

Il complesso d'Europa. Comprensione di sé e interpretazione dell'altro nell'identità europea

Renato Cristin
Università di Trieste
Dipartimento di Studi Umanistici
cristin@units.it

ABSTRACT

The paper develops the idea of a dynamic conservation of European identity and works out a critique of multiculturalism and of politically correct, thematizing a traditional cultural-historic inner anchorage and a reaffirmation of the European and Western identity. This reappropriation is here expressed as an *idiologic* thesis, that encloses the reflection on what is proper of a culture as primary agent of the open relation with foreign cultures. This thesis is conceived as alternative both to multiculturalist reductionism and to the political-philosophical emphasis, that forged the myth of the other and otherness. This reductionism and this emphasis are both connected with a kind of self-censorship, self-flagellation, and even self-denial, that has the character of an authentic psychopathological complex, the Europe complex.

KEYWORD

European identity, multiculturalism, political correctness, deconstructionism, myth of the other, re-appropriation, ideology, self-censorship, Europe complex

Nel campo della filosofia della cultura, della filosofia politica e sociale, come in molti altri ambiti di ricerca, le teorie non sono immutabili, ma si muovono insieme al flusso storico, che esse stesse hanno contribuito a produrre. Le teorie quindi non solo *stanno* nel cambiamento, ma pure lo *fanno*, e sono quindi legate ad esso in un rapporto indissolubile. Oggi, inizio del XXI secolo, una teoria dell'identità europea e del suo rapporto con altre culture è, in base al principio di fluidità storico-filosofico, necessariamente diversa rispetto a quelle che si sono sviluppate nei secoli precedenti, Novecento incluso. A rendere più complesso il quadro ermeneutico che mi accingo a indagare, bisogna riconoscere che differenti paradigmi, opzioni, punti di vista e obiettivi si succedono nel fluire del tempo, ma, pure, si intersecano nel medesimo tempo, creando linee trasversali che, come onde increspate, scuotono la superficie, più o meno compatta, delle società contemporanee. Nell'ambito di riferimento tematico indicato all'inizio, vi sono teorie che potevano essere valide in passato e che oggi possono o devono essere rivedute o sostituite con altre in grado di reggere l'altezza dell'epoca e dei suoi

problemi. Le pagine che seguono si muovono dunque in questo schema di revisione e cambiamento, proponendo un'ermeneutica della relazione fra soggettività e alterità nell'orizzonte culturale europeo che trova nell'affermazione del concetto di identità il fondamento teoretico e nella riattualizzazione della tradizione il perno etico-pragmatico.

La fine della seconda guerra mondiale e il nuovo ordine bipolare avevano trasferito la questione dell'identità europea su un terreno ideologico che tagliava il continente (inclusa la parte *europea* dell'Unione Sovietica) in due aree geopolitiche contrapposte, e divideva quella occidentale in due (o *almeno* due) parti culturali, che corrispondevano sostanzialmente alla polarità politica fra centro cristiano-liberale e sinistra social-comunista, nelle quali veniva affermata rispettivamente, da un lato, l'appartenenza all'Europa e l'inserimento, pur problematico, di quest'ultima nell'ambito di valori dell'Occidente, e dall'altro lato veniva esercitata una critica, variamente declinata, al sistema socio-economico euro-occidentale, con proposte alternative più o meno eccentriche, dal socialismo *non reale* (come il cosiddetto eurocomunismo) all'internazionalismo comunista classico. In questo quadro si inserivano infine, con peso molto limitato, le irrealistiche ipotesi restauratrici di una destra estrema che dal conflitto mondiale era uscita sconfitta ed emarginata. Fino all'abbattimento del Muro di Berlino, questo è stato lo schema di riferimento politico e culturale dell'identità europea.

