno del 1982. Si potrebbe evocare anche la guerra occorsa nel territorio dell'ex Jugoslavia tra il 1991 e il 2001, ma non avrebbe senso farlo: e questo non certo perché si tratterebbe di una guerra combattuta al di fuori dei territori dell'Unione Europea, ma per il fatto che gli europei di allora, con un gesto apparentemente snob, ma in realtà francamente razzista, qualificarono come “etnica” quella guerra. Come dire: è una guerra che non ci riguarda, viene combattuta da primitivi, da gente che lotta nel nome della razza, del sangue e del suolo. Noi, bravi europei, quelle cose lì non le facciamo più. Le lasciamo fare agli altri, e intanto stiamo a guardare – così avvenne, per esempio, durante l'assedio di Sarajevo, protrattosi dal 1992 al 1996. Ma proprio l'essersi messi a guardare, ogni sera davanti al TG, come sparavano i cecchini appostati attorno a Sarajevo, ha attestato in modo tragico e plateale cosa comporta, in termini di costi umani e morali, oltre che politici, l'assenza di un'Europa geopoliticamente coesa. Simbolicamente, è con la rinuncia a occuparsi dei civili morti a Sarajevo che l'Europa ha iniziato il suo lento suicidio²⁰.

20 Cfr. P. Sloterdijk, *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters*

Bisogna aggiungere che, in questo momento, gli eserciti europei attualmente sono più attivi che mai nei vari teatri internazionali. Tuttavia, la retorica connessa alle azioni militari congiunte di *peace keeping*, di solito condotte sotto l'egida delle Nazioni Unite, sembra aver cancellato dalla percezione degli elettori europei il fatto che queste ultime sono pur sempre atti di guerra, volti a consolidare la posizione geopolitica dei paesi che mandano in giro per il mondo i propri soldati. Ma quel che colpisce di più è il fatto che nemmeno gli attacchi portati ogni tanto da questo o quel gruppo islamista radicale nel centro delle città europee vengano percepiti come atti di guerra. Si preferisce parlare di “terrorismo”. Sarebbe come dire che i partigiani francesi o italiani durante la seconda guerra mondiale non erano soldati, dal momento che i tedeschi li qualificavano appunto come “terroristi”. Anche qui non sarebbe di scarso giovamento – anzi – far conoscere, attraverso i media più diffusi, ciò che ogni studioso di relazioni internazionali sa bene, e cioè che i cosiddetti atti terroristici sono atti di guerra e che le guerre condotte nel nome della “lotta al terrorismo” sono guerre come tutte le altre²¹.

ihrer politischen Absence, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, p. 44.

- 21 Un buon riassunto della letteratura sull'argomento si trova in A. Beccaro, *I conflitti del XXI secolo tra passato e futuro*, in “Nuova Rivista Storica” 99, 2015, 2, pp. 633-656, ove si mostra bene come le “nuove guerre”


Insomma, da qualunque parte la si guardi, la situazione è questa: gli europei non vogliono sentir parlare di guerra, anche se vanno in giro a farla oppure se la ritrovano in casa. E questo fatto è di una gravità enorme, dal momento che ha quale conseguenza l'assenza totale di una discussione pubblica circa gli assetti possibili di una comune difesa europea. Mettendo assieme quel che di buono offre la produzione militare europea²², non si giunge certo a costruire una potenza aereonavale e di terra paragonabile a quella statunitense, ma si raggiunge un obiettivo politico di primaria importanza: si mostra

non siano poi tanto diverse dalle guerre tradizionali – e il punto è cruciale: far passare le “guerre ibride”, i “conflitti a bassa intensità”, o le operazioni di *Counter-insurgency* come qualcosa di diverso dalle guerre tradizionali mina alle basi la consapevolezza che le guerre hanno sempre lo stesso volto e le stesse funzioni che avevano in passato.



- 22 Riporto solo gli esempi più noti: l'Eurofighter Typhoon non sarà ovviamente buono come un F-22 Raptor, ma costa la metà; e non si trascuri la qualità dei Rafale prodotti dalla francese Dassault; parimenti di produzione francese sono i missili anti-nave Exocet; i Leopard prodotti in Germania restano tra i migliori mezzi corazzati del mondo; l'elicottero da combattimento in corso di produzione da parte dell'italiana Leonardo (mi riferisco all'AW249, che sostituirà il Mangusta) si colloca quasi allo stesso livello dell'Apache statunitense; universalmente riconosciuta, infine, è la qualità dei sottomarini tedeschi della classe U-212. Mi fermo qui, ma l'elenco potrebbe continuare.

al mondo che l'Europa esiste. Non porsi il problema della difesa comune europea, anche al di fuori dall'Alleanza Atlantica, significa invece attestare con un unico gesto – semplice, incontrovertibile e chiaro – che nessun paese europeo vuole giungere alla costruzione degli Stati Uniti d'Europa. Ed è per questa ragione che ha senso dire che la paura europea di fronte alla guerra, di fronte alla necessità di pensare la guerra quale strumento di politica internazionale, porta al suicidio dell'Europa. Basterebbe dare un'occhiata alla carta geografica per accorgersi che l'Europa è una piccola penisola asiatica, come la definiva giustamente Valery nella famosa frase posta a esergo di questo libro. Uno sputo simile di terra, punto di approdo della Nuova Via della Seta cinese, incapace di vivere senza il gas russo, sarà anche ricco e popoloso, avrà anche una tradizione culturale di tutto rispetto, potrà anche costituire uno dei mercati interni più attivi e vivaci del mondo, ma non esisterà mai geopoliticamente se non si presenterà unito militarmente.

Per capire cosa motivi la paura che gli europei hanno di dar vita a un esercito comune e di costituirsi quindi quale potenza regionale autonoma non credo basti evocare il fatto che gli interessi che ciascun paese europeo ha in fatto di politica estera sono tanto forti da impedire che essi vengano messi da parte in vista della creazione di una politica estera comune; né risulta dirimente il fatto che i sistemi industriali militari di ciascun paese europeo



sono difficilmente coordinabili tra loro dal punto di vista delle tecniche e degli standard di produzione. È invece senz'altro più feconda l'ipotesi che la paura della guerra sia connessa all'impossibilità di rendere presenti entro una cornice esistenzialmente rilevante quei valori europei, figli di una certa tradizione illuminista, nei quali quasi tutti gli europei pur dicono di credere.







2. LA LAICITÀ E LE FORME DELLA CONDIVISIONE

Ma come combattere questa paura dai tre volti delineata nel capitolo precedente – la paura degli stranieri, la paura della cosiddetta globalizzazione, e la paura della guerra? Quali scelte politiche potranno mai adottare gli europei per far fronte alla crisi che, dovuta in gran parte a tale paura, rischia di cancellare per sempre il sogno di un'Europa unita, in pace con se stessa e i propri vicini? Prima di rispondere in modo articolato, va chiarito che sarebbe alquanto riduttivo pensare che la soluzione possa scaturire da un processo messo in moto unicamente da una scelta razionale. Non si vuole minimamente affermare, con ciò, che le decisioni politiche, individuali o collettive, debbano scaturire da scelte irrazionali. Semplicemente, si tratta di tener presenti due aspetti sui quali regna consenso tra tutti coloro che hanno studiato i processi decisionali. Primo, le scelte razionali hanno luogo entro cornici di senso e istituzionali che guidano la scelta; secondo, queste cornici sono tali da avere un forte impatto sulla sfera emotiva degli individui



che scelgono. Sarà dunque bene aver chiaro in che senso una teoria delle emozioni si riveli indispensabile per delineare lo spazio concettuale entro cui comprendere ciò che accade in Europa oggi.

In questo contesto, ne va non solo del rapporto tra il presente e il peso che ha su di esso una certa tradizione illuminista. Ne va, soprattutto, di una teoria generale del politico: pensare i contorni del politico solo in termini di norme, o solo in termini di scelte razionali, è un errore filosofico grave. Senza un'adeguata fondazione antropologica, che tenga conto di come gli individui della specie *Homo sapiens* agiscono nei collettivi di cui fanno parte, ogni articolazione del discorso sul politico risulta monca. Certo, sono ragioni ben precise, legate alla collocazione disciplinare della scienza politica odierna, quelle che spingono i filosofi della politica a non considerare ciò che la filosofia *tout court* ha da dire sul rapporto tra antropologia e scelte collettive. Ma a prendere la dimensione normativa come un dato, il quale può rimanere "puro" da contaminazioni legate alla natura non solo razionale delle scelte, si rischia, lo ripeto, di essere ciechi di fronte a quel che accade attorno a noi – e il primo a sapere ciò era proprio Kelsen, il padre di una teoria pura del diritto, che nel contempo si mostrò attento lettore dello scritto di Freud sulla psicologia delle masse e l'analisi dell'Io²³.

23 Cfr. H. Kelsen, *Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riferimento alla teoria delle masse*

Il punto di partenza consiste nel comprendere che emozioni e sentimenti non sono fonte di vincoli che distorcono la decisione, ma sono ciò che permette di orientare la decisione stessa; esse, più precisamente, regolano qualsiasi tipo di azione, giacché non solo stanno alla base della consapevolezza di quali siano le cose importanti, ma caricano anche di energia psichica l'azione opportuna, oppure, se ancora tale azione non è disponibile, ne stimolano la ricerca. Forse hanno provato una certa delusione di fronte ai risultati delle loro scoperte quegli psicologi che, studiando come gli umani scelgono, hanno dovuto prendere atto che esiste una forte discrasia tra il modo in cui effettivamente avvengono le scelte e il modo in cui si dovrebbe operare una scelta che porti a massimizzare i risultati attesi²⁴. Altri, meglio disposti verso le capacità

di Freud (1922), in *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981³, pp. 385-437. Quanto una comprensione delle origini del politico possa avvantaggiarsi da una lettura antropologica dell'ordine giuridico, lo si vede bene in M. Balestrieri, *La legge e l'arcaico. Genealogia comparata dell'ordine moderno*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2017.

- 24 Seminale il lavoro seguente, che ha rivoluzionato lo studio dei processi di scelta: D. Kahneman, P. Slovic e A. Tversky (Eds.), *Judgement under Uncertainty: heuristics and biases*, Cambridge University Press, Cambridge 1983. In italiano si possono vedere S. Hargreaves Heap, M. Hollis, B. Lyons, R. Sugden e A. Weale, *Teoria della scelta. Una guida critica*, Laterza,

che gli umani mostrano di cavarsela a partire dalle risorse cognitive di cui dispongono, hanno mostrato che decidere in base a ciò che sentiamo, a volte, può essere proprio la sola cosa da fare al fine di raggiungere i nostri obiettivi²⁵. Ma c'è dell'altro: indipendentemente dalle scoperte compiute nei laboratori di psicologia sperimentale, gli studiosi del comportamento degli elettori che vivono nelle democrazie occidentali hanno constatato assai presto che quasi mai la scelta dei cittadini chiamati a partecipare alla vita collettiva attraverso il voto è motivata da fattori come il calcolo dell'interesse personale o l'obbedienza a un modello di razionalità che spinge a massimizzare i risultati attesi²⁶.

Se abbiamo chiaro tutto questo, dovrebbe sembrare logico che per vincere la paura che paralizza l'Europa odierna non ha senso fare semplicemente appello a ciò che sarebbe razionale fare per costruire, prima che sia troppo tardi, gli Stati Uniti d'Europa. Purtroppo, però, una modalità del tutto distor-

Roma-Bari 1996, e D. McFadden, L. Vernon Smith e D. Kahneman, *Critica della ragione economica*, Il Saggiatore, Milano 2005.

- 25 Cfr. G. Gigerenzer, *Decisioni intuitive: quando si sceglie senza pensarci troppo* (2007), Cortina, Milano 2009.
- 26 Per una esaustiva disamina della letteratura in merito, si veda G. Giacomini, *Psicodemocrazia. Quando l'irrazionalità condiziona il discorso pubblico*, Mimesis, Milano 2016.

ta di intendere l'eredità illuminista induce molti a credere che, non appena venga evocato il fatto che tutte le scelte sono *biased*, ovvero condizionate da fattori ambientali, psicologici, storici, culturali, inconsci, o, se si preferisce, ipotalamici, si stia cercando di far rientrare dalla finestra quell'irrazionalità che due secoli di razionalità scientifica hanno faticosamente buttato fuori dalla porta. Ma siamo seri: se essere moderni significa abbracciare una qualche forma di naturalismo, tale per cui esistono solo quegli enti che hanno una qualche relazione R con gli enti studiati dalle scienze fisiche e naturali, è chiaro che sostenere l'esistenza di un legame che unisce emozioni e razionalità non significhi affatto proporre un'uscita dalla modernità. È vero il contrario, semmai: proprio a partire dai risultati che ci vengono offerti dalle neuroscienze si può sostenere l'inscindibilità della sfera emotiva (diciamo "ipotalamica") da quella preposta a prendere decisioni razionali (che potremmo definire "neocorticale")²⁷. E infine: posto che la filosofia oggi possa fare a meno delle scienze neurobiologiche per interrogare gli statuti della soggettività (questione nel merito della quale qui non entro), anche solo a partire

27 Circa il senso che ha in vista di una ridefinizione del soggetto umano lo studio neurologico dei nessi tra neocorteccia e ipotalamo, si vedano i saggi divulgativi di Antonio Damasio, a partire dall'ormai ben noto *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (Adelphi, Milano 1995).

da argomentazioni squisitamente filosofiche come quelle elaborate da Martha Nussbaum²⁸, dovrebbe risultare plausibile che separare emozioni e razionalità comporta un errore di prospettiva enorme, sia che si voglia definire il modo in cui gli umani effettivamente si comportano quando scelgono, sia che si voglia dire come debbano comportarsi quando si tratta di fare la cosa giusta in termini etici o politici. Non solo gli eroi delle tragedie greche, invischiati in situazioni atroci perché qualsivoglia corso di azioni decidano di intraprendere finiscono per trovarsi immersi nel dolore, non solo i personaggi dei grandi romanzi classici, ma tutti noi, in quanto membri della specie *Homo sapiens*, prima o poi ci troviamo di fronte alla necessità di prendere decisioni che richiedono intelligenza emotiva, che si basano cioè non sul puro calcolo razionale ma sulla capacità di coniugare quest'ultimo con un ascolto di quanto alla coscienza viene comunicato da emozioni e sensazioni. È certo importante tradurre nel linguaggio della ragione quanto le emozioni hanno da dirci, ma anche prima, o senza, quest'operazione di traduzione esse hanno il potere di fornire un orientamento in vista delle decisioni più opportune da prendere. Solo che ci si deve educare a cogliere la crucialità del dettato emotivo, la pregnanza che esso può avere quale indicatore

28 Cfr. almeno M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), Il Mulino, Bologna 2004.

non solo e non tanto di stati d'animo, ma di atteggiamenti che fungono da fattore motivante in vista dell'azione. Per venire al problema che ci interessa: se sono i vari "ministri della paura" oggi al governo di molti paesi a educare le masse europee, difficilmente gli individui che le compongono potranno orientarsi verso un futuro che contempi come unica soluzione ai mali che affliggono la nostra penisola asiatica la costruzione degli Stati Uniti d'Europa. Tanto più che le retoriche che alimentano l'antieuropeismo e il razzismo dei vari populismi sono condivise da una buona parte del discorso che viene fatto circolare dai mezzi di comunicazione di massa. A tenere il posto di questi, nella Grecia classica vi erano le tragedie. Il messaggio che veicolavano, al fine di istituire una propaganda pedagogicamente efficace, prevedeva tanto il rispetto per il barbaro, anche se nemico, come ne *I persiani* di Eschilo, quanto l'accoglienza dell'esperienza religiosa entro il perimetro simbolico della *polis* una volta che tale esperienza si è spogliata di ciò che la rende potenzialmente pericolosa o eccessiva, come nelle *Baccanti* di Euripide. Noi non disponiamo più di dispositivi mediatico-timotici simili alle tragedie, le quali altro non erano che macchine mitiche atte a produrre discorsi che disciplinano le emozioni individuali e collettive al fine di vincere la paura. Questa si rivela la peggior fonte di consigli quando si deve decidere circa il destino comune nell'assemblea pubblica ed è per tale motivo che

per Aristotele la funzione prima della catarsi che si opera nello spettatore delle tragedie era quella di liberare quest'ultimo sia dalla pietà che, appunto, dalla paura. Eppure, anche senza mandare i cittadini a teatro, una propaganda che miri a educare la sfera emotiva deve essere possibile – anzi, la propaganda deve servire proprio a questo, come suggeriva Bernays, che, agli albori della società di massa, negli anni Venti del secolo scorso, per primo si pose il problema di come piegare l'immenso potere comunicativo dei mezzi di comunicazione di massa all'esigenza di formare cittadini adulti e responsabili²⁹. E non occorre aggiungere che gli at-

29 Cfr. E.L. Bernays, *Propaganda. Della manipolazione dell'opinione pubblica in democrazia* (1928), Lupetti, Bologna 2008. Giova qui ricordare un dato biografico: Edward Bernays non solo era imparentato con Sigmund Freud (Martha Bernays, moglie di Freud, era la sorella di suo padre, mentre sua madre era sorella di Freud), ma soprattutto era pronipote di Jacob Bernays, fratello di suo nonno; Jacob Bernays fu un grandissimo filologo il quale, nel 1857 pubblicò un saggio sulla tragedia in Aristotele in cui mostrò come il significato della catarsi vada inteso in senso molto letterale, cioè come medicina contro quelle affezioni negative che impediscono di vivere bene – “scaricamento alleviante” (*erleichternde Entladung*) è il termine che appunto usa per tradurre il termine aristotelico (cfr. G. Ugolini, *Jacob Bernays e l'interpretazione medica della catarsi tragica. Con traduzione integrale del saggio di Bernays* Lineamenti del trattato perduto di Aristotele sull'effetto della tragedia, Cierre Grafica, Verona 2012).

tuali media possono avere una capacità di influenzare la mentalità collettiva ben maggiore di quanto potessero averlo le tragedie messe in scena durante la festa delle Panatenee.

Il punto da cui siamo partiti può allora ricevere una nuova formulazione. Ci siamo chiesti quali strategie devono guidare un'azione di governo che voglia indirizzare gli europei verso l'uscita dalla crisi attuale, permettendo loro di riconoscere l'assurdità della paura che li anima quando pensano agli stranieri, alla globalizzazione o alla guerra. Ma è chiaro che ciò equivale a chiedersi quali strategie discorsive devono rendere possibile la costruzione di un sentire comune che unisca, *in primis* a livello emotivo, tutti gli europei, al fine di costruire un'Europa unita, democratica, antifascista e anti-razzista³⁰, capace di gestire il posizionamento a cui può ragionevolmente aspirare in seno ai mercati

30 Ma si dovrebbe anche aggiungere: filoisraeliana. E ciò va fatto *almeno* per ragioni geopolitiche. Voglio dire: anche chi volesse sostenere che le politiche dello stato di Israele siano per qualche ragione condannabili, dovrebbe poi ammettere, da europeo, che tale stato non può non costituire il miglior alleato dell'Europa in area medio-orientale. Non è comunque questa la sede per indagare quanto le critiche allo stato di Israele siano, nella quasi totalità dei casi, espressione di un più o meno mascherato antisemitismo. Su ciò, rimando solo a D. Goldhagen, *The Devil That Never Dies. The Rise and Threat of Global Antisemitism*, Little&Brown &Co., New York 2013.

globali, e disposta a usare, se necessario, la forza militare per difendere i valori su cui si fonda.


Al fine di articolare meglio tale assunto, torno sulla questione dell'ospitalità verso gli stranieri, ovvero sulla necessità di costruire, in Europa, una democrazia inclusiva a tutti gli effetti – e la paura dello straniero evocata nel primo capitolo serviva appunto a ricordare quanto siamo lontani dal raggiungere un simile obiettivo. Ora, a tale riguardo, l'esito dell'illuminismo, nel discorso pubblico europeo degli ultimi decenni, è stato questo: dobbiamo costruire una società aperta, multiculturale, rispettosa dei diritti delle minoranze, degli stranieri e dei migranti. Questo esito *non poteva non produrre* l'ondata di razzismo che ammorba l'aria che ci circonda. Sembra un paradosso, ma non lo è. Alla base del discorso che si regge sull'apologia del multiculturalismo e della tolleranza vi è un presupposto teorico insostenibile sul piano antropologico, ovvero l'idea che le strutture identitarie non contano, o che, se contano, possono formare un armonico coro di voci plurali, allegramente colorate, a partire dalla buona volontà di intendersi che ciascuno porterebbe con sé non appena fa ingresso nell'agorà. Ciascun membro della collettività, cittadino o aspirante tale, a partire dalla propria specificità culturale, linguistica, religiosa, viene insomma invitato a tradurre il proprio dialetto nella lingua comune di una collettività liberal-democratica che incarna, più o meno perfettamente, l'ideale pop-

periano della società aperta. A questa declinazione – che alcuni definirebbero forse “postmoderna” – dell’eredità illuminista suggerirei di contrapporre l’acuta consapevolezza che alcuni rappresentanti dell’illuminismo invece avevano del peso che assume, nei percorsi di soggettivazione, quel complesso di fattori emotivi che compongono l’identità di individui e gruppi.

Prendiamo il dissidio tra Rousseau e i rappresentanti della *coterie* illuminista moderata – Voltaire e i redattori dell’*Encyclopédie*. Dopo la pubblicazione del suo *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza fra gli uomini*, nel 1755, a Rousseau si rimprovera il fatto di aver idealizzato l’infanzia dell’umanità, l’epoca cioè in cui non erano ancora comparse quelle forme di civilizzazione che sole permettono poi il progresso e la libertà. Tuttavia, comunque si voglia misurare la distanza che lo separa dalla filosofia dei Lumi, Rousseau qui mostra di avere quella sensibilità per il dato antropologico – meglio, per il presupposto antropologico di ogni azione politica – che gli farà comprendere con notevole acume quanto conti la dimensione estetica, affettiva, timotica, dei legami sociali. Nella lettera che indirizza a D’Alembert in risposta all’articolo di costui su Ginevra pubblicato nell’*Enciclopedia*, Rousseau afferma che vi è un nesso molto stretto tra feste pubbliche e crescita dei sentimenti repubblicani di una nazione: “piantate in mezzo a una piazza un palo adorno di fiori, raccoglietevi attor-


no il popolo, ed otterrete una festa. Ancora meglio: fate che gli spettatori siano lo spettacolo; rendete essi stessi attori; fate in modo che ciascuno veda e ami se stesso negli altri, affinché tutti risultino più uniti”³¹. I nemici di Rousseau – passati e presenti – temono che nel desiderio di costruire un collettivo che assomiglia più a una *Gemeinschaft* che a una *Gesellschaft* si nascondano i germi non solo del romanticismo, ma anche (ed è ben peggio) del totalitarismo. E in effetti l’enfasi roussoviana sull’unità di intenti che dovrebbe animare i membri del collettivo può risultare molto disturbante. Tuttavia, vi è un aspetto da tener ben presente anche oggi nel rileggere le pagine del ginevrino sulle feste, ovvero la crucialità della sfera affettiva quale fondamento del legame politico. La conseguenza da trarre in relazione a ciò è che combattere a favore dei Lumi significa opporre un sistema di credenze a un altro sistema di credenze, e non solo opporre un sistema di argomenti a un sistema di argomenti. Per difendere l’illuminismo non basta usare l’ironia – in cui Voltaire era maestro – o l’argomentazione puramente razionale, dal momento che in gioco vi sono strutture del sentire, radicate nella sfera affettiva. Tra i bigotti che combattevano gli illuministi c’erano anche quelli che, difendendo l’altare, volevano difendere il trono – antesignani dei cosiddetti “atei

31 J.-J. Rousseau, *Lettera sugli spettacoli* (1758), a cura di F. Walter Lupi, Aesthetica, Palermo 1995, p. 125.



devoti” di oggi. Ma c'erano anche individui che erano sinceramente convinti che la libertà di coscienza, l'autonomia morale dell'individuo e simili fossero tutte cose ispirate dal demonio. Di fronte a questi avversari, è necessario che la lotta venga spostata sul terreno di quella sfera del mito all'interno della quale si decide su quali basi si edifica il sentire comune di un collettivo.

Per far questo, si tratta di ricorrere a strategie di persuasione che rendano possibile una comprensione razionale dei miti, che ne mostri cioè la coerenza quali fattori decisivi al fine di costruire le strutture identitarie, ma che al tempo stesso renda possibile l'esercizio della riflessione sull'adesione che ad essi viene tributata. Nel caso che ci interessa, si tratta di adottare strategie che permettano a chi abita il suolo europeo di sentirsi parte di una narrazione condivisa, la quale renda concepibile, anche in termini diciamo affettivi, una doppia appartenenza. Da un lato, vi deve essere posto per l'appartenenza a un terreno simbolico comune, intessuto di quei valori che sanciscono l'accettazione della modernità illuminista intesa quale progetto di emancipazione: la fiducia nella razionalità, in particolare in quei modelli di razionalità che stanno alla base del discorso scientifico, e la fiducia nel diritto inteso quale unico strumento atto a dirimere i conflitti. Dall'altro, vi deve essere l'appartenenza a sistemi valoriali legati a esperienze di tipo comunitario, le quali per loro natura sono idiosin-



cratiche, sono cioè tali da rendere possibile forme di condivisione valoriale tra simili, tra vicini molto prossimi, tra individui che condividono sentimenti e affetti legati al suolo, alla tradizione.

Un'impresa di questo genere sembra essere riuscita agli abitanti degli Stati Uniti d'America, che sono tutti *hyphenated-Americans*, cioè americani col trattino: sono tutti partecipi del mito collettivo che fonda la Federazione (vivere cioè in un paese in cui sia possibile perseguire la propria felicità, nei modi che meglio aggradano ciascuno), ma tutti, al tempo stesso, mantengono anche un'appartenenza di altro tipo, per esempio al proprio essere di origini irlandesi, o messicane, o italiane e via dicendo. In verità, non è a questo modello a cui si tratterebbe di ispirarsi qui in Europa. Molto meglio ricorrere a quel modello di laicità che è già presente nella storia culturale e politico-giuridica del Vecchio continente. Se si dice laicità, è alla Francia che si pensa subito. Dalla legge del 1905 a oggi, tuttavia, ne è passata di acqua sotto i ponti sulla Senna. Secondo molti, l'applicazione del modello di laicità *à la française* è fallito miseramente; a testimoniarlo vi sarebbero vuoi l'esito delle polemiche sul velo, vuoi, più drammaticamente, le rivolte delle *banlieues*. Se intesa bene, però, l'idea di laicità ha ancora la possibilità di presentarsi come una carta da giocare in vista della costruzione di una nuova e inclusiva idea di Europa.

Innanzitutto, per laicità bisogna chiaramente intendere non l'indifferenza verso i fatti religiosi,

ma la presa di coscienza della loro centralità quali componenti costitutive della personalità di un individuo. Il guadagno maggiore di una simile impostazione consiste nel poter conferire un valore religioso allo stesso ateismo, inteso quale esperienza di senso che coinvolge la sfera emotiva e affettiva. Gli atei, che non si aspettano ricompense ultraterrene per il loro essere stati buoni e giusti, potrebbero infastidirsi qualora si proponga di metterli sullo stesso piano di coloro che, per vivere bene, hanno bisogno di consolatori sovrumani o di illuminati. Ma tale fastidio deriva da una comprensione erronea di ciò che è in gioco nell'esperienza religiosa. Alle radici di tale errore vi è la convinzione, condivisa a suo tempo dalla *coterie* illuminista, secondo cui è unicamente al modello di razionalità che ha prodotto le scienze naturali che bisogna rivolgersi se si vuole costruire una società più giusta ed egualitaria. Siccome la concezione scientifica del mondo non lascia spazio agli dei, di questi, alla fine, non vale nemmeno la pena occuparsi. In tal modo, però, si finisce con il precludersi una comprensione corretta, sul piano antropologico, di ciò che costituisce i fondamenti del politico. Ma è precisamente su questo terreno che tutti i cittadini, atei e no, devono incontrarsi, pena l'impossibilità di costruire un collettivo legato da valori comuni condivisi.

Nel corso del Settecento, va comunque ricordato, non è mancata una comprensione dei fenomeni religiosi che permettesse di vederli quali fenomeni

storicamente e antropologicamente rilevanti. Ricordo qui l'opera di Des Brosses sui feticci, il lavoro del gesuita Lafitau sui nativi americani comparati agli antichi, i lavori di Fontenelle sugli oracoli. Tuttavia, si ha l'impressione che l'atteggiamento di fondo condiviso dai sostenitori dell'*Encyclopédie* sia ancora quello, di matrice tardorinascimentale, secondo cui le religioni altro non sono che frutto di un'impostura. In un testo come il *Theophrastus redivivus* – un testo che condensa ed estremizza i risultati di una tradizione filosofica che va da Machiavelli a Pomponazzi e passa per Vanini e che qui potremmo scegliere come rappresentativo di atteggiamenti che, dal Seicento in avanti, cominciano a diffondersi tra molti intellettuali europei³² – non solo si ha un chiaro rifiuto di ogni rivelazione, ma, accanto ad una concezione delle religioni che ne sottolinea il carattere storico, viene anche affermata con forza l'idea che le religioni altro non siano che dispositivi dell'impostura ordita dai potenti per governare le masse ignoranti³³. Quest'ultimo atteggiamento ebbe un ruolo centra-

32 *Theophrastus redivivus*, edizione prima e critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1981-1982; si veda anche T. Gregory, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Morano, Napoli 1979.

33 Ma si ricordi anche il *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinosa*, a cura di S. Berti, Einaudi, Torino 1994, dato alle stampe nel 1719

le nell'ambito della lotta che il pensiero moderno condusse, agli albori della propria storia, per poter far fronte alla pretesa dei teologi di essere i depositari di una rivelazione divina. Ma esso, poiché alla fine conduce a nutrire una sorta di aristocratico disprezzo verso i fenomeni religiosi presi nella loro totalità, si rivela di scarso aiuto se invece si tratta di condurre una battaglia politico-culturale, oltre che filosofica, per costruire su basi non più teologiche i fondamenti del collettivo. È in un testo come il *Trattato teologico-politico* spinoziano che si sarebbe potuta trovare una spiegazione ben più raffinata del perché gli umani, per stare assieme, abbiano bisogno di immaginare che lassù nei cieli abiti qualcuno. Ma non solo: dal capolavoro spinoziano avrebbero potuto trarre le armi della critica – intesa quale critica testuale – di cui munirsi per affrontare la questione del mito – come fece, ma stando su un altro versante, per così dire, Richard Simon, un padre oratoriano che diede un impulso decisivo alla comprensione storico-critica del testo biblico³⁴. Ora, nel corso di tutto il Settecento, oltre a quelle indagini sui fenomeni religiosi ricor-

ma da ben prima circolante in forma manoscritta, che fu più letto del *Theophrastus*.