Poiché mi riferisco qui all'identità come strato profondo di una civiltà e di una cultura, e non come adesione a orientamenti politici o ad efflorescenze culturali, non analizzerò i presupposti e le implicazioni di questa dimensione strettamente politica postbellica, ma fornirò un'interpretazione immanente dello sviluppo storico dell'identità europea attraverso alcuni esempi, molto circoscritti, del rapporto con ciò che le è estraneo, concentrando infine l'attenzione sul significato dell'identità all'inizio del XXI secolo, su quell'Europa che si sta coagulando intorno al mito dell'integrazione e a quello del superamento delle nazionalità; che forgiandosi sugli apparati burocratici ha ormai definitivamente abbandonato il federalismo per assumere come segnava il funzionalismo; che si sta consolidando su basi non identitarie e, soprattutto, non propriamente liberaldemocratiche, posponendo le esigenze di identità dei popoli (e in proiezione estensiva anche delle nazioni) a quelle di un universalismo radicale che opera in sintonia con un astratto principio multiculturalista, da cui deriva anche l'assenso all'indiscriminato e incontrollato accesso di persone da altri continenti e in numeri che possono prefigurare una, pur pacifica, invasione; che ha progressivamente marginalizzato lo spazio *dialettico-tradizionale* in cui si dovrebbe formare l'opinione pubblica, adottando quasi esclusivamente ormai la diffusione di schemi e proclami confezionati in base a quell'agglomerato etico-pragmatico che si definisce *political correctness* e che è stato interpretato come "il conformismo

ideologico del nostro tempo”¹; e infine, che ha trasformato la comprensione della propria identità in una forma di autocensura, autoflagellazione e perfino autonegazione, la quale possiede i caratteri di un autentico complesso psicopatologico, il *complesso d'Europa* appunto.

Qui vengono interpretati alcuni modelli di relazione con l'altro e di visione dell'altro, che appartengono a diversi contesti storici e culturali, che rispondono a differenti approcci alla definizione di identità e che segnano diverse prospettive sia nella fondazione teorico-culturale sia nella prassi sociopolitica rispetto all'alterità. Il tema su cui si incentra la prima parte è il rapporto con l'estraneo visto attraverso l'esperienza del viaggio, in linea teorica generale e, più concretamente, sul filo degli esempi di Georg Forster e Michel Leiris, figure di spicco del discorso filosofico-etnologico sull'altro, rispettivamente del XVIII e del XX secolo. La seconda parte, molto più estesa, in cui opera una prospettiva sia filosofico-teoretica sia sociopolitica, prende l'avvio dalle tesi di Pascal Bruckner e Alain Finkielkraut, e si organizza intorno a un'ampia costellazione di autori, le cui riflessioni, che vengono qui interpretate nel senso di una *riappropriazione ontologica* e di una *conservazione dinamica* dell'identità europea, convergono verso la critica del multiculturalismo e del politicamente corretto, della tendenza all'autocolpevolizzazione e della retorica dell'alterità, tematizzando la necessità di rovesciare il paradigma più diffuso di rapporto con l'altro, in favore di una centratura storico-culturale tradizionale e una riaffermazione identitaria europea e occidentale, la cui esigenza viene qui interpretata ed espressa in una tesi *idiologica* (da *idios*: proprio, peculiare), che racchiude la riflessione su ciò che è *proprio* di una cultura come carattere primario della pur aperta relazione con le culture estranee, e come alternativa sia al riduzionismo multiculturalistico sia a quell'enfasi filosofica e sociopolitica che ha forgiato il mito postmoderno dell'altro e dell'alterità.

Parte prima: apodemica

1. Il viaggio come scienza e come arte.

Se, come scrisse Elias Canetti, “gli antichi resoconti di viaggio diventeranno preziosi come le più grandi opere dell'arte; perché sacra era la terra *sconosciuta*, e non potrà mai più esserlo”², allora l'importanza della letteratura di viaggio non risiede tanto nella descrizione delle cose, quanto nella comprensione dello spirito come traccia dell'identità, e quindi della sacralità, da cui quelle cose furono

¹ A. FINKIELKRAUT, *L'identité malheureuse*, Stock, Paris 2013, p. 180.

² E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*, trad. di F. Jesi, in *Opere*, a c. di G. Cusatelli, Bompiani, Milano 1990, p. 1625.

generate. Sul piano delle formazioni culturali, che integrano in modo pragmatico la sfera dell'originario, il viaggio e le sue descrizioni assumono un valore ermeneutico cruciale, perché da un lato permettono il confronto, l'interpretazione e la comprensione di ciò che sta al di fuori della sfera di proprietà di un individuo, di un popolo o di una nazione, e dall'altro lato consentono di cogliere lo scarto che sempre sussiste tra la vita storica degli uomini e la sua narrazione, tra la storia e la storiografia ovvero, in un senso ultimo, tra le cose e le parole. In questa chiave, Schopenhauer annotò che “uno dei vantaggi del viaggiare è che si impara come sia aspro e solidificato il modo di pensare della gran massa degli uomini, e come sia difficile riuscire a coglierlo. [...] Si impara a conoscere quanto sia grande la frattura tra i popoli e i libri”³.