- 34 R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament. Nouvelle édition augmentée d'une apologie générale, de plusieurs remarques critiques et d'une réponse par un théologien protestant*, Leers, Rotterdam 1685 (ma la prima edizione uscì nel 1678).

date sopra, le quali potrebbero essere viste quali antesignane dello sguardo antropologico-culturale sui fenomeni religiosi, fiorirono anche quei saperi filologici che, nati sul suolo olandese un secolo prima, assumono poi una veste istituzionale e accademica un po' ovunque, prima in Francia (decisivo, qui, il lavoro svolto in seno all'*Académie des inscriptions et belles-lettres*) per poi mettere salde radici sul suolo tedesco a partire dalla fine del secolo. Agli occhi un po' miopi degli illuministi amici di Voltaire – che pure si occupò di pirronismo storico e ben conosceva i problemi posti dalla critica testuale – quel lavoro di edizione dei testi compiuto dai filologi appariva però privo di risvolti decisivi sul piano politico. Ma se il filologo Nicolas Fréret fu davvero l'autore di quel manifesto del materialismo ateo che è la *Lettera a Trasibulo*³⁵, si capisce bene quanto sia erronea l'immagine di costoro quali semplici eruditi immersi in carte e archivi. Non alleandosi con la filologia, l'illuminismo perse una battaglia importante, le cui conseguenze ci toccano da vicino. La laicità di cui ha bisogno l'Europa moderna per rifondare se stessa, infatti, potrebbe funzionare solo se essa trae impulso da una comprensione scientifica, cioè storico-filologica, del mito. Le scienze umane, dall'an-

35 Cfr. N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, edizione critica, introduzione e commento di S. Landucci, Olschki, Firenze 1986.


tropologia alla filologia, passando per la storia delle religioni, che in qualche modo delle prime due offre una sintesi, portano a comprendere i miti quali fenomeni storici, e aiutano così a prendere distanza da essi. Tale presa di distanza costituirebbe, se fatta valere attraverso lo studio della storia delle religioni nelle scuole secondarie europee, il miglior modo per mettere mano a quelle politiche di integrazione di cui si sente parlare da decenni e che non hanno mai trovato attuazione da nessuna parte. Cosa vuol dire infatti far sentire cittadini d'Europa gli stranieri che vengono qui a lavorare e che poi magari anche decidono di restare, e di mandare i loro figli a scuola qui? Significa innanzi tutto far comprendere loro che la modernità ha prodotto non solo la rivoluzione scientifica, ma anche quella rivoluzione nel campo dei saperi che sono le scienze umane. Il punto qui toccato è cruciale, poiché è dallo studio di queste ultime che deriva la coscienza storica: non basta, per essere illuministi, affidarsi alla scienza quando si vuole conoscere come è fatto il mondo fisico, qual è l'origine del cosmo, oppure qual è l'origine della vita. Rispondere alle domande sui processi entro cui si cristallizza l'ente fisico-chimico o l'ente organico a partire dal discorso delle scienze ha certo un'importanza pedagogico-politica innegabile, ma è altrettanto necessario unire a ciò una comprensione scientifica di tutti i fenomeni storici – ovvero di ciò che sta alla base tanto dei sistemi di credenze

religiose o etico-politiche quanto dei modelli di spiegazione costruiti dalle scienze naturali e fisico-chimiche.

Possiamo immaginare non solo lo stupore, ma anche il fastidio dei genitori dei bambini musulmani che vanno a casa a dire che a scuola si insegna una storia della genesi della religione musulmana diversa da quella raccontata dall'imam – fastidio simile, per altro, a quello che proverebbero dei genitori membri di una comunità neocatecumenale se sentissero dire dai figli che a scuola si insegna che la resurrezione è un mito. Che farebbero, costesti genitori, protesterebbero, come a volte fanno i genitori americani a proposito dell'insegnamento delle teorie dell'evoluzione? Ma è evidente che una scuola che voglia formare cittadini competenti³⁶ non può permettersi il lusso né che proliferi l'ignoranza, né che la scuola si trasformi in un teatro in cui la concezione scientifica del mondo si presenti come un insieme di ipotesi tra altre. Se in una scuola americana si propone la teoria del “disegno intelligente”, c'è sempre la possibilità che i genitori degli allievi facciano causa alla scuola appellandosi al Primo Emendamento, il quale, garantendo – tra


36 Sul senso che ha un certo tipo di competenza al fine di poter esercitare il proprio mestiere di cittadino, cfr. R.A. Dahl, *Politica e virtù. La teoria democratica nel nuovo secolo* (1997), a cura di S. Fabbrini, Laterza, Roma-Bari 2001.

altre cose – la libertà di religione e la libertà di parola, serve anche a garantire, indirettamente, che nessuno imponga ad altri la propria concezione religiosa del mondo attraverso l'insegnamento. Un caso del genere, tra l'altro, si è effettivamente presentato nel 2005 nella Contea di Dover, in Pennsylvania; qui un gruppo di genitori si è opposto all'insegnamento scolastico delle teorie del "disegno intelligente" e la Corte ha dato loro ragione, sostenendo che tali teorie altro non sono che creazionismo mascherato e che, pertanto, non possono essere insegnate a scuola. Il parallelismo con gli Stati Uniti mi pare istruttivo per la ragione seguente. In Europa non solo non abbiamo nessun Primo Emendamento a cui appellarci, ma soprattutto la storia europea della laicità è diversa da quella americana: lì laicità significa separazione netta tra stato e chiese, mentre in Europa laicità, oltre a questo, deve poter significare anche creazione di un mito condiviso da far valere quando si tratta di stabilire cosa significhi essere membri del corpo politico, dal momento che in Europa manca quella religione civile che tiene ben uniti gli americani. Tale mito non può che basarsi su quella concezione della storia di matrice illuminista, la quale porta a spiegare anche i comportamenti religiosi dell'umanità in termini storici. Solo così si può riuscire ad articolare un mito che sia congruo alla pretesa demitizzante dell'illuminismo, che sia cioè capace di svolgere la propria funzione di discorso condiviso in quella



sede in cui ne va della fondazione del politico senza offrire soluzioni totalitarie o antidemocratiche. In altre parole, il fatto che tutte le esperienze umane, comprese quelle che rimandano alla sfera religiosa, siano esperienze storiche deve divenire la sorgente di senso di un'esperienza vincolante sul piano politico. Qui membri di confessioni religiose diverse al pari di coloro che vivono un qualsivoglia tipo di spiritualità, del tutto individuale e quindi svincolata da ogni riferimento comunitario, trovano il loro terreno comune quali cittadini europei.

In parole povere, la laicità, che scaturisce dalla comprensione storica dei fenomeni religiosi, deve farsi mito. Una contraddizione in termini? Non tanto, se si concepisce la laicità come un atteggiamento, un modo di sentire. Concretamente, si configura lo scenario seguente. Un laico ateo si confronta al pari di ogni altro essere umano con le domande di fondo sul senso della vita, tuttavia, pur non potendo dar risposta a queste, riesce comunque a vivere bene, sia in termini di felicità personale, sia in termini etici, cioè cercando di agire per il bene del prossimo; ma non solo: un laico ateo accetta che altri da un lato diano una qualche risposta di tipo religioso a tali domande e, dall'altro, cerchino di giustificare le proprie scelte etiche in base ai principi o di una rivelazione, o di un insegnamento impegnativo sul piano religioso e rituale. Il rispetto che il laico ateo dimostra per il concittadino che invece frequenta chiese o templi viene dalla con-



sapevolezza che la storia dell'umanità è costellata di sistemi di credenze, alcune delle quali sono nate ben prima della modernità, mentre altre si sono sviluppate in seno ad essa per fornire risposte spiritualmente attendibili al bisogno di senso che gli umani continuano per lo più a manifestare. Parallelamente, il laico credente, che appunto soddisfa il proprio bisogno di senso aderendo o a una qualche religione rivelata, o a un sistema di credenze comunque strutturato, se si confronta con il proprio concittadino ateo, non ha difficoltà a riconoscere nell'opzione atea una delle forme possibili che, nella modernità, assume la soddisfazione del bisogno di un senso ultimo da dare alle vicende umane. Ciò che unisce entrambi è non solo il rispetto reciproco, ma soprattutto l'adesione (che di quello sta a fondamento) all'idea che siano vincolanti per entrambi, in quanto cittadini, sia la produzione discorsiva che si origina dalle scienze fisiche e naturali qualora si vogliano trovare risposte a domande concernenti la struttura della materia inorganica e organica, sia la produzione discorsiva che scaturisce dalle scienze umane, le quali, tra le altre cose, mostrano lo sviluppo storico dei fenomeni religiosi e spiegano come funzionino le strutture che stanno alla base dei vari sistemi di credenze condivise.

A questo punto, non mi stupirei se in molti sorgesse la domanda seguente (accompagnata magari da un moto di stizza): ma perché scomodare la parola "mito" per indicare il terreno comune che deve

unire entrambi? La consapevolezza che l'ateo acquista circa la pervasività storico-culturale dei fenomeni religiosi, oppure la coscienza che i credenti acquistano del nesso che unisce l'ateismo metodologico delle scienze moderne con i principi etici su cui si basa la modernità, non dovrebbero scaturire, nell'ipotesi qui proposta, semplicemente dall'insegnamento della storia delle religioni nelle scuole superiori? Certo³⁷. Ma se qui ha senso parlare della laicità come mito fondatore ciò avviene perché si tratta di rendere l'atteggiamento laico non solo e non tanto un principio da far valere in sede giuridica, là dove, come avviene negli Stati Uniti, va sancita la separazione tra lo stato e le varie confessioni religiose, quanto soprattutto un principio fondativo del vivere comune, in grado di rendere inutili le controversie su chi è europeo e chi no sulla base dell'adesione a questo o quel sistema di credenze religiose. Come detto, la funzione dei miti non è quella di persuadere con argomenti, ma è quella di elicitare atteggiamenti rilevanti sul piano emotivo. In tal senso, la laicità come mito viene a presentarsi come il punto di partenza per un amore condiviso per l'Europa e la sua tradizione culturale, la quale presenta, in maniera caratteristica, una forte voca-

37 Per approfondire questo aspetto, rimando a *L'insegnamento della storia delle religioni in Europa tra scuola e università*, "Studi e materiali di storia delle religioni" 75, 2009, 2.

zione alla concordia civica basata sull'accettazione delle differenze religiose.

Se qui si accentua l'importanza della storia delle religioni quale strumento propagandistico – nel senso che dava Bernays al termine – al fine di rendere condivisa una specifica declinazione della cittadinanza europea lo si deve a due ragioni. La prima è stata enunciata sopra: una certa declinazione dell'illuminismo – che è poi quella prevalente – ha impedito che si potesse cogliere la crucialità dell'esperienza religiosa sia in sede antropologica sia in sede di fondazione del vivere associato. L'orrore mitico per il mito – per usare la fortunata espressione di Horkheimer e Adorno³⁸ – ha contribuito a diffondere l'idea secondo cui il trionfo dei Lumi deve coincidere, teleologicamente, con la soppressione delle istanze mitiche, alle quali si deve poter guardare come si guarda all'infanzia dell'umanità. A tale orrore mitico per il mito si deve rispondere mostrando che lo scopo del rischiaramento non può essere la soppressione pura e semplice del mito, ma deve essere il suo inserimento dentro la cornice più vasta di una teoria dell'antropogenesi³⁹. La seconda riguarda l'assenza di una forte tradizio-

38 M. Horkheimer, TW. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Einaudi, Torino 1980, p. 36.

39 E anche su questo punto, rimando alle considerazioni che vengono svolte in H. Blumenberg, *Elaborazioni del mito*, cit.

ne di studi storico-religiosi in seno alla tradizione musulmana. E questo punto si connette al primo, dal momento che l'assetto dell'Europa dipende dal ruolo che si decide debbano avere quanti appartengono alla religione musulmana – non importa se cittadini o migranti.

Quando un filosofo come Al-Jabri⁴⁰ si chiede quale sia il miglior modo per articolare una filosofia araba moderna, si rivolge non alla tradizione neoplatonica dei mistici arabi e di Avicenna, ma recupera la tradizione averroista, sostenendo che questa, portatrice di un materialismo compatibile con la concezione scientifica della realtà, permette sia di accedere pienamente alla modernità, sia di rimanere fedeli alle proprie radici arabe. In tal modo si attua, da un lato, una decostruzione di ciò che rende l'islam estraneo alla modernità, ponendosi in continuità con quella necessità di riflettere criticamente su di sé che trovò espressione mirabile, nel secolo quattordicesimo, nell'opera storico-sociologica di Ibn Khaldun (un autore decisivo, non a caso, nel discorso di Al-Jabri), e dall'altro si evita la trappola consistente nell'ipotizzare che per

40 Mohammed Abed al Jabri (1935-2010) fu un importante filosofo arabo, che svolse il suo magistero all'università di Rabat, in Marocco. Del suo progetto filosofico, a cui lavorò per un ventennio, consistente nell'articolare una critica della ragione araba, si ha in italiano un minuscolo saggio in M.A. al-Jabri, *La ragione araba*, Feltrinelli, Milano 1996.

diventare moderni sia necessario spogliarsi delle proprie radici culturali⁴¹.

Tuttavia, per il discorso che si intende fare qui, è insufficiente rivolgersi all'impostazione di Al-Jabri, in quanto non pare cogliere il punto essenziale. Ben più importante risulta l'invito a studiare scientificamente il Corano elaborato da Abou Zayd, uno storico della letteratura araba che fu costretto a lasciare l'Egitto, dove insegnava, per via delle persecuzioni a cui sarebbe andato incontro a causa delle tesi sostenute nei suoi lavori e nel suo insegnamento. Sarà certamente vero che parte della letteratura filologica sul Corano – che potremmo far iniziare con i lavori di Reeland e Sale, usciti nella prima metà del settecento – risente di quell'orientalismo ricostruito genealogicamente da Said⁴², ma è altrettanto vero che senza una coscienza storica che permetta di prendere distanza dall'immediatezza dell'esperienza religiosa resterà insoluto il pro-

41 Sul fatto che esistano molte vie, non solo europee, al moderno, bisognerebbe soffermarsi a lungo. Andrebbe infatti sempre tenuto presente come l'idea secondo cui solo l'Europa abbia potuto generare ciò che chiamiamo modernità sia basata su specifiche strategie discorsive miranti a escludere non solo altre narrazioni in relazione alla genesi del moderno, ma anche, più concretamente, le storie degli altri. Basti qui il rimando seguente: J. Goody, *Il furto della storia* (2006), Feltrinelli, Milano 2008.

42 Cfr. E.W. Said, *Orientalismo* (1978), Feltrinelli, Milano 2013.

blema posto a suo tempo da Badie, il quale notava che ogni assetto politico, nel mondo musulmano sunnita, rischia di rimanere privo di legittimità, poiché, dal punto di vista teologico, è pienamente legittimo solo quello stato che pone la sharia a proprio fondamento⁴³. Se il modo in cui ha luogo sull'altra sponda del Mediterraneo la risoluzione di tale snodo teologico-politico è una questione che riguarda l'Europa solo indirettamente, ben più direttamente quest'ultima viene toccata dal modo in cui si afferma, tra i cittadini europei membri della comunità musulmana, l'avanzamento di un atteggiamento laico, nel senso suggerito sopra. Ed è chiaro che il percorso che conduce all'assunzione di un atteggiamento laico passa necessariamente per l'accettazione della storicità delle *proprie* credenze religiose.


Qualcuno potrebbe obiettare, a questo punto, che si crei una sorta di dissonanza cognitiva tra un'adesione spontanea a un universo simbolico strutturato religiosamente e la consapevolezza che questo è sottoposto alla contingenza del divenire storico. In effetti, non è conquista di poco conto la conciliazione di quell'immediatezza che di solito caratterizza l'adesione a un sistema di credenze religiosamente connotate con la riflessione critica su

43 Cfr. B. Badie, *I due stati. Società e potere in Islam e Occidente* (1986), a cura di S. Noja e K. Fouad Allam, Marietti, Genova 1990.


di esse, sia a livello individuale che collettivo. Tuttavia, sarebbe un far torto alla capacità umana di gestire la complessità ritenere che tale conciliazione richieda uno sforzo cognitivo insostenibile. Si deve poter chiedere a tutti i cittadini europei non certo di rinunciare a credere a questo o a quello, ma di aderire a un minimo comune denominatore costituito da quello studio dei sistemi di credenze (religiose *in primis*) che proviene dalle scienze umane. A chi obietta che tale richiesta, se rivolta a migranti provenienti dal mondo arabo-islamico, o a cittadini europei membri della comunità islamica, nasconde in sé il germe di una violenza simbolica erede dell'imperialismo occidentale, bisogna rispondere come segue. Le scienze umane, nel loro complesso, sono il risultato di un'attività epistemica che scaturiva da un soggetto della scienza che non solo non si vedeva, ma non voleva vedersi nell'atto di dirigere il proprio sguardo sugli oggetti che studiava. Ciò accadeva ogniqualvolta si metteva in campo la nozione di "cultura" – sia che la si intendesse a partire dalle riflessioni del filologo Wolf sulla differenza tra *Kultur* e *Zivilisation*, sia che la si declinasse *more anthropologico* come fece Tylor in *Primitive Culture*, testo che sta alla base dei futuri sviluppi dell'antropologia culturale. Il non vedere se stessi mentre si osservava scientificamente l'altro di cui si studiava la cultura era funzionale alla costruzione di un "noi" europeo prima, euroamericano poi, che non poteva e non voleva mettere in

discussione la propria presunta superiorità – una superiorità che si presupponeva misurabile appunto sulla scorta delle conquiste culturali compiute dagli abitatori dell'occidente. Ma la rivoluzione epistemica che gli antropologi furono i primi a compiere – e qui penso in particolare alle riflessioni di De Martino su quali cautele metodologiche, e al tempo stesso etico-politiche, debba basarsi l'osservazione dei fenomeni storico-culturali e religiosi⁴⁴ – furono imitate da tutte le altre scienze umane. Ormai ritenere che il discorso delle scienze umane sia funzionale all'imposizione di una certa idea di umanità – la nostra – a coloro che provengono da altre tradizioni culturali risulta quindi davvero fuori luogo. E parimenti è del tutto fuori luogo pensare che lo studio storico-religioso e filologico delle tradizioni religiose, inserito nei curricula scolastici, si configuri come l'espressione di una sorta di integrazione forzata perpetrata nei confronti di quegli allievi che, nelle pareti domestiche, professano un culto religioso che, in virtù della sua articolazione quale mito, risulta estraneo al progetto di emancipazione di matrice illuminista. Coloro che lavorano all'interno dei programmi di ricerca delle scienze umane, infatti, sanno – e lo sanno in


44 Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 2002 (in part. pp. 271, 281 sg., 389-392, 397).



virtù della comune appartenenza a una specifica comunità scientifica – che lo sguardo sul proprio oggetto di studio è anche sguardo su noi stessi, su come gli abitatori dell'occidente hanno costruito la propria identità in relazione a specifiche forme di alterità (gli antichi, le civiltà asiatiche, i “selvaggi” o “primitivi”, le minoranze, e, più recentemente, gli animali non umani). Questa consapevolezza non ha solo un valore metodologico, ma tocca il senso stesso della funzione civile e del valore pedagogico di cui le scienze umane – e in particolare la storia delle religioni – sono investite.



Un ultimo punto riguarda il nesso tra la laicità, qui proposta come mito fondatore dell'Europa, e il posizionamento di quest'ultima quale grandezza geopoliticamente rilevante entro lo spazio che va dal Nord-Africa al mare Artico, e dall'Atlantico ai confini della Russia (pensare di estendere ulteriormente tale spazio sarebbe piuttosto velleitario). Nel primo capitolo si è messo in luce il legame tra la paura della guerra e la paura dell'immigrazione – e in particolare dell'immigrazione da paesi di tradizione islamica. Non saper articolare la realtà della guerra, non voler capire il posto che questa occupa nella realtà delle relazioni internazionali, porta a costruire nemici immaginari e a minimizzare i veri pericoli, porta insomma a non vedere con lucidità quali sono i reali interessi in gioco dal punto di vista strategico. Se si coglie la centralità della questione della laicità quale



fondamento simbolico della democrazia europea, allora diviene sensato affermare che la difesa di tale fondamento simbolico fa parte degli interessi strategici dell'Europa, al pari dell'approvvigionamento di gas naturale dalle steppe dell'Asia centrale. Ora, se i singoli stati europei pensano di gestire in autonomia, quindi in conflitto con gli altri, i propri problemi di approvvigionamento delle risorse di base (come il gas), alla lunga si finisce col giocare un gioco in cui perdono tutti. Da qui la necessità di instaurare strategie comuni, sorrette dalla presenza di un esercito comune che, all'occorrenza, possa dimostrare che esiste la volontà di difendere le scelte strategiche fatte. Il discorso sui fondamenti simbolici del vivere associato in Europa va collocato a questo livello e va articolato a partire dalla medesima logica: non è efficace una gestione separata di ciò che costituisce il fondamento del vivere associato in Europa. Ed è qui, parimenti, che ha senso collocare ciò che per alcuni si configura come una "guerra contro l'islam". Sarebbe semplicemente sintomo di una paranoia collettiva immaginare che da qualche parte si stia formando una massa composta da individui che professano la religione islamica e che, animati da una volontà comune, intendono trasformare l'Europa in un luogo in cui la concezione del mondo islamica viene imposta come la concezione prevalente, egemonica, al punto da influire su dettami costituzionali, leggi e norme. Di conseguenza,

non è ragionevole supporre che si debbano armare eserciti chiamati un giorno a combattere una guerra contro gli stati arabi esistenti – e lo stato fondato a suo tempo dall'Isis a cavallo tra Iraq e Siria non valga qui come controargomento: esso fu efficacemente combattuto e sconfitto da una coalizione che comprendeva anche paesi dell'area medio-orientale, dal momento che la sua esistenza costituiva una minaccia per l'equilibrio dell'intera aerea, ma appunto non di questo si parla qui. Ciò con cui bisogna confrontarsi è la presenza di un discorso, quello prevalente nel mondo islamico, che, per sua natura, rifiuta quella concezione della storicità dell'esperienza umana che in Europa è scaturita dall'illuminismo – e rifiuta, a partire da lì, i fondamenti dell'idea moderna di libertà individuale. Certo, tale discorso viene veicolato da individui in carne ed ossa e circola entro specifiche realtà comunitarie. Ma va qui afferrata l'autonomia di tale discorso quale sistema simbolico, quale semiosfera strutturata, i cui effetti si misurano anche indipendentemente dalla coscienza dei singoli parlanti. Si tratta di un discorso che risulta refrattario alla critica – e questo, lo sottolineo ancora, avviene in virtù del fatto che il testo coranico non può venir sottoposto alla sguardo del filologo, dell'antropologo, dello storico delle religioni. Di conseguenza, tale discorso sarà sempre opposto a tutti i principi di cui è portatore l'illuminismo. Che si debba lottare contro tale discorso è di vitale

importanza per la sopravvivenza dell'Europa. Se a molti disturba il tono bellicoso di tale affermazione, va ricordato che nessuna guerra è mai stata combattuta solo con le armi. Soprattutto, nessuna guerra è mai stata vinta solo con le armi. È parte integrante della guerra – e lo mostrano tutti i teorici della guerra, sia il prussiano Clausewitz sia il cinese Sun Zu – la mobilitazione di risorse simboliche, tanto più se queste ultime non sono ciò che sostiene lo sforzo bellico, ma sono la stessa posta in gioco del conflitto. Su questo terreno, ovvero sul terreno delle pratiche e delle produzioni discorsive, sul terreno in cui i discorsi vengono prodotti e circolano entro i collettivi, l'Europa è chiamata a mobilitare tutte le sue risorse – *in primis* quelle educative: è lì che si misura infatti la capacità che una tradizione ha di sopravvivere. Ma si deve capire che si tratta di una guerra, non di uno scontro di civiltà e simili. Una guerra in cui l'unica arma che si possa utilizzare con successo consiste nel fare appello alla coscienza di coloro che vivono in Europa e appartengono alla comunità islamica affinché accolgano quella laicità che qui ho evocato quale unico possibile tessuto connettivo dell'identità europea. Educare alla laicità, dunque, potrebbe essere definita come la controparte geofilosofica della strategia geopolitica che i futuri Stati Uniti d'Europa dovrebbero perseguire

al fine di conseguire quell'obiettivo che tutti gli enti sovrani perseguono: continuare ad esistere⁴⁵.

45 Sopra si è ricordato che un ente sovrano, nel quadro dell'anarchia internazionale, se può, cioè se le circostanze lo permettono, mira a raggiungere posizioni egemoniche. Ora, non pare plausibile che gli Stati Uniti d'Europa, se mai esistessero, potrebbero aspirare a occupare posizioni egemoniche. L'idea che qui si vuole suggerire è che la costruzione di un'Europa politicamente sovrana, capace di assorbire la sovranità dei singoli stati che attualmente compongono l'Unione Europea in modo da distribuire il potere in modo federale, garantirebbe a tutti i cittadini la possibilità di continuare a vivere in condizioni non dissimili da quelle attuali. E *già questo* sarebbe un grosso risultato. Per contro, la volontà di dissolvere l'Unione Europea espressa dalle forze populiste che animano la scena politica di quasi tutti i paesi europei molto probabilmente porterebbe, se finisse con il prevalere, a una drastica riduzione degli spazi di democrazia entro i confini di ciascun paese, la quale sarebbe strettamente connessa a una sostanziosa perdita del proprio peso geopolitico.



3.

IL MATERIALISMO COME ESPERIENZA SPIRITUALE

Potrà sembrare intrinsecamente contraddittorio il discorso appena svolto: si sta affermando che le religioni, se studiate nella prospettiva storico-religiosa, rivelano tutte la loro natura di elementi di un'esperienza radicalmente contingente e finita, saldata assieme da miti e riti nel corso delle generazioni e nel corso delle vite individuali; si aggiunge che tale prospettiva è la sola che possa gettare le basi per una convivenza laica in Europa, se adeguatamente trasmessa attraverso specifici programmi scolastici; ma nel contempo si afferma che la coscienza storica, che sorregge l'impianto teorico di quella prospettiva, deve diventare la base del mito fondatore dell'Europa a venire.

Come è possibile tenere assieme queste affermazioni che, a prima vista, sono in netto contrasto tra loro? Il punto è già stato toccato sopra e riguarda la possibilità di includere l'ateismo nel novero delle espressioni della religiosità umana – si tratta insomma di vedere come un atteggiamento ispirato dal materialismo si configuri, nella vita di un indi-

viduo, sia in relazione alle emozioni sia in relazioni agli atti cognitivi. In quanto segue cercherò di articolare precisamente questo nesso.

Il materialismo che si accompagna alla versione radicale dell'illuminismo è una concezione che va assunta nella sua storicità, che va cioè interpretata come uno degli esiti possibili del moderno. Per certi versi, tale concezione si rivela in qualche modo ineludibile se si pone quale punto di partenza metodologico della visione del mondo – e del posto che l'uomo occupa in esso – proposta dalla scienza. Tuttavia, non è solo una metafisica influente, non può non avere, cioè, anche una portata in senso lato esistenziale, ed è da questo punto di vista che di essa va enfatizzato il valore mitopoietico. Il materialismo di matrice settecentesca apparentemente non aiuta a risolvere i problemi che l'individuo si pone quando si interroga sul senso della vita, poiché da una concezione materialistica consegue la scelta di non dare risposta a tali domande. Qui si vede bene in che senso tale materialismo si rivela essere il miglior alleato metafisico del discorso scientifico: la scienza, infatti, deve occuparsi solo delle domande a cui può rispondere, attraverso esperimenti, costruzioni teoriche falsificabili, ipotesi inseribili in sistemi ipotetico-deduttivi, spiegazioni di natura probabilistica come nel caso delle scienze umane. Ma tale materialismo anima anche una narrazione, che non può non avere anche un significato esistenziale. Essere materialisti signifi-

ca innanzi tutto accettare ciò che caratterizza l'u-
mano in quanto ente naturale, ovvero la finitezza
e la vulnerabilità.

Ora, di elogi della finitezza e della vulnerabilità
è piena anche tanta filosofia del secolo scorso, ma
non mi riferisco qui né all'essere-per-la-morte di
Heidegger, né alla vulnerabilità del volto altrui di
cui ci parla Lévinas. Il dato biologico a cui mi rife-
risco non apre verso nessuna ulteriorità, non ser-
ve a immergere il soggetto nel mare, virtualmente
infinito, di un'ermeneutica dell'essere. Quando si
affronta seriamente il tema della finitezza e della
vulnerabilità animale dell'uomo – cioè in termini
materialistici – non si apre la strada a una qualche
forma di consolazione: ci si pone di fronte al dato
nudo e crudo della vita che, per definizione, ha
come esito la morte. E qui è bene insistere sul fatto
che nel morire umano non si cela nessun privile-
gio: poter morire nominando la morte, rendendola
un evento in qualche modo sensato, oppure inse-
rendola in un qualche progetto esistenziale funzio-
nale a una vita buona (penso qui al valore ascetico
del *memento mori*), non ne modifica la sua natura
di dato biologico¹. Se diamo un senso alla morte è

1 Sugli esiti spiritualistici, e quindi tutt'altro che mate-
rialistici, del discorso heideggeriano, si veda J. Der-
rida, *Dello spirito: Heidegger e la questione* (1987),
Feltrinelli, Milano 1989. Sui presupposti teologici
dell'etica lévinassiana, si veda ancora J. Derrida, *Vio-
lenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza* (1967),

solo perché da qualche decina di migliaia di anni siamo divenuti animali parlanti, e in virtù di ciò siamo continuamente impegnati in svariate attività di *sense making*. E pure la morte scelta al fine di salvare un'altra vita non rende in qualche modo speciale la morte di un umano: Brechunov, il padrone che si distende sul corpo del suo servo Nikita, come accade nel racconto di Tolstoj *Padrone e servitore*, è un animale della specie *Homo sapiens* che salva un altro animale della sua stessa specie dalla morte per assideramento.

Dal materialismo si ereditano dunque solo disincanto e pessimismo? Quale forma di spiritualità potrà mai svilupparsi entro i vissuti di un soggetto che si pone di fronte alla propria animalità – dunque alla propria mortalità – senza il supporto di una qualche consolazione? A questa, che resta la domanda centrale, se ne collega una seconda (sia logicamente che storicamente): in che modo è possibile giustificare l'azione moralmente buona, volta a fare il bene dell'altro, se il soggetto morale si muove entro l'orizzonte chiuso di una finitezza senza scampo? Forse vale la pena iniziare da questo secondo aspetto, per avvicinarsi in modo indiretto al cuore del problema.

Einaudi, Torino 2002, pp. 99-198. E infine J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), Jaca Book, Milano 2014, per poter prendere distanza, a partire da qui, dal presunto privilegio che avrebbe l'animale uomo, il solo parlante, nei confronti di altre forme di vita animale.