Se lasciamo da parte la critica che Schopenhauer rivolge al viaggiare che oggi definiremmo turistico, di cui evidenzia quella superficialità che impedisce di penetrare “la vita umana fin nell'interno, nel cuore e nel centro”, risulta evidente che egli riteneva il viaggio un modo di conoscenza. Considerata la sua vicinanza alla filosofia kantiana, per conoscenza Schopenhauer intende certamente l'unione fra esperienza e ragione, fra le due fonti fondamentali del sapere umano: la sensibilità e l'intelletto. Affermare che il viaggio è una forma di conoscenza vuol dire, soprattutto: ciò che la nostra conoscenza acquisisce con il viaggio, raccoglie e unisce le due modalità del conoscere, l'esperienza sensibile da un lato e la configurazione degli oggetti nell'intelletto dall'altro. Viaggiare significa esercitare un'attività scientifica, mettere le nostre esperienze al servizio di una scienza, non importa quale. Ma, soffermandoci ancora nell'orizzonte kantiano, il viaggio così inteso ha anche il valore di conoscenza estetica, di giudizio artistico e, per estensione attiva, di arte. Restando alla nostra scomposizione in scienza ed arte, va dunque detto che si può compiere un viaggio per arricchire il patrimonio di una qualsiasi scienza, ma anche per obbedire a un impulso individuale, sentimentale o artistico. Infatti, la storia dei viaggi ci ha sempre mostrato almeno queste due dimensioni come sue polarità costitutive: il viaggio come scienza e il viaggio come arte. In questo contesto, sotto la definizione di scienza si collocano anche tutte le forme di viaggio compiuto per interesse economico, che è una tra le motivazioni più antiche e più frequenti.

Naturalmente, queste due modalità si sono sempre talmente intrecciate, che è difficile separarle come due parti distinte di un insieme. Narrare un viaggio non è solo descrivere scientificamente eventi e fenomeni visti o ascoltati, ma anche interpretare i fatti e le situazioni, e quindi fare letteratura. D'altra parte, raccontare letterariamente un viaggio non significa solo operare nell'ambito artistico o creare una dimensione artistica, ma anche contribuire allo sviluppo delle scienze. Quindi, le due forme non sono soltanto strettamente legate nella

³ A. SCHOPENHAUER, *Reisebuch*, in ID., *Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von A. Hübscher, 5 voll., Kramer, Frankfurt am Main 1966-1975, vol. III, pp. 9-10.

descrizione, ma esercitano anche un influsso reciproco sulle loro sfere di appartenenza. Da questo punto di vista i semplici, letterariamente parlando, diari di bordo delle prime grandi navigazioni, quelle del XV e XVI secolo, non sono soltanto cronache interessanti scientificamente, ma costituiscono un vero e proprio “genere”, la cui ricchezza di forme crescerà con il moltiplicarsi dei viaggi e dei viaggiatori che ne racconteranno gli avvenimenti. Indipendentemente dalla classificazione comune che non inserisce la letteratura di viaggio nelle forme della scrittura alta, è innegabile che qui l'esperienza viene descritta, catalogata, ma anche narrata: risiede poi nella capacità letteraria di coloro che la trascrivono la possibilità che questa si trasformi in arte. Ecco allora che il viaggio diventa anche esperienza artistica o, per meglio dire, arte dell'esperienza.

Come classificare, per fare un unico esempio, il diario del *Beagle*, scritto da Darwin a bordo del vascello che lo portò nella Terra del fuoco, alle Galápagos e infine in Polinesia? È certamente il resoconto di un viaggio scientifico, di scoperta della natura e dei suoi segreti, una testimonianza della ricerca umana intorno ai misteri e alle leggi che regolano il nostro mondo, ma al tempo stesso anche un documento di valore letterario, inserito in una genealogia che risale fino alle indagini naturalistiche di Aristotele, le cui descrizioni rappresentano un canone di scrittura del procedimento scientifico. È quasi superfluo ricordare qui Galileo e la sua decifrazione e interpretazione dei “caratteri” con i quali è scritta la natura, ovvero il libro che la rappresenta. Fin dall'antichità gli *stoicheia*, gli elementi, non sono soltanto i mattoni della costruzione naturale, ma anche le lettere della sua possibile interpretazione. In tal senso, questi illustri esempi di descrizione della natura sono un tentativo di trascrivere il libro del mondo nel linguaggio dell'uomo.

Se è vero che la natura possiede codici che possono essere letti, studiati e interpretati, allora il mondo, quello naturale e quello degli uomini, può essere visto come un libro, un libro infinito, con infinite pagine da sfogliare. Pertanto, tutte le imprese scientifiche, artistiche, filosofiche, letterarie e politiche rappresentano tentativi di interpretarne le pagine. La vicenda di questa concezione ha origini antichissime, delle quali ha reso accuratamente conto Ernst Robert Curtius, che volle individuare nella metafora del mondo come libro il senso profondo delle creazioni letterarie dell'umanità⁴. Ma delle origini e della storia di questa metafora ci ragguaglia, con abbondanza di materiali e ricchezza di spunti, anche Hans Blumenberg, che propone un paradigma di esperienza definito “leggibilità del mondo” e parla addirittura di un “romanzo sull'universo”, che sarebbe stato progressivamente concepito come espressione del bisogno di conoscenza e di espressione di tale conoscenza⁵.

⁴Cfr. E. R. CURTIUS, *Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur*, in “Deutsche Vierteljahresschrift”, XX, 1942.

⁵Cfr. H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, trad. di B. Argenton, il Mulino, Bologna, 1984.

Da Tolomeo a Copernico, da Galileo a Keplero, da Leibniz a Newton la natura è rappresentata come un libro, a volte più leggibile e altre più oscuro, ma sempre potenzialmente decifrabile, in relazione anche agli strumenti di lettura di cui si dispone e al loro grado di perfezione. In tutta la grande indagine scientifica è insita la necessità, da un lato, di interpretare la natura secondo i suoi propri principi (e in ciò risiede l'idea di *lettura* dell'universo), e dall'altro lato, di esprimere questa ermeneutica secondo le facoltà categoriali ed espressive proprie dell'uomo, secondo cioè il linguaggio (e in ciò consiste l'idea di *scrittura*, o di partecipazione alla stesura del libro della natura). Forse la polarità fra conoscenza ed espressione sta alla base dell'atteggiamento umano nei confronti del mondo e, quindi, è il fondamento implicito di ogni resoconto di viaggio, di qualsiasi descrizione di un incontro con ciò che è nuovo, diverso, non ancora visto. Non si tratta, dunque, solo di leggere il mondo come libro, ma, potremmo aggiungere, il libro del mondo può essere letto proprio perché può essere trascritto, proprio perché può essere interpretato ed espresso da diversi punti di vista. Conoscenza ed espressione sono quindi le colonne che sorreggono l'edificio del sapere, ma sono anche i poli attorno a cui ruota l'esperienza, nel senso prescientifico e precategoriale, dell'avvicinamento al mondo, dell'incontro, sempre nuovo e sempre differente, con esso. Se, infine, riteniamo che l'avvicinamento e l'incontro siano, a loro volta, le modalità fondamentali del viaggio, allora le metafore del libro, della scrittura, della lettura e della riscrittura del mondo non rappresentano solo un'analogia con lo spirito dei viaggi e dei loro racconti, ma anche il tratto essenziale del rapporto che, viaggiando, l'uomo intrattiene con tutto ciò che gli è sconosciuto.

Così inteso, il viaggio si presenta come un'arte, una particolare arte che potremmo chiamare *arte dell'esperienza*. Nel viaggio, la *techne*, attraverso l'azione degli uomini, si rapporta alla *physis*, al mondo naturale. Ma anche se spesso questo rapporto non si è risolto e non si risolve in un incontro, anche se spesso questo rapporto assomiglia più a una sopraffazione dell'uomo sulla natura che a una reciproca condivisione dell'ambiente, l'aspirazione più intima, più profonda, la nostalgia quasi, che commuove l'animo del viaggiatore resta il desiderio di un incontro, di una conciliazione armonica fra la natura socializzata e tecnicizzata dell'uomo e la natura per così dire naturale della vita extra-umana. Ma nell'anelito che anima il viaggio, oltre alla tensione verso il recupero di questa armonia perduta, c'è anche un desiderio, un vero e proprio bisogno di incontrare l'altro uomo, società umane diverse, sconosciute e pur tuttavia significative; altri uomini, altre culture, altri mondi.