Da quando gli europei hanno cominciato a diventare atei e materialisti², è fiorita la discussione sulla possibilità che si possa essere felici e virtuosi pur avendo rinunciato a porre il fondamento del bene al di là dell'orizzonte finito che segna l'esperienza umana. Il barone d'Holbach, nella sua lotta feroce contro le credenze religiose, non fatica a trovare argomenti che possano render conto di come anche l'ateo possa comportarsi bene, in modo tale cioè o da non ledere il proprio prossimo, o da aiutarlo se questo si trova in uno stato di bisogno. Se non ci comportiamo bene nel senso appena descritto, incorriamo nel biasimo della nostra coscienza, ovvero nel biasimo dei nostri simili – le due cose, nel testo del Barone, non sembrano poi molto distanti tra loro³. Argomentazioni di questo genere sembrano deboli, ma possono senz'altro essere considerate sufficienti, a meno di voler scomodare l'imperativo categorico kantiano. Siccome non è escluso che quest'ultimo possa risultare troppo impegnativo, insisterei sul fatto che l'argomento holbachiano non sia da rigettare: è abbastanza plausibile che il comportarsi bene per non sfigurare davanti agli altri – o davanti a noi stessi, al fine di mantenere un'immagine di se stessi quali "brave

2 Cfr. L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI* (1968), Einaudi, Torino 1978.

3 P. Thiry d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 2005 (in part. p. 176 sg).


persone” – sia conforme a quel minimo di razionalità che è richiesto per giustificare un’azione morale. Si può insomma essere interessati a comportarsi in modo disinteressato e altruistico – senza voler affermare, con ciò, che non esistano in assoluto individui capaci di azioni davvero disinteressate⁴.

Tuttavia, se si trovasse ciò insufficiente, basta volgere lo sguardo verso l’illuminismo d’oltremarica e ricorrere alle risorse offerte dalla teoria della simpatia sviluppata da Smith. Affinché sia possibile un comportamento altruistico, non occorre immedesimarsi totalmente nell’altro che soffre o ha bisogno di aiuto – fare ciò è semplicemente impossibile; nonostante ciò, come possiamo prendere distanza da noi stessi e guardarci con gli occhi di un altro, così possiamo parimenti immaginare, almeno fino a un certo punto, cosa provi l’altro, e a partire da qui è ben possibile un comportamento altruistico e disinteressato, mosso da quella prudenza che ci induce a considerare inappropriato un comportamento esclusivamente egoistico⁵.

Per fondare in modo rigoroso le sue argomentazioni, Smith introduce la figura dello spettatore disinteressato, al quale è demandato il compito di approvare i nostri comportamenti e con il quale

4 Cfr. J. Elster, *Le désintéressement. Traité critique de l’homme économique*, Seuil, Paris 2009.

5 Cfr. A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di E. Lecaldano, Rizzoli, Milano 1995.



ci identifichiamo quando giudichiamo la moralità delle nostre azioni. Ora, siccome questa figura ricorda forse troppo da vicino quello sguardo divino che ossessionava i calvinisti scozzesi, potrebbe sembrare fuori luogo il riferimento, appena compiuto, alla sua teoria dei sentimenti morali. Ma non si deve dimenticare che Smith vuole offrirci innanzi tutto un'analisi di come di fatto gli umani si comportano, una teoria cioè che dà conto della possibilità di un comportamento moralmente plausibile a partire da una considerazione realistica di come gli umani sono fatti e agiscono innanzi tutto e per lo più. Non voglio certo minimizzare, con ciò, il peso che ha nel suo discorso il ricorso allo spettatore imparziale, immagine ideale di un soggetto che sa quel che è giusto e opportuno fare perché riesce a tener conto delle variabili ambientali in cui l'azione morale ha luogo. È chiaro però che, nel testo di Smith, ciò che conta davvero è la capacità umana di giocare con la fantasia sia per immedesimarsi nell'altro, sia per guardarsi dal di fuori mentre agiamo e capire così se ciò che facciamo è giusto o sbagliato.

Tutto ciò acquista un notevole valore se si tiene presente cosa ci dice oggi la biologia evolutiva in merito alla capacità che hanno gli umani di destreggiarsi tra due opposte tendenze, entrambe saldamente radicate nella nostra storia evolutiva: da un lato quella che ci porta a essere egoisti, ad approfittare di ogni buona occasione per compor-

tarsi da *free rider*, cioè in modo opportunistico e sfruttare i risultati del lavoro compiuto da altri per il bene di tutti senza parteciparvi, e dall'altro quella che ci spinge a essere altruisti e a cooperare per il bene collettivo anche quando in vista non vi sia nessuna remunerazione. Da quando i biologi evolutivi si sono liberati sia da pesanti pregiudizi socialdarwinisti, sia dall'idea che ogni comportamento osservabile abbia un significato adattivo, nell'ambito delle loro ricerche è stato possibile riconsiderare il ruolo del comportamento cooperativo tra umani. In estrema sintesi, ha senso affermare che gli umani sono capaci sia di mettersi nei panni degli altri e di mostrarsi sensibili alle loro sofferenze e di aiutarli in caso di bisogno, anche in assenza di legami genetici, sia di perseguire i propri interessi mostrandosi insensibili alle richieste di aiuto altrui⁶. A risultare decisive sono le differenze ambientali – si potrebbe anche dire: i contesti organizzativi – entro cui avviene l'azione. Un gruppo coeso, in cui predominanti sono i comportamenti di tipo altruistico e cooperativo, aumenterà il proprio vantaggio competitivo nei confronti di un altro gruppo che invece al proprio

6 Su ciò, cfr. E. Sober, D.S. Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998 e, più recente, D.S. Wilson, *L'altruismo* (2015), Boringhieri, Torino 2015.

interno vede prevalere comportamenti egoistici. Ma è chiaro che, in assenza di pressioni esterne, nessun gruppo umano riuscirà a trovare argomenti definitivi contro coloro che, sperando di farla franca, preferiscono tentare la rischiosa ma remunerativa via del *free riding*.

Non posso qui sviluppare ulteriormente l'argomento, pur essendo chiaro che esso non può venir esaurito in queste scarse riflessioni. Il punto che mi premeva sottolineare è che dalla tradizione illuministica possiamo ancora trarre spunti rilevanti in direzione di un'etica che pone a proprio fondamento una concezione materialistica del comportamento umano, la quale riesce a spiegare come mai i membri della specie *Homo sapiens* si possano comportare in modo altruistico senza con ciò far venir meno l'irrinunciabile interesse a preservare se stessi e il proprio benessere. La concezione darwiniana dell'evoluzione, che postula l'assenza di qualsiasi teleologia nel decorso evolutivo, può venir fruttuosamente coniugata con l'assunto che con il termine "ragione" vada intesa non una proprietà spirituale dell'umano, ma un insieme di capacità e di attitudini che servono, in ciascuna delle nicchie ecologiche che ci siamo costruiti (e la modernità altro non è che una di queste, quella in cui ora siamo immersi), a produrre orientamenti e valutazioni del corso di azioni che giudichiamo preferibile, misure preventive, calcoli del rischio e riduzione dell'incertezza (alme-

no là dove ciò è possibile)⁷. Ed è entro tale cornice teorica più ampia che si colloca, oggi, la questione etica, intesa come intreccio tra la possibilità che ho di giudicare giusta o sbagliata un'azione mia o di altri in relazione al disgusto che eventualmente provo per le conseguenze che essa provoca o provocherebbe, e la possibilità che ho di valutare in che modo tale azione si inserisca nel quadro più generale delle interazioni che mi vedono coinvolto e dalle quali dipende la mia realizzazione personale quale membro di un collettivo.

Tuttavia, come già affermato sopra, la questione etica costituisce solo un aspetto di ciò che è in gioco quando si vuole far riferimento agli effetti che può avere il materialismo di matrice illuminista in relazione alla costruzione di una comune identità europea. Ben più cogente deve essere la forza persuasiva che esso ha in quanto sorgente di senso esistenzialmente rilevante – altrimenti, non si capisce nemmeno come un individuo possa motivare scel-

7 Mi limito a sfiorare soltanto una questione di vasta portata, che può essere affrontata da più punti di vista, facendo riferimento a prospettive disciplinari e a opzioni filosofiche diverse. Evoco due testi che, in maniera diversa, illuminano bene il problema: H.A. Simon, *La ragione nelle vicende umane* (1983), Il Mulino, Bologna 1984, e H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, aus dem Nachlass herausgegeben von M. Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006 (in part. la seconda parte, pp. 471-895).

te di tipo anche altruistico, e non solo cooperativo, a partire dalla percezione della propria finitezza e mortalità. Qui torna in primo piano un aspetto già toccato in precedenza, ovvero la relazione tra sentimenti e affetti da un lato, e la fedeltà ai principi che stanno alla base del progetto etico-politico illuminista.

Se innanzi tutto preme capire come tale relazione vada pensata all'interno di un collettivo, mi pare appropriato ricordare come tale problema venne sviluppato dal giovane Hegel – pur in forme parzialmente diverse e comunque in riferimento alla realtà tedesca di allora – in quello che siamo ormai soliti designare come il più antico frammento di sistema dell'idealismo tedesco⁸. Potrà forse sembrare strano il rimando a tale frammento, che indubbiamente ci conduce dentro atmosfere e universi di senso in parte estranei all'*Aufklärung*: esso, infatti, è inserito in una rete intertestuale che comprende non solo il Kant della *Critica del Giudizio*, ma anche Fichte, le *Lettere sull'educazione estetica* di Schiller

8 Ometto ogni riferimento sia alle discussioni che si ebbero sulla paternità del testo dopo la sua pubblicazione da parte di Rosenzweig nel 1917, sia all'analisi del contesto in cui venne redatto (*in primis* i rapporti tra il giovane Hegel e i suoi compagni di studio a Tubinga, Schelling e Hölderlin). Cfr. Jamme, H. Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

e, senza dubbio, le riflessioni sulla mitologia svolte negli stessi anni da Friedrich Schlegel⁹. Tuttavia, in tale frammento, proprio perché scritto immediatamente a ridosso della stagione illuminista, viene formulata in modo chiarissimo la domanda sulla quale qui vorrei richiamare l'attenzione: come si fa a rendere l'illuminismo parte integrante di un discorso condiviso, il quale abbia un valore fondante per un collettivo che intende stare assieme in virtù del riferimento comune non solo a valori (i quali, per definizione, devono poter essere argomentati), ma anche a emozioni ed affetti? In un passo cruciale del frammento, dopo aver affermato che sono necessari tanto il monoteismo della ragione e del cuore quanto il politeismo dell'immaginazione e dell'arte, Hegel scrive: “[p]er la prima volta parlerò qui di un’idea che, a quanto ne so, non è ancora venuta in mente a nessuno: noi dobbiamo avere una

9 Si tenga sempre presente J. D'Hondt, *Hegel segreto* (1968), Guerini&Associati, Milano 1989, al fine di sottolineare che non furono pochi i legami tra la filosofia hegeliana e l'eredità dei Lumi. Invece, in M. Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia* (1982), Einaudi, Torino 1994 – un testo comunque importante al fine di cogliere entro quale cornice filosofica e politica avvennero le discussioni sulla nuova mitologia – l'*Ältestes Systemprogramm* viene inserito senza residui entro le coordinate del discorso romantico contro una società che non permette agli individui di unire, in una compenetrazione organica, la vita privata e quella pubblica.

nuova mitologia, ma questa mitologia deve stare al servizio delle idee, deve diventare una mitologia della ragione”¹⁰.

Di nuove mitologie è pieno il mondo, e nessun difensore dell’illuminismo vorrà aggiungere un’altra mitologia a quelle esistenti. Al massimo, una nuova mitologia può avere rilievo per chi studia, da sociologo, i gruppi minoritari marginali: sono questi ultimi, infatti, a sviluppare nuove mitologie (con più o meno inventiva, più o meno originalità). Si pensi ai gruppi di tifosi, ai membri delle collettività tenute assieme dalla passione per un videogioco, a coloro che appartengono a un gruppo politico estremista (neonazisti, islamisti radicali, comunisti) – e la lista degli esempi ormai è piuttosto lunga: quanto più dilaga la paura della globalizzazione sommariamente trattata nel primo capitolo, tanto più risultano allettanti i richiami al comunitario, al locale, a ciò che permette appunto di stringere legami caldi, emotivamente densi, a partire da un mito condiviso. Ma nessuno vorrà confondere la mitologia della ragione con tutto ciò. Parimenti, nell’appello che il frammento contiene non si vorrà certo leggere l’invito a produrre una estetizzazione della razionalità che di fatto rischierebbe di cancellare la portata, il significato e l’efficacia che essa ha quale insieme di procedure atte a generare discorsi

10 *Il più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007, p. 25.

veri, ovvero metodiche capaci di stabilire il confine tra il vero e il falso. Non si sta dicendo, in altre parole, che un'esperienza extrametodica della verità dovrebbe incorniciare, o inglobare, o sussumere, la nuda, secca e perciò inappetibile realtà descritta dalle teorie scientifiche – e, di conseguenza, la noiosa vita delle democrazie liberali. E il nesso tra razionalità e democrazia appena evocato è centrale – non a caso, esso è presente anche nella riflessione antica sui fondamenti del politico. In uno dei discorsi che Tucidide mette in bocca a Pericle, gli Ateniesi vengono elogiati perché sono capaci di esercitare la filosofia senza cedere alla mollezza¹¹. Potremmo dire (restando vicini all'epoca in cui viene scritto il testo del giovane Hegel): sanno fare filosofia senza *Schwärmerei*, senza quell'entusiasmo che ti fa credere di poter cogliere il vero senza passare per la fatica del concetto. In definitiva,

11 Cfr. Tuc. II, 40: “Amiamo il bello, ma non lo sfarzo, e coltiviamo i piaceri intellettuali, ma senza languori” – questa una traduzione possibile (la si trova in Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Einaudi-Gallimard, Torino 1996, p. 233). Più precisamente, il testo dice: “facciamo filosofia senza mollezza, senza sdolcinature”, ovvero: non facciamo filosofia per passare il tempo, non facciamo una filosofia da salotto, potremmo dire. In altre parole ancora: tra le virtù di noi ateniesi (è Pericle che parla), vi è anche la capacità di fare un uso corretto della ragione, un uso civile, tale per cui la produzione di discorsi veri è funzionale al buongoverno della polis.

quando si evoca una mitologia della ragione, non si tratta di ragionare meno, o di ragionare altrimenti, per analogie e intuizioni, rinunciando al rigore argomentativo: se così fosse, il vero non potrebbe guidare le decisioni che devono essere prese nell'agorà. Si tratta di *credere* – nel senso di aderire a ciò con una convinzione profonda, motivata in termini esistenziali – che la ragione possa svolgere un ruolo importante nelle vicende umane. Insomma, la mitologia della ragione va, per così dire, presa alla lettera: si deve poter fare un'esperienza di ciò che l'esercizio della razionalità comporta, ovvero deve essere possibile provare affetto, un'emozione di qualche tipo, per ciò che la razionalità rappresenta quale bene, quale risorsa e quale patrimonio. Non è che l'essere razionali in quanto tale vada caricato emotivamente; si tratta di far posto, entro la propria sfera emotiva, all'amore per quel che si guadagna nell'accogliere i benefici dell'illuminismo.

Qui la dimensione estetica entra eventualmente sulla scena solo attraverso un'analogia. Esprimendo un giudizio estetico (su un film, un'opera d'arte, l'edificio di un'archistar, le linee di un'automobile di lusso, un bel tramonto) siamo contenti nel constatare che anche altri condividono il nostro stesso giudizio, proviamo cioè un piacere che deriva dal fatto che ci sentiamo membri di una comunità composta da individui che hanno la stessa formazione, o, meglio, che si fregia dei medesimi segni di distinzione, per usare il termine di Bourdieu.

Allo stesso modo, coloro che aderiscono alla mitologia della ragione proposta dal giovane Hegel si sentono parte di un progetto di emancipazione più vasto, provano quell'entusiasmo che non è *Schwärmerei*, fanatismo, ma è semmai sano entusiasmo per la possibilità che, un giorno, la ragione occupi più spazio nelle vicende umane.