Parlare del viaggio come di un'arte dell'esperienza significa, dunque, anche apprendere a superare l'abisso che separa, come ci invitava a pensare Schopenhauer, "i popoli dai libri", facendo di esso una differenza non negativa, imparando a colmarlo avvicinandosi maggiormente alla concretezza degli uomini e delle loro forme di vita (i "popoli"), senza mai dimenticare, anzi, approfondendo

sempre più i loro testi, i codici delle loro tradizioni, le espressioni del loro spirito (i “libri”). Nell’ottica di una comprensione delle culture estranee, cioè di una possibile e auspicabile *interculturalità*, si tratterebbe di sostare in questa fenditura che si apre tra la densità della vita concreta e le forme della vita spirituale. Solo trattenendosi consapevolmente in essa, si forgiavano gli strumenti che serviranno a viverla come differenza feconda e necessaria, che distingue gli uomini gli uni dagli altri e che li unisce in quanto uomini, in quanto coloro che di volta in volta *sono* “popoli” e “libri”.

Diceva Lévi-Strauss che “un viaggio si iscrive simultaneamente nello spazio, nel tempo e nella gerarchia sociale”. Intendeva così far notare come un luogo lontano non sia solo estraneo ed esotico, ma evocava anche un’epoca differente dalla nostra, un flusso temporale che si materializza attraverso diverse formazioni sociali. Un viaggio non è solo un trasferimento geografico, ma costituisce un’esperienza complessa e completa, sia per ciò che riguarda la molteplicità di ambiti che ne sono interessati, sia sotto il profilo del coinvolgimento individuale - “un’esperienza a facce multiple”, secondo Leiris. In tal senso il viaggiatore sarebbe un archeologo dello spazio e del tempo, che penetra gli strati geografici di una civiltà e, con spirito bergsoniano, ne ripercorre la memoria alla ricerca dei tempi lontani e multipli che l’hanno forgiata. E quindi, poiché esso è sempre una scoperta, rappresenta anche una progressiva accumulazione di esperienze, individuali e collettive, un contributo decisivo alla sedimentazione della cultura. Viaggiare è anche decifrare, decodificare, interpretare, apprendere, svelare e custodire, stupirsi e riconoscere. Nel viaggio ci si addentra in un labirinto, la cui via d’uscita ci è sempre ignota ma sempre misteriosamente accessibile, basta seguirne gli indizi e sciogliere gli enigmi che avanzano lungo il percorso. Se, dunque, il labirinto dei simboli rappresenta la stratificazione del tempo e dello spazio in cui è vissuta e vive una determinata cultura, il viaggio diventa allora anche un itinerario nei meandri della cultura e delle culture.

2. Il viaggio come ricerca culturale.

La domanda fondamentale alla quale, per il contesto qui delineato, bisogna rispondere o sulla quale bisogna riflettere, trova in una celebre formulazione di Novalis una forma impeccabile: “sogniamo di viaggi per tutto l’universo: ma l’universo non è già in noi stessi?”⁶. Detto altrimenti: percorriamo il mondo, ma esso non è già dentro di noi? Per un verso, accettando la sublime autosufficienza di una coscienza egoica, l’io è non solo il punto centrale ma anche la linea

⁶ NOVALIS, *Vermischte Bemerkungen*, in ID., *Schriften*, a c. di H.-J. Mähl e R. Samuel, 3 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, vol. II, p. 232.

perimetrale dell'esperienza del mondo, d'altra parte però è impossibile non riconoscere che la coscienza è – secondo la lezione husserliana – sempre intenzionale e quindi talmente legata al mondo, al punto che solo nella relazione con questo essa esiste in quanto coscienza. Dal punto di vista fenomenologico, il mondo – l'universo di Novalis – è in noi stessi, poiché la coscienza trascendentale ne costituisce le forme eidetiche, ma non possiamo dire che la coscienza esaurisca il mondo in quanto tale. Fuori di noi, fuori della coscienza il mondo sussiste e, anzi, deborda costantemente nella sua valenza ontica e nella potenza ontologica che esso acquisisce, sempre di nuovo e sempre di più, nel rapporto con la coscienza stessa. Si tratta quindi di rimodulare la sentenza delfica: per conoscere se stessi bisogna conoscere il mondo, e percorrere i sentieri che, di volta in volta, tracciamo per noi nel mondo. E d'altra parte lo stesso Novalis ritiene che, poiché “non conosciamo le profondità del nostro spirito”, dobbiamo esplorare noi stessi, come in un viaggio al centro della coscienza, in quanto “verso l'interno scorre la via più misteriosa”, e poiché “il posto dell'anima è là, dove mondo interiore e mondo esterno si toccano”⁷, allora l'esperienza del mondo è necessaria quanto quella di sé.

E così possiamo conoscere anche l'altro. Il viaggio, dunque, diventa anche ricerca che l'uomo compie intorno a radici culturali lontane o estranee, il cui esercizio è connaturato nell'esperienza storica stessa dell'essere umano. Agli albori dell'epoca moderna, un grande osservatore dell'esistenza umana come Montaigne, pur con molta flemma (“sono restio tanto alle piccole imprese quanto alle grandi”) consiglia di viaggiare, perché è “un esercizio giovevole”, nel quale “l'anima vi si esercita continuamente notando le cose sconosciute e nuove”, al punto che, egli dichiara, “non conosco scuola migliore per la formazione della vita, che presentarle continuamente la diversità di tante altre vite, opinioni e usanze, e farle assaggiare una così continua varietà di forme della nostra natura”⁸.

Nella sua essenza, il viaggio è sempre di formazione, qualunque sia la motivazione che lo induce. La *verità del viaggio* consiste sempre nel duplice nucleo esperienza-conoscenza, ma poiché è un nucleo spesso latente o trascurato, essa fatica ad apparire e ad affermarsi, compromettendo così anche il senso del viaggio stesso. Su questo limite tra superficie e profondità si distingue un viaggio autentico da uno spurio, come aveva osservato Schopenhauer: “nel viaggiare si vede la vita umana in diverse forme osservabili in molti modi: e ciò rende il viaggiare così ameno”, ma il rischio, sempre in agguato, è che in un viaggio superficiale “si veda il mondo come un paesaggio dipinto, con ampi orizzonti molto panoramici, ma senza alcun primo piano”, con il risultato che così si “produce la nausea del viaggiare”⁹.

⁷ NOVALIS, *Vermischte Bemerkungen*, in ID., *Schriften*, cit., vol. II, p. 232.

⁸ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, 2 voll., trad. a c. di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966, vol. II, p. 1297.

⁹ A. SCHOPENHAUER, *Foliant I*, in ID., *Der handschriftliche Nachlaß*, cit., vol. III, p. 77.

Come Pascal, il quale rivela che “tra il tempo e il mio umore c'è ben scarsa relazione: ho le mie nebbie e il mio sereno dentro di me”¹⁰, anche Montaigne arrivava a sostenere che “qualsiasi cielo è per me lo stesso”, perché “non sono toccato che dalle alterazioni intime che produco in me”¹¹. Ma anche queste forme raffinate di chiusura non rappresentano la definitiva separazione fra l'uomo e il mondo che lo circonda. Anzi, evidenziano proprio il contrario, ovvero l'incombere del mondo sulla nostra psiche individuale, la dipendenza o la relazione in cui ci veniamo a trovare fin dal primo istante della nascita. Apparteniamo al mondo al punto che, da questo punto di vista genetico-relazionale, ne siamo determinati totalmente. Anche le provocazioni scettiche di Montaigne, che in fondo nega tutto per affermare che niente può essere negato, o l'enfasi dei mistici, che tentano di liberarsi del mondo per arrivare all'io e di liberarsi poi di quest'ultimo per arrivare a Dio, sono forme di riconoscimento dell'influenza decisiva del mondo e delle sue manifestazioni naturali.

Non è del tutto vero che “per conoscere il mondo, un'isola basta e avanza”¹², perché per quanto questa ipotesi sia affascinante nella sua veste linguistica e audace nel suo aspetto teoretico, essa è inadeguata nella sua implicazione effettuale. Viaggiando si attiva invece un rapporto supplementare rispetto sia all'autoriferimento sia al microriferimento, nel quale si concentra il senso triplice che lega l'uomo e al mondo. Si tratta infatti di un rapporto che collega la naturalità del mondo con la culturalità dell'uomo, ma, viceversa e paradossalmente, anche la naturalità dell'uomo con la culturalità del mondo e che, infine, produce nuovi stadi di relazione fra natura e cultura. Si potrebbe affermare che guardando ed sperando il mondo si crea cultura. Lo sguardo interpretante, che è un punto di vista e di giudizio sul mondo, crea nuove forme di visione del mondo. E, al tempo stesso, l'esercizio ermeneutico dell'osservazione del mondo genera nuove forme di interpretazione. L'azione reciproca e proiettiva fra visione e interpretazione produce strati ontologico-ermeneutici successivi e quindi nuove strutture storico-culturali.