Vale la pena, a questo punto, confrontare l'appello alla mitologia della ragione con quel che afferma Kant, nel *Conflitto delle facoltà*, a proposito della Rivoluzione: il solo fatto che essa susciti entusiasmo (*Enthusiasm*), il fatto che essa induca in coloro che la osservano dall'esterno una partecipazione (*Theilnehmung*) carica di emozioni e di affetti, è sicuro indice del fatto che nell'animo umano vi è una disposizione al bene e alla giustizia. La concessione fatta qui da Kant è notevole, in quanto si salda a una considerazione antropologica di più vasta portata. Gli affetti, nella prospettiva più generale della filosofia kantiana, sono sempre da biasimare, ma l'entusiasmo esiste, non lo si può eliminare, e il vero entusiasmo si salda con l'ideale, con la moralità, con il diritto – con il desiderio di vivere in una società giusta, potremmo dire. Gli umani, per come sono fatti, possono provare un intenso sentimento di gioia di fronte alla possibilità che la ragione illumini il cammino dell'umanità. Il fatto che sia così non garantisce che poi effettivamente l'umanità si incammini verso un futuro radioso in cui trionfano la virtù e la giustizia, ma senza questo

dato antropologico, che costituisce il punto di partenza in quanto in esso è rinvenibile la disposizione al bene, è vano anche solo sperare di poter migliorare, un giorno, le sorti dell'umanità.

Il punto è che questa disposizione va educata, va coltivata. E va coltivata anche in chi è colto, in chi ha studiato e fa di professione il filosofo. Non è antropologicamente sostenibile un'adesione all'illuminismo asettica, priva di sentimenti. È necessario provare entusiasmo all'idea che vivere in un mondo governato dalla ragione sia meglio che vivere in un mondo dove dominano, a livello mediatico, un surplus incontrollabile di informazioni, le *fake-news*, le bufale mediatiche, le teorie del complotto, a cui si collegano, a livello del sentire comune, paure, intolleranza, razzismo, antisemitismo e simili. Il giovane Hegel lo capisce benissimo: quando auspica l'avvento di un'inedita mitologia della ragione, lo fa avendo di mira il potere pedagogico (ma direi propagandistico, nel senso che ho già chiarito in precedenza) che la mitologia della ragione avrebbe sia sul popolo, sulle persone comuni, sia su quella classe intellettuale che, canonicamente, è chiamata a educare i concittadini. Le idee non hanno presa sul popolo, si afferma nel frammento, se non diventano estetiche, cioè se non sono capaci di entrare in risonanza con la sensibilità e con il mondo degli affetti dell'individuo. Ma ciò implica che i filosofi di professione per primi svolgano il loro lavoro consci del fatto che qualsivoglia modello di razionalità è

sempre connotato in senso esistenziale e che ogni costruzione concettuale non è mai staccata dallo sfondo metaforico da cui emerge. Nel frammento tale chiasma tra la sensibilità di chi non ha il tempo di lavorare con i concetti e quella di chi invece fa di mestiere l'intellettuale emerge con chiarezza e configura l'utopia di una comunanza tra intellettuali e popolo, la quale diventa il presupposto di ogni collettivo retto dai principi dell'illuminismo:

Così, alla fine, illuminati e non illuminati (*aufgeklärte und Unaufgeklärte*) dovranno tendersi la mano, la mitologia dovrà diventare filosofica, e il popolo razionale, e la filosofia dovrà diventare mitologica, per rendere sensibili i filosofi. Allora regnerà eterna unità fra noi. Non più lo sguardo pieno di disprezzo, non più il cieco tremare del popolo davanti ai suoi saggi e ai suoi preti. Solo allora ci attende un *eguale* sviluppo di *tutte* le forze, sia del singolo sia di tutti gli individui. Nessuna forza verrà più oppressa, allora regnerà un'universale libertà e uguaglianza degli spiriti!¹²

La mitologia della ragione assume così un chiaro significato politico. Qui non è in gioco soltanto quell'unione tra sensibilità e intelletto che deve stare alla base del cammino individuale di autoformazione, come propugnavano, nella Germa-

12 *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, cit., p. 27.

nia di quegli anni, quanti rielaboravano gli ideali dell'*Aufklärung* a partire dalla nozione di *Bildung* in vista di un recupero dei modelli classici che era nel contempo invenzione della modernità, invenzione cioè di una soggettività capace di godere di piena autonomia. Qui, piuttosto, è in gioco la formazione di un collettivo che fa della diffusione e della condivisione del sapere la base di una nuova umanità – un'umanità illuminata e perché libera dal pregiudizio (il nemico numero uno di tutti gli illuministi), e perché capace di farsi guidare dalla ragione in tutte le faccende che la riguardano.

È chiaro allora che in un testo come il frammento redatto dal giovane Hegel a Tubinga echeggia quell'ottimismo che attraversa una parte cospicua della produzione teorica illuminista. Tale ottimismo è già presente nella *Préface pour le traité du vide* di Pascal, nella *Digression sur les anciens et les modernes* di Fontenelle, giunge a maturazione nel *Tableau philosophique des progrès successif de l'esprit humain* di Turgot, per culminare nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, l'ultima opera, incompiuta, di Condorcet (che fu l'ultimo dei *philosophes*). Contro l'ingenuità di tale ottimismo si sono accaniti in molti – dimenticando che agli illuministi non era mai sfuggito il fatto che la realizzazione degli ideali di giustizia e libertà non è né automatica né scontata. Tale ottimismo è, in realtà, tutto fuorché ingenuo. Esso parte da un dato: gli umani possono, se vo-

gliono, cambiare se stessi e migliorarsi, in quanto quasi tutti sono dotati di quelle strutture cognitive (di queste si parla quando si chiama in causa la “ragione” degli illuministi) che permettono di agire in conformità allo scopo di migliorare le proprie condizioni. Al tempo stesso, la prospettiva illuminista – in questo generatrice del successivo liberalismo¹³

-
- 13 Liberalismo si dice in molti modi. Darne una definizione univoca in questa sede, anche solo approssimativa, richiederebbe una digressione troppo ampia. Per rendere plausibile la sostenibilità di un nesso tra illuminismo e liberalismo, o di una filiazione del secondo dal primo, si potrebbe privilegiare quella declinazione del liberalismo che non riduce la questione della libertà al godimento dei diritti formali, o all’insieme delle procedure che garantiscono il funzionamento delle democrazie, ma ipotizza che vi possano essere concrete modalità di conciliazione, seppur parziale, tra libertà individuali e uguaglianza (due principi, questi, che per loro natura sono in contrasto). Se gli individui, come ci insegna Machiavelli, non possono sottrarsi al dominio della fortuna (cioè: al fatto che metà delle cose che ci accadono non dipende da noi), un liberalismo che non tenti una qualche conciliazione tra uguaglianza e libertà rischierebbe di difendere in modo insufficiente la stessa libertà. Su ciò, cfr. per esempio R. Dworkin, *Virtù sovrana. Teoria dell’uguaglianza* (2000), Feltrinelli, Milano 2002. Tuttavia, il punto cruciale mi sembra un altro, ovvero il nesso che lega libertà e felicità. È senz’altro su questo terreno che i liberali sono i veri eredi dei filosofi dei Lumi. In un autore come Mises (da annoverare, assieme a Menger e Hayek, tra gli ultimi grandi difensori della tradizione liberale classica), che




– costringe a concepire il miglioramento dell'umanità come un'impresa collettiva. Dall'illuminismo non scaturiscono regole di buona condotta che possano tornar utili al singolo individuo, al fine di insegnargli come cavarsela di fronte ai mutamenti della fortuna. Al contrario, da esso emerge chiaramente la prospettiva di un cambiamento dell'intero assetto sociale. Nell'*Esquisse* di Condorcet – tanto per fare un esempio – si afferma che sono sì ineliminabili le ineguaglianze tra gli umani in relazione alla ricchezza, allo status, e all'istruzione, ma si afferma anche che una lotta contro una riduzione delle ineguaglianze eccessive è precondizione per

lo scopo della vita umana consista nella ricerca della felicità viene posto quale una verità evidente, a partire dalla quale diviene possibile costruire sia una rigorosa scienza dell'uomo sia una teoria politica. Vale la pena riportare un passo dall'opera maggiore di questo autore: "Non ci sono (...) valide obiezioni all'uso che definisce l'azione umana come perseguimento della felicità. Scopo ultimo dell'azione umana è sempre la realizzazione del desiderio dell'uomo agente. Non c'è misura di maggiore o minore soddisfazione all'infuori dei giudizi individuali di valore, differenti da persona a persona e da tempo a tempo per la stessa persona. Ciò che fa sentire insoddisfatto o meno soddisfatto un uomo è stabilito dallo stesso sulla misura della propria volontà e del proprio giudizio, dalla sua valutazione personale e soggettiva. Nessuno è in grado di stabilire ciò che farebbe più felice un uomo" (cfr. L. von Mises, *L'azione umana* (1949), traduzione e presentazione di T. Bagiotti, UTET, Torino 1959, p. 14).

la costruzione di un assetto sociale all'interno del quale ciascun individuo possa perseguire il proprio fine ultimo, che consiste nell'essere felici.

Tuttavia, mutamenti radicali di tale assetto sociale non sono facili da attuare. E ciò contribuisce a rendere problematica la prospettiva illuminista, conferendole alla fine un valore mitopoietico forse troppo debole, dal momento che essa può orientarci solamente verso un ottimismo assai cauto – è nota, sin dal Settecento, la difficoltà che gli umani incontrano nel far fronte al cambiamento istituzionale, nel promuovere cioè quei mutamenti dell'assetto giuridico, politico e sociale che dovrebbero, sul lungo periodo, ridurre gli effetti negativi che le differenze di reddito, di status e di accesso al sapere portano con sé. Ma il vero problema con cui deve confrontarsi chiunque proponga una nuova mitologia della ragione, è dato dallo scarso *appeal*, in termini esistenziali e psicologici, che ogni forma di razionalismo – compreso dunque quello di matrice illuminista – porta con sé. Entusiasmarsi all'idea che gli umani, se vogliono, possono cambiare le proprie sorti va bene; se si pone mente al fatto che, per gli illuministi, tale cambiamento non riguarda solo gli assetti istituzionali e organizzativi del vivere sociale, ma tocca nel profondo le strutture del sentire individuale, la faccenda si complica non poco, in quanto ci si rende subito conto di quanto sia una scommessa assai azzardata immaginare che la maggior parte degli individui possa sviluppare

quell corredo di emozioni e affetti che deve accompagnare l'adesione alla concezione materialista e scientifica del mondo. Allo studio della fisica e delle scienze naturali gli illuministi hanno sempre attribuito un peso enorme in vista della liberazione dai pregiudizi – un punto, questo, presente anche nelle paginette redatte dal giovane Hegel scoperte da Rosenzweig all'inizio del novecento. Si è qui suggerito che non minore importanza deve avere, in vista della costruzione di un collettivo che voglia ispirarsi ai principi dell'illuminismo, l'acquisizione dei risultati delle scienze umane. Più precisamente, ho cercato di mostrare come dalla consapevolezza della natura storica di ogni prodotto culturale umano – miti compresi – possa trarre alimento quella laicità che potrebbe stare alla base della coscienza collettiva europea qualora gli europei si decidessero a istituire gli Stati Uniti d'Europa. Ho anche cercato di fugare, infine, le obiezioni che si potrebbero muovere all'idea di usare la lotta illuminista contro il mito per fondare miticamente quella costruzione artificiale e inedita che sarebbero appunto gli Stati Uniti d'Europa. Ciò non comporterebbe – preciso ulteriormente il punto – la riproposizione di un semplice mito tra altri, da aggiungere alla nefasta serie di miti politici che hanno costellato la storia europea novecentesca – a cominciare dal mito della razza. Si tratterebbe invece di agire narrativamente sul terreno del paradosso dell'identità europea moderna: una volta compiuto il processo di razio-



nalizzazione, che porta con sé la fine dei miti, va posta, quale mito fondatore, la consapevolezza del fatto che si può vivere una vita buona anche senza le consolazioni mitiche che caratterizzano modi di essere e stili di vita ancorati a universi di senso premoderni o antimoderni. In tal modo si resta fedeli al compito inesauribile di continuare l'opera dell'illuminismo: siccome i miti non scompaiono una volta che la visione scientifica del mondo si è più o meno imposta quale canone della modernità (anzi il bisogno di opporre alla freddezza dei Lumi il calore di nuove mitologie si fa semmai più impellente), a tutti i miti regressivi prodotti in funzione anti-illuminista e anti-democratica si tratta di rispondere con una mitologia della ragione, che permetta di entusiasinarsi all'idea che si può vivere bene anche accontentandosi delle sole spiegazioni del mondo storico e del mondo naturale che vengono offerte dalle scienze. Ed è precisamente a questo punto che si pongono chiaramente in evidenza gli ostacoli che il progetto di una mitologia della ragione incontra. Sono ostacoli che riguardano sì la logica del discorso che sostiene la mitologia della ragione, ma che toccano immediatamente anche la portata esistenziale dei contenuti che la concezione materialistica della realtà porta con sé.

Si è mostrato più volte, sia parlando della laicità che affrontando il tema della mitologia della ragione, che il discorso illuminista qui proposto contiene aspetti paradossali. In generale, si tende a

evitare i paradossi quando si fa teoria, e parimenti, al di fuori del discorso teorico, possiamo facilmente constatare che non sono pochi gli individui che fanno fatica a maneggiare i paradossi. In epoche premoderne, una maggior dimestichezza con i paradossi era diffusa negli ambienti religiosi più raffinati – sia in ambito cristiano che arabo ed ebraico – in cui si coltivava il discorso mistico. Attualmente la situazione non sembra molto diversa: sono soprattutto certe esperienze religiose con radici antiche – si pensi al buddhismo zen – a proporre dei percorsi mentali ed esperienziali in cui l'accettazione del paradosso è parte essenziale di un processo di auto-formazione individuale che porta a ospitare con benevolenza l'infondatezza dell'esistenza senza che ciò comporti la rinuncia alla gioia di vivere. In un testo in cui si chiede, in modo polemico e ironico, se abbiamo davvero bisogno di miti, Luhmann osserva giustamente che è difficile proporre un reincantamento generalizzato del mondo di tipo mitico a fronte del dispiegarsi dei processi di razionalizzazione – tanto più che, se nuovi miti insorgono, questi sono piuttosto da annoverarsi tra i prodotti di sottoculture minoritarie¹⁴. Nota però anche che la modernità uscita dall'illuminismo si

14 N. Luhmann, *Brauchen wir einen neuen Mythos?*, in *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionale Differenzierung der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1987, pp. 254-274.


trova in uno stato perenne di deficit fondativo, nel senso che essa deve continuamente dar conto di se stessa con i mezzi che essa stessa ha generato, il che porta al risultato di non potersi fondare – o di fondarsi sul nulla, senza aver però a disposizione quelle retoriche del nulla che ancora circolavano in ambiente barocco all'inizio dell'età moderna¹⁵. Da qui la necessità di inventare discorsi che servano ad acquisire dimestichezza con i paradossi: potrà non piacere che si tenti di farlo introducendo la categoria del mito, ma in qualche modo deve pur essere prodotto un lavoro sul paradosso tale da avere una sufficiente rilevanza pedagogica. Chi voglia rendere attuale l'illuminismo quale sorgente di una esperienza spirituale deve insomma creare strumenti argomentativi che possano stare alla base di una educazione al paradosso non troppo dissimile da quella a cui vengono educati i membri di una comunità zen. Deve insomma ricorrere, in forma urbanizzata e meno poetica, agli argomenti con cui Nietzsche articola il proprio discorso sulla volontà di potenza. Per Nietzsche, infatti, la ricerca di un'origine prima, di un fondamento inconcusso, non solo è vana, ma è anche fonte di infelicità, mentre una vita gioiosa, illuminata dal sorriso di Zarathustra, è una vita che accetta non tanto la finitezza e la morte, quanto soprattutto l'insensatezza del vivere

15 Cfr. *Le antiche memorie del nulla*, a cura di C. Ossola, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.

stesso. E questa insensatezza, paradossalmente, diviene luogo simbolico di fondazione. La volontà di vita – così si conclude la *Genealogia della morale* – non vuole null'altro che se stessa, ma questo volere se stessa, logicamente, coincide con un volere il nulla. Ma sempre di un volere si tratta, e mosso da esso è possibile andare incontro alla vita senza risentimenti e paure. Al di là degli strumenti pedagogici di cui servirsi, comunque, il punto è come riuscire a convivere con la struttura paradossale che il discorso sulla fondazione assume in un contesto moderno. In ognuna delle sfere di azione e relazionali, in senso lato organizzative, entro cui i soggetti vivono, ci si confronta con la medesima struttura: ciò che si fa ha senso solo in relazione al contesto sistemico, non esistono risorse di senso esterne a cui attingere; questo significa che nessuna sfera di senso è fondata, essa si fonda unicamente su se stessa. Far valere ciò anche in relazione alla propria esistenza individuale, e quindi accettare che l'infondatezza intacchi la propria presenza al mondo, è in fondo la scommessa non solo del buddhismo zen e del nichilismo di Nietzsche, ma anche di ogni forma di razionalismo di matrice illuminista. Resta da chiedersi se gli umani, mediamente, siano in grado di sostenere il peso di una simile prospettiva.