In questa prospettiva si può certo condividere l'affermazione secondo cui i resoconti di viaggio rappresentano “il genere letterario più antico della letteratura occidentale”¹³. In tale genere di scrittura gli eventi si incrociano con le idee, la storia si intreccia con lo spirito, la natura con la civiltà, rinvigorendo la cultura. In questo senso il viaggio e la sua narrazione sono ricerca e al tempo stesso produzione di cultura. I viaggi *fanno* la storia così come *fanno* la cultura. Poiché dunque siamo esposti all'influsso del mondo, e nemmeno una chiusura radicale ed

¹⁰ B. PASCAL, *Pensieri*, trad. a c. di P. Serini, Einaudi, Torino 1962, p. 26.

¹¹ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, cit., vol. II, p. 1297.

¹² G. ARCINIEGAS, *Biografía del Caribe*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1945, p. 217.

¹³ P. BRENNER, *Der Reisebericht*, in “Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur”, 2. Sonderheft, 1990, p. 1.

iperbolica ci potrebbe sottrarre ad esso, il viaggio vissuto e narrato diventa dunque un elemento dello sviluppo delle civiltà e, per quanto ci riguarda, di quella occidentale soprattutto. Esperienza e narrazione del viaggio rappresentano inoltre uno dei principali attivatori dello scambio fra culture. I contatti fra esse sono, è ovvio, frutto di spostamenti, di incontri e scontri, nel susseguirsi di movimenti di idee e di trasformazioni sociali. Per descrivere questa dinamica relazionale che si concretizza nel viaggio, sembra ancora valida quella metafora del *cammino* che nella prima modernità si era condensata nel concetto di *apodemica*, l'essere in viaggio e le relative istruzioni, non intese come indicazioni operative ma come insegnamenti teorici o culturali sul senso del viaggiare in generale e sulle sue declinazioni nei concreti casi particolari¹⁴. Qui il viaggio è al tempo stesso *itinerarium mentis* ed esperienza del mondo, ripresa e rinnovamento del canone classico nello stile della modernità e delle sue correnti trainanti.

Per comprendere il rapporto tra viaggio e pensiero filosofico, uno dei terreni privilegiati è rappresentato dall'orizzonte concettuale e culturale dell'illuminismo, nel cui ambito si sono sviluppate descrizioni e interpretazioni, analisi e teorie di ampio respiro e del più alto livello sui più svariati aspetti della ricerca antropologica, etnologica, linguistica, economica, sociale e culturale in genere. L'irruzione sulla scena filosofica e culturale, ad opera del pensiero illuminista, della coscienza storica e della visione del mondo fondata su tale coscienza, rappresenta la novità e l'eccezionalità in quelle che oggi vengono chiamate scienze umane e che nella formulazione classica si definiscono scienze dello spirito, differenti per oggetto e per metodo dalle scienze della natura. Come, su queste premesse, è stata concepita e delineata la filosofia della storia, così è stato possibile pensare anche una filosofia della geografia o dell'antropologia, e anche una filosofia della cultura stessa.

L'illuminismo infatti non rappresenta solo il campo della razionalità, ma anche l'esplosione della curiosità scientifica che si traduce in ricerca dell'esperienza, in esperienza del mondo. Ragione ed esperienza si fondono non soltanto come due poli formali della conoscenza, ma anche come due vie concrete che si intersecano. Il viaggio è esperienza nel suo svolgimento ed è ragione nella sua interpretazione, ma è anche, nel suo diventare osservazione e scoperta, esperienza dell'altro, incontro con l'estraneo e con la sua cultura. Si apre così un campo infinito di indagine, che abbraccia tutti i singoli campi di conoscenza, strettamente intrecciati: “nella letteratura di viaggio dell'illuminismo, scienze naturali e commercio, filosofia e letteratura, storia e geografia si trovano in una connessione così stretta come mai si era visto in precedenza”¹⁵.

¹⁴ Cfr. *Apodemiken: Eine räsonnierte Bibliographie der reisetheoretischen Literatur des 16., 17. und 18. Jahrhunderts*, a c. di J. STAGL, K. ORDA e C. KÄMPFER, Schöningh, Paderborn 1983.