In stretta connessione alle difficoltà che gli umani hanno, generalmente, nell'accettare i paradossi vi è la difficoltà di ammettere che vi è un nesso molto stretto tra razionalità e incertezza. Essere

razionali, vivere secondo ragione, significa prendere atto che esiste l'incertezza, e che non tutto ciò che possiamo supporre possa accaderci può essere ricondotto a un calcolo dei rischi. Perlomeno dal trauma suscitato dal terremoto di Lisbona in avanti, gli illuministi hanno saputo fare i conti con l'incertezza e hanno poi trasmesso al liberalismo classico la consapevolezza del fatto che – per dirla in modo molto banale – gli umani non sono padroni del proprio destino. L'ansia provocata dall'incertezza può essere attutita cercando di trasformare l'incertezza in rischio là dove ciò è possibile, ma che qualcosa si sottragga al calcolo e alla previsione va messo in conto quale elemento fondante di ogni strategia volta a costruire scenari futuri. La fortuna di cui parla Machiavelli, a cui si è fatto un cenno nell'introduzione, si colloca, agli albori della modernità, quale controparte di ogni azione umana: solo in relazione ad essa, e all'insensatezza che essa porta con sé, si qualificano come sensate le intraprese individuali. La spiritualità illuminista che qui propongo ha come perno proprio l'accettazione incondizionata dell'incertezza. A questo livello la concezione del mondo che scaturisce dalla scienza moderna si salda in maniera direi immediata con le strutture del sentire, ovvero con la sfera emotiva: non occorre possedere competenze specifiche e profonde nel campo delle scienze per poter intuire che il corso futuro degli eventi non è prevedibile e che non posso conoscere in modo completo le



variabili che entrano in gioco quando compio una determinata azione. In quanto soggetto razionale – e che vuole esserlo, soprattutto – posso al massimo ordinare in modo coerente le mie preferenze, ma non posso in alcun modo far dipendere le scelte che di volta in volta compirò nella mia vita dalla previsione degli esiti di tali scelte.

Che qui abbia senso parlare di spiritualità consegue dal fatto che tale atteggiamento può investire tutti gli ambiti dell'esistenza umana, può cioè fare da sfondo a tutte le scelte (là dove queste vanno intese come ciò che risulta dal confronto tra i fini che si vogliono perseguire e i mezzi che si vogliono adottare per perseguire quei fini). Se nei processi razionali di scelta lascio posto all'incalcolabile, se assumo un atteggiamento tale per cui so che qualcosa, che potrà verificarsi oppure no (un evento catastrofico, una malattia, le mutevoli manifestazioni del mio desiderio), può sempre intervenire a rovinare la mia esistenza, e farla così deviare dal corso che avevo previsto e auspicato, è chiaro che il mio rapporto con il mondo e con me stesso cambia radicalmente, e assume i connotati di una vera e propria via spirituale.

Si sta forse qui proponendo che gli illuministi si trasformino in illuminati? Potrebbe sembrare che sia così. Le vie spirituali di tutti i tipi, in oriente come in occidente, da sempre insistono sul fatto che diventare illuminati, o semplicemente saggi, comporta la totale accettazione della radicale in-

fondatezza del mondo – a cui si aggiunge la consapevolezza che anche il nostro io altro non è che ombra, illusione, finzione. Qui in realtà sto semplicemente proponendo la radicalizzazione di un modello di razionalità che potremmo definire sistemico, per il quale l'esistenza di ogni ente che si muova nel mondo e che abbia come fine la propria sussistenza si trova a dover fare i conti con l'assoluta imprevedibilità di ciò che accade, tenendo conto del fatto che, in questa lotta contro l'incertezza, risultano scarse proprio le risorse più preziose, cioè il tempo e la conoscenza¹⁶. È una radicalizzazione che, una volta applicata all'ente umano, ne comporta l'estensione ad ambiti dell'esistenza nei quali sono in gioco la felicità individuale e la lotta contro il male di vivere. Che nel materialismo settecentesco si possa vedere la radice, neanche tanto lontana, di tutto ciò, è dato dal fatto che in una prospettiva materialistica la macchina umana, non diversamente da tutte le altre macchine, altro non può fare che accettare i vincoli ambientali a cui è sottoposta e cercare di cavarsela, alla meno peggio, con le risorse di cui dispone¹⁷. Tutto ciò comporta


16 Su tale estensione, originali e opportune le osservazioni svolte in H.-G. Moeller, *Per comprendere Luhmann* (2011) IPOC, Milano 2016 (il cui titolo originale, significativamente, suona *The Radical Luhmann*).

17 Luhmann spesso insiste sull'inadeguatezza del tipo d'uomo vetero-europeo a gestire la complessità – e un certo modello antropologico di matrice illuminista

una netta opposizione alla tendenza contemporanea a ridurre l'incertezza a rischio e a trasformare il decorso dell'esistenza in una serie di calcoli che mirano a eliminare l'imprevisto. In una prospettiva liberale classica – che, ripeto, va vista come un portato dell'illuminismo – la distinzione tra rischio e incertezza è sempre stata presente¹⁸. Negli ultimi decenni, in cui il neoliberalismo ha ormai vinto la sua battaglia contro il liberalismo¹⁹, si è diffusa massivamente una cultura del rischio che favorisce un tipo di ascesi intramondana ben diversa da quella che viene articolata qui: trasformando i soggetti in calcolatori del rischio, in imprese che devo-

potrebbe senz'altro rientrare nella categoria dell'uomo vetero-europeo: si tratta del soggetto che, in virtù della sua presunta capacità di previsione, riesce a far fronte alle sfide della complessità. Si riconoscerà tuttavia che questa è una caricatura dell'antropologia illuminista. Se si coglie che vi è un nesso tra i modelli di razionalità a cui attinge la scienza (e da un punto di vista illuminista altri modelli non sono nemmeno concepibili) e la scoperta della necessità della contingenza, è perfettamente plausibile, invece, ipotizzare che proprio dall'eredità dei Lumi derivi un modello di umanità che riesce davvero a gestire la complessità, che riesce cioè a riconoscere l'ineliminabilità dei paradossi e della contingenza.

- 18 Cfr. F.H. Knight, *Risk, Uncertainty and Profit* (1921), Dover, Mineola (NY) 2006.
- 19 Sulle differenze tra liberalismo e neoliberalismo, rimando a G. Becchio, G. Leghissa, *The Origins of Neoliberalism*, Routledge, London 2017.



no adattarsi a un ambiente sempre potenzialmente ostile, si impone come egemonico, sia a livello dei collettivi, sia a livello individuale, un modello comportamentale che identifica la riuscita, il successo, la realizzazione del sé con la capacità di ridurre la complessità a costo di occultare l'ineliminabilità della contingenza dall'insieme delle operazioni di senso atte a orientare l'azione. La paura dai tre volti descritta sopra, nel primo capitolo, fornisce un buon esempio per capire il punto. Essa altro non è che un tentativo, destinato al fallimento, di riduzione della complessità costruendo architetture securitarie: le chiusure nei confronti degli stranieri, la credenza che a guidare il mondo sia il "mercato", la rimozione della guerra quale realtà permanente delle relazioni internazionali e, da qui, l'incapacità di immaginare la costruzione degli Stati Uniti d'Europa come unica soluzione possibile per la sopravvivenza della compagine europea, sono fattori che attestano l'incapacità di vedere come alla complessità si debba rispondere con un'ulteriore aumento della complessità. Detto in altri termini: all'incertezza si tratta di rispondere con la continua riorganizzazione interna del sistema al fine di includere, al proprio interno, l'apertura verso la contingenza.

Ma si può essere felici, ci si potrebbe chiedere a questo punto, se si decide di vivere in un mondo abitato da paradossi, imprevedibile e contingente? Ancora una volta, si deve constatare che la spiritua-

lità illuminista risulta una via difficile. E questo soprattutto perché l'*ethos* che le si connette non è di tipo stoico. Che lo stoicismo abbia giocato un ruolo decisivo nella formazione della modernità europea è noto²⁰. Ma nell'ambito di quell'illuminismo radicale che qui ripropongo è decisivo sottolineare non solo come gli umani aspirino necessariamente al raggiungimento della felicità, ma anche che la felicità coincida con quello stato in cui il soggetto può raggiungere ciò che massimamente desidera²¹.

20 Su ciò, qui mi limito a ricordare: J. Eymard D'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, ed. par L. Antoine, Olms, Hildesheim 1976; G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, a cura di B. Oestreich e H.G. Königsberger, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

21 Si potrebbe a questo punto sostenere che l'ascesi di matrice illuminista a cui mi riferisco abbia una matrice epicurea? La risposta non è semplice, non essendo sempre agevole e piano ricostruire in che modo la ripresa di temi epicurei e lucreziani costituisca, accanto alla ripresa dello stoicismo, una delle matrici del moderno. Cfr., per esempio, C. Wilson, *Epicureanism and the Origins of Modernity*, Oxford University Press, Oxford - New York 2008. Un punto va comunque messo in chiaro: se, da una parte, tanto per Epicuro quanto per il materialismo di matrice illuminista lo scopo della vita umana è la felicità, la quale coincide con il raggiungimento di ciò che ci procura piacere, d'altra parte per Epicuro vanno ben distinti il piacere catastematico, che è duraturo e consiste in un'assenza prolungata - e procurata - di dolore, e piacere cine-

Più precisamente, nell'ambito di tale tradizione è ben presente l'invito a connettere strettamente la felicità alla possibilità di provare sensazioni positive, appaganti, tali da far percepire al soggetto che i propri desideri si sono realizzati o sono in via di realizzazione. Un invito del genere, è chiaro, ci fa muovere in una direzione ben diversa sia dalla saggezza proposta dalla tradizione stoica, sia da quello stato di benessere a cui si perviene quando si è consapevoli di godere dell'appoggio della grazia fornita dal dio cristiano. Essere felici, in una prospettiva materialista, non coincide con il raggiungimento del sommo bene. Significa invece saper gestire in un certo modo la propria sensibilità²². Significa, più

tico, che invece è fugace e dipende dal contatto con oggetti che ora ci sono ma possono anche poi sparire. Solo il primo, per Epicuro, è in grado di procurarci la felicità. Nel contesto del pensiero illuminista tale distinzione perde ogni significato: si raggiunge la felicità solo in quei momenti in cui siamo in contatto con quell'oggetto che appaga il nostro desiderio, e parlare di felicità in casi diversi da questo non ha alcun senso.

- 22 È vasta la letteratura sul nesso che lega sensibilità e affetti nella cultura del settecento europeo segnato dalla riflessione degli illuministi. Mi limito a segnalare B.M. Norton, *Fiction and the Philosophy of Happiness. Ethical Inquiries in the Age of Enlightenment*, Rowman&Littlefield, Lanham 2012 e I. Csengei, *Sympathy, Sensibility and the Literature of Feeling in the Eighteenth Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012 (ma, al fine di ricostruire compiutamente lo sviluppo di tale tematica, va visto anche S. James, *Passion and*

precisamente, essere disposti ad accogliere quegli stimoli che producono esperienze appaganti – l'infelicità, per contro, si configura come conseguenza della ripetuta esposizione a esperienze insoddisfacenti e frustranti. Ora, è chiaro che un individuo adulto e maturo si sforzerà, per quanto è possibile, di raggiungere anche quello stato di serenità che consiste nell'accettare la vita come viene, nel saper gioire delle piccole cose, e simili. In tal modo, è conseguibile uno stato di moderato benessere. Tuttavia, è bene non confondere la felicità con la serenità – o con quella saggezza che permette di far fronte alle avversità. Felice è quella condizione in cui i sensi e la mente sono in uno stato di movimento e di eccitazione che appaga il soggetto, che permette di percepire un senso di pienezza vitale, cinestesica, che insomma permette un'esaltazione positiva di tutto il proprio essere, senza alcuna distinzione tra la fisicità delle sensazioni e gli atti mentali che vi si connettono. E, in questo senso, si è felici già quando si è protesi verso il godimento, cioè verso la realizzazione del desiderio, poiché nella tensione verso tale realizzazione si produce una positiva esaltazione e un senso di intenso be-

Action. The Emotions in Seventeenth-Century-Philosophy, Clarendon Press, Oxford 1997). Nel contesto contemporaneo, un'interessante ripresa del tema della felicità individuale a partire dalla prospettiva materialista si ha in T. Eagleton, *Materialism*, Yale University Press, New Haven – London 2016.

nessere. In questa prospettiva, uno stato troppo prolungato di quiete, in cui non si è scossi dal desiderio, rischia di essere il vero opposto della felicità, in quanto esso potrebbe preludere alla malinconia e alla depressione.

È anche importante sottolineare come si stia parlando qui di una condizione necessariamente transitoria. Come mostra il barone d'Holbach nel suo *Sistema della Natura*, sarebbe forse desiderabile poter prolungare lo stato di felicità. Ma ciò non è possibile, in quanto le nostre disposizioni psicofisiche, le quali ci permettono di godere degli oggetti, cambiano nel corso dell'esistenza: "per essere ininterrottamente felici, occorrerebbe che le forze del nostro essere fossero infinite"²³. Inoltre, i nostri desideri sono mutevoli, e perciò cambia nel tempo l'oggetto che ci rende felici; ciò che ci procura felicità, una volta ottenuto, ci viene a noia e siamo inevitabilmente portati a cercare appagamento in altri oggetti.

Il nesso tra il carattere puntuale della felicità e l'acuirsi della sensibilità (un acuirsi che conosce un picco di breve durata, presso il quale cioè non si può permanere indefinitamente) è rinvenibile in buona parte della riflessione settecentesca, ma vale la pena riferirsi al modo in cui questo tema viene portato alle estreme conseguenze nell'ambito del

23 P.-H. Thiry d'Holbach, *Sistema della Natura*, a cura di A. Negri, De Agostini, Novara 2013, p. 230 (ma si vedano anche le pp. 137, 237 ss)

pensiero leopardiano per capire in che senso una simile concezione della felicità possa divenir parte del discorso, qui portato avanti, sulla spiritualità illuminista²⁴.

In un pensiero contenuto nello *Zibaldone* e datato 3 giugno 1824, Leopardi si interroga sulla presenza di una contraddizione insanabile, che mette in crisi in modo irrimediabile lo stesso principio per il quale una cosa non può insieme essere e non essere. Si tratta della contraddizione esistente tra l'aspirazione del singolo alla felicità e l'impossibilità di essere felici – un'impossibilità che per Leopardi è "certa"²⁵. È una contraddizione insita nella natura stessa del vivente, il quale, in virtù dell'amor proprio, da un lato non può non mirare alla propria felicità, mentre dall'altro, sempre in virtù dell'amor proprio, si trova immerso nell'infelicità. Riprendendo il medesimo argomento un anno dopo, nell'aprile del 1825, Leopardi insiste sul fatto che la somma di ciò che ci rende infelici supera di gran lunga quella di ciò che ci rende felici. Ciò non

24 In relazione alla possibilità che, nel riferirsi a Leopardi, si venga accusati di voler indebitamente sconfinare dall'ambito della critica illuminista, ricordo S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1969, in cui si mostra in modo persuasivo il legame profondo che unisce la filosofia di Leopardi alla tradizione dell'illuminismo radicale.

25 G. Leopardi, *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, vol. 2, Sansoni, Firenze 1969, p. 1065.

dipende dal fatto che il nostro organismo non possa conseguire il piacere, ma dipende dal fatto che il soggetto non potrà mai padroneggiare l'insieme delle circostanze esterne che lo rendono infelice. Al singolo tale contraddizione appare inspiegabile, gli si presenta come un "misterio grande"²⁶, ma è la ragione, ovvero la conoscenza di come si articola il rapporto tra il complesso delle cause naturali operanti nel mondo dei viventi e la vita del singolo individuo, a imporci di riconoscere come tale contraddizione non sia in alcun modo risolvibile.

Anche per Leopardi, in definitiva, accettare la contingenza significa mettere in conto il fatto che le occasioni per essere felici sono rare, e questo non perché il destino condanni gli umani all'infelicità, ma perché è del tutto ingovernabile – in quanto fortuito – l'incrocio tra il nostro desiderio e quegli incontri che ci mettono in contatto con l'oggetto del desiderio, con ciò da cui ci attendiamo la felicità.

Sarebbe qui opportuno continuare le presenti riflessioni convocando sulla scena anche autori come Freud e Lacan, le cui riflessioni sul desiderio e il godimento costituiscono forse il prolungamento novecentesco più interessante e maturo dell'etica della felicità di matrice illuminista. Ma ciò rischierebbe di condurre troppo lontano le nostre riflessioni. Mi pare sufficiente, in virtù del richiamo al pensiero leopardiano, aver suggerito quanto

26 Ivi, p. 1078.

sia complicato incamminarsi lungo una via spirituale che ha il suo perno nella concezione materialistica della realtà – e ciò tanto a livello emotivo quanto a livello cognitivo. Ciò pone problemi non piccoli in relazione alla possibilità che un ritorno alle radici illuministe della cultura europea costituisca la base di una rinascita dell'identità europea – rinascita senza la quale la costruzione degli Stati Uniti d'Europa risulta semplicemente impensabile. Solo pochi individui, probabilmente, hanno la capacità far convivere entro il proprio orizzonte esperienziale e cognitivo una pluralità di appartenenze, hanno cioè la capacità di unire in modo fecondo e produttivo l'apertura cosmopolita verso la multiforme pluralità dell'umano con la natura idiosincratica del proprio radicamento in un suolo specifico, dove si parla uno specifico dialetto, si è legati a specifiche ritualità, eccetera. Che tutto ciò sia complicato lo si deve al fatto che non è semplice gestire la complessità. A livello individuale, tale gestione non significa riuscire a vedersi dentro una rete di relazioni che va ben al di là del proprio orizzonte finito (vedersi dal di fuori è impossibile: sarebbe come tirarsi per i propri capelli e situarsi in una posizione che permette di guardare la propria collocazione storica dall'alto, per servirsi di un'immagine canonica). Significa invece riuscire ad accettare da un lato la contingenza della propria collocazione storica, e dall'altro il fatto che il posto dove si è collocati è anche l'unico possibile per

noi. È per poter compiere questo difficile esercizio che la concezione materialistica del mondo, intesa quale prezioso lascito dell'illuminismo, si trasforma in un esercizio spirituale che vivifica sia l'*ethos* individuale che quello collettivo.

Ma al di là delle difficoltà che possono incontrare gli umani a convivere con la contingenza, va considerato anche il fatto che la spiritualità illuminista qui proposta dovrebbe fare i conti con la forte concorrenza che proviene da altre forme di spiritualità, forse più aderenti ai bisogni degli individui. La società contemporanea, non solo in Europa, conosce un proliferare di vie spirituali. Dal punto di vista della sociologia delle religioni, non ha senso affermare che viviamo in società "post-secolari", dal momento che non si è mai affermata una società secolare. Da un lato, le grandi tradizioni religiose che sono nate prima della modernità hanno sempre saputo rinnovarsi ospitando, soprattutto in tempi di crisi, nuove forme di spiritualità. Un esempio paradigmatico è costituito dalla tradizione cristiana. Il monachesimo, gli ordini mendicanti, il movimento ignaziano, la *devotio moderna*, il pietismo e il metodismo in area protestante, i gruppi religiosi sorti in area cattolica dopo il Concilio Vaticano Secondo (si pensi al movimento neocatecumenale, o a quello pentecostale), testimoniano, con il loro *appeal* che colpisce direttamente la sfera emotiva ed estetica, la capacità che il cristianesimo ha sempre manifestato di andare incontro alle esigenze dei

credenti al fine di offrire luoghi istituzionali appa-
tati, intimi, “caldi” in senso levi-straussiano, dove
poter rivivere in forme nuove l’entusiasmo che il
messaggio evangelico ha suscitato agli albori della
sua storia. Il movimento sufi e quello chassidico te-
stimoniano un’analogia vitalità entro la tradizione
islamica e quella ebraica. Si tratta, nei casi che ho
evocato, di forme di spiritualità che non portano
a scismi o alla formazione di nuove sette, ma che
trovano il principio di validazione dalla tradizione
a cui si riferiscono, collocandosi dunque consape-
volmente all’interno di quest’ultima²⁷. D’altra par-
te, quando agli individui, immersi in quel proces-
so di differenziazione funzionale a cui si riduce lo
sviluppo della modernità, è risultato possibile in-
terpretare il senso della propria vita in modo auto-
nomo, sono scaturite forme di spiritualità che, non
trovando più la loro validazione da forme religiose
tradizionali o preesistenti, concregono con il flui-
re dell’esistenza e si modificano in corso d’opera, a
seconda di gusti, bisogni ed esigenze per loro natu-
ra mutevoli. In questo quadro vanno compresi sia il
coinvolgimento in movimenti politici radicali, che
richiedono l’adesione totale a universi di senso for-
temente alternativi rispetto al *mainstream* (come
del resto si era verificato nel periodo in cui fiori-
rono i grandi movimenti totalitari del novecento,

27 Su questo, cfr. L. Berzano, *Spiritualità*, Editrice Biblio-
grafica, Milano 2017.

fascismo, nazionalsocialismo e stalinismo), sia il *bricolage* esperienziale che porta gli individui ad aderire a gruppi all'interno dei quali ci si esercita, spesso sotto la guida di un maestro, a raggiungere una qualche forma di liberazione – o, più, semplicemente, il benessere (che per altro non è certo un obiettivo trascurabile).

L'uomo è un animale che forma se stesso attraverso l'esercizio, e ogni forma di esperienza religiosa altro non è che un insieme di esercizi, corporei o mentali, che vengono compiuti al fine di acquisire più o meno stabilmente abitudini che procurino lo smaltimento dell'angoscia²⁸. Tali abitudini sono *routine* riconosciute, da se stessi e dal gruppo a cui si appartiene, quali validi punti di partenza in vista della gestione della complessità. Se l'esercizio a cui ci si dedica per formare se stessi sfocia in un aumento della propria autonomia siamo di fronte, però, a un percorso esperienziale che non è affatto identico a quello generato da un esercizio che comporta l'adesione a comportamenti, stili di vita, modi di concepire il senso della vita i quali, per essere vissuti e percepiti come efficaci, dunque generatori di senso, comportano il fatto di essere

28 Su questo punto, decisive le considerazioni svolte in P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita* (2009), Cortina, Milano 2010, un'opera che non solo articola compiutamente il nesso tra esercizio e costruzione del sé nell'ambito dell'esperienza religiosa, ma si pone quale teoria della genesi della soggettività.

condivisi con altri – in quest'ultimo caso, infatti, il rischio di essere immersi in esercizi eterodiretti è molto maggiore. La spiritualità illuminista è del primo tipo, in quanto mira all'autonomia e intende eliminare, o almeno ridurre al minimo, il rischio dell'eterodirezione. La sola forma di sottomissione ammessa è quella nei confronti della scienza, in quanto si suppone che la comunità degli scienziati sia spinta ad agire dal solo amore per la verità e che le dinamiche di potere che pure sono rilevabili al suo interno non intacchino l'obiettività dei suoi risultati – in qualunque modo si voglia intendere il significato che ha l'obiettività dei modelli esplicativi della scienza²⁹.

Il punto appena toccato è cruciale, perché proprio in virtù di tale adesione ai risultati raggiunti dalla scienza si capisce che senso abbia parlare di "spiritualità illuminista": il soggetto che pratici tale spiritualità deve confidare unicamente nelle

29 Pur rilevando l'importanza della sociologia della conoscenza, Pierre Bourdieu, in uno dei suoi ultimi testi, mostra come un simile approccio rischi di condurre a un costruttivismo radicale che mina alle radici la possibilità di giustificare l'obiettività del sapere scientifico; quest'ultima va sì vista come il risultato dell'inter-soggettività che governa l'impresa scientifica nel suo insieme, ma non per questo si riduce a un insieme di discorsi che non possono essere interrogati circa il loro esser veri o falsi. Cfr. P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* (2001), Feltrinelli, Milano 2003.

proprie risorse di individuo capace di far fronte alla contingenza se vuole cavarsela nella vita pratica, dal momento che le indicazioni provenienti dalle discipline che formano l'enciclopedia delle scienze (naturali e umane) non sopperiscono interamente ai suoi deficit conoscitivi. È indubbiamente vero che i risultati a cui giungono le scienze naturali hanno, in quanto tali, un valore emancipatorio perché liberano da superstizioni e paure, mentre da quelli raggiunti dalle scienze umane possiamo apprendere quanta importanza abbiano, per vivere bene, la libertà, la democrazia, l'ospitalità verso lo straniero; ma è altrettanto vero che non sempre si ha accesso diretto a tali risultati. In altre parole: della scienza ci si deve anche *fidare* (un esempio banale: non occorre laurearsi in medicina per sapere che è bene far vaccinare i propri figli). E inoltre: al raggiungimento della felicità non si perviene con l'accrescimento delle proprie conoscenze in campo scientifico, cioè grazie a ciò che sappiamo del mondo materiale o degli universi storico-culturali che abitiamo, ma autorizzandosi al godimento.


Si potrebbe allora affermare che gli esercizi spirituali a cui sono chiamati gli eredi europei dell'illuminismo sono simili a quelli studiati da Foucault quando, negli ultimi corsi tenuti al Collège de France, analizzava le scuole filosofiche dell'età ellenistica e indicava nell'ideale cinico dell'uomo che, per amore della verità, si rende autonomo rispetto a ogni forma di potere la realizzazione

suprema dello stile di vita filosofico. A partire dal corso del 1979-1980 (*Del governo die viventi*) Foucault inizia a riflettere sui processi di soggettivazione che ebbero luogo nel mondo tardo-antico a partire dalla cura di sé, per culminare, negli ultimi due corsi (*Il governo di sé e degli altri*) con l'analisi del tema della parresia. Vale la pena ricordare, in particolare, che nel corso sull'ermeneutica del soggetto, tenuto nel 1981-1982, troviamo una definizione generale di spiritualità che permette di chiarire ulteriormente il senso della spiritualità illuminista da me proposta:



[L]a spiritualità postula che la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto. Postula che il soggetto, in quanto tale, non ha diritto, ovvero non ha la capacità, di avere accesso alla verità. Essa pone come postulato che la verità non viene concessa al soggetto come un semplice atto di conoscenza, fondato e legittimato solo grazie al fatto che esso, appunto, è il soggetto o perché possiede una determinata struttura di soggetto. La spiritualità postula la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé, per avere il diritto di accedere alla verità. La verità è concessa al soggetto solo alla condizione che venga messo in gioco l'essere stesso del soggetto (...).³⁰

30 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, edizione stabilita da F. Gros, Feltrinelli, Milano 2003, p. 17.

La situazione in cui si trova il seguace delle scuole filosofiche dell'età ellenistica e la situazione in cui si trovano oggi i cittadini europei presentano un elemento decisivo di somiglianza. In entrambe i casi, a essere in questione è il rapporto tra vita e scelte valoriali; e in entrambe i casi, la volontà di vivere rendendo solido e stabile questo rapporto comporta la necessità di agire con coraggio, forzandosi ad agire contro le proprie paure – e, quindi, contro l'inclinazione a scambiare la propria libertà per avere in cambio sicurezza. Non abbiamo oggi di fronte a noi nessun tiranno in carne ed ossa di fronte al quale esercitare la virtù eroica della *parresia* riproposta da Foucault. Tuttavia, è probabile che il coraggio di parlare di fronte al tiranno sia molto simile al coraggio di cui munirsi per far fronte alle paure che impediscono agli europei di dar vita agli Stati Uniti d'Europa. Se si crede che siano sostenibili di fronte all'uditorio universale i valori espressi nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948, i quali fondano, su un piano prepolitico e pregiuridico, la democrazia, la tolleranza, la libertà di pensiero e di azione, l'egualianza nell'accesso alle risorse di base, e se, parimenti, si è convinti della bontà intrinseca delle conoscenze sul mondo e sull'uomo che provengono dalla scienza moderna, allora si deve essere disposti a lottare per la costituzione degli Stati Uniti d'Europa. Il nesso dalla premessa alla conclusione potrà sembrare un salto arbitrario e ingiustificato.



Ma non lo è se si pensa, da un lato, alle difficoltà che incontra il progetto di unificazione europea – da qui il coraggio che ci vuole per muoversi in quella direzione. E se, dall'altro, si pensa al fatto che solo un'Europa davvero unita, anche politicamente, può permettere la sopravvivenza degli ideali che ho evocato – ideali che risultano essere eredi diretti di quell'Illuminismo che, accanto alla tradizione cristiana di matrice erasmiana, ha reso questa parte del pianeta un luogo in cui, fino ad oggi, i valori espressi dalla Dichiarazione Universale del 1948 e dai suoi corollari hanno trovato una non insignificante realizzazione.





SPIRITUALITÀ SENZA DIO?

Collana diretta da Luigi Berzano

1. Luigi Berzano, *Spiritualità senza Dio?*
2. Julia Kristeva, *A Gerusalemme. Il bisogno di credere tra monoteismi e secolarizzazione*
3. Massimo Leone, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*
4. Eric Landowski, *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!*
5. Maria Chiara Giorda, Sara Hejazi, *Monaci, uomini senza Dio? Pratiche, senso, essenza*
6. Vinicio Busacchi, *Il dono della sofferenza. La religiosità nella Soka Gakkai*
7. Gian Antonio Gilli, *Sulla colonna. Le basi corporee dell'esperienza ascetica*
8. Giovanni Leghissa, *Postumani per scelta. Verso un'ecosofia dei collettivi*
9. Simona Andrini, *Donne, donne eterni dei! Tempi della donna e tempo per la donna*
10. Carlo Genova, *Oltre il credere. Significati e senso nelle pratiche religiose*
11. Carla Bertolo, Giuseppe Giordan, *Spiritualità incorporate. Le pratiche dello Yoga*
12. Michel Maffesoli, *La virtù del silenzio*
13. Ezio Albrile, *Il karma occidentale?*
14. Gian Antonio Gilli, *Ritorno all'oggetto interiore. Ipotesi sul percorso mistico*
15. Luigi Berzano, *Quarta secolarizzazione. L'autonomia degli stili*

*Finito di stampare
nel mese di gennaio 2019
da Digital Team - Fano (PU)*