¹⁵ R. R. WUTHENOW, *Erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, p. 358.

Esperienza, arte dell'esperienza, ragione, scoperta dell'ignoto, apertura alla ricerca interdisciplinare, incontro con l'alterità, accrescimento della propria identità: tutti questi elementi fanno del viaggio un veicolo nobile per la creazione delle premesse che conducono allo scambio interculturale. E se tali elementi, nel loro intreccio sostanziale, nascono dalla cultura dell'illuminismo, è da essa, nella sua pur complicata connessione con la tradizione giudaico-cristiana, che germina la possibilità delle relazioni fra culture e, quindi, di una situazione di interculturalità. Da questo angolo visuale, questo movimento va pertanto riconsiderato nella sua complessità e nella sua intrinseca pluralità prospettica, abbandonando schemi semplificatori in cui, tra l'altro, la filosofia illuministica è vista come imposizione di un imperialismo razionalistico che conduce alla brutalità della colonizzazione. Sotto questo profilo, fare di Kant un imperialista equivale a fare di Hegel un nazista: due opzioni storiograficamente e teoreticamente improponibili.

Tuttavia molti sviluppi della critica postmoderna alla modernità hanno elaborato una critica dell'illuminismo che, in consonanza con la critica di Adorno e Horkheimer ma ben al di sotto del loro livello, vede in esso un culto della ragione che avrebbe prodotto gli orrori degli ultimi due secoli, tutti certamente reali, da quelli più tragici (guerre, totalitarismo comunista e nazionalsocialista) a quelli meno evidenti anche se non meno gravi (autonomia della tecnica, crisi ecologica, ecc.), fino alla crisi della coscienza connessa con il processo di secolarizzazione. Si tratta, indubbiamente, di problemi sorti tutti nella modernità, ma non tutti imputabili all'origine filosofica illuministica. Se, come segnalavano Luc Ferry e Alain Renaut già trent'anni fa, non si può oggi "far semplicemente ritorno ai valori che furono quelli della filosofia dell'illuminismo, parimenti ci è impossibile non fare riferimento ad essi e operare, come cercò di fare il "Sessantotto-pensiero", una tabula rasa di quella tradizione"¹⁶. Perciò la figura di Forster, come esempio eccellente di illuminismo ed emblematica per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e viaggio, indica una via di accesso all'estraneo che sia, al tempo stesso, razionale ed empatica, centrata in sé ma aperta all'altro, un'apodemica illuministica, la cui funzione filosofico-culturale non si esaurisce nella sua epoca, ma conserva un valore paradigmatico per un confronto basato sulla situazione storica attuale, in cui tuttavia le condizioni sono profondamente mutate e richiedono quindi, come si vedrà nella seconda parte del lavoro, criteri nuovi e, in buona misura diversi.

3. Georg Forster: l'esperienza del mondo.

¹⁶ L. FERRY e A. RENAUT, *Il 68 pensiero*, trad. di E. Renzi, Rizzoli, Milano 1987, pp. 20-21.

Il 13 luglio del 1772 il vascello *Resolution*, comandato da James Cook, salpa dal porto di Plymouth per un viaggio intorno al mondo. Sulla nave c'è anche un incaricato del governo britannico, con il compito di scrivere la cronaca del viaggio: il tedesco Johann Reinhold Forster, studioso di scienze naturali e grande viaggiatore, accompagnato dal figlio diciottenne Georg. Lo studioso non pubblicò mai quel resoconto, a causa di ripetuti veti inglesi, causati da incomprensioni e contrasti con l'Ammiragliato di Sua Maestà Britannica, al quale non era gradita la libertà con la quale Forster aveva stilato il giornale di bordo. Raccontare le vicende di un viaggio così lungo è impresa ardua, se per criterio si sceglie non solo l'imparzialità descrittiva, ma anche e soprattutto la ricerca di comprendere quelle vicende e i contesti in cui sono avvenute. Questo secondo criterio era quello che Forster aveva privilegiato, e per questo motivo il suo diario non era stato adeguatamente compreso e sarebbe poi stato censurato.

Ma il figlio, che partecipò a tutte le esplorazioni e a tutti gli eventi del viaggio, riprese gli appunti paterni, li rielaborò e, integrandoli con i propri, scrisse il suo *Viaggio intorno al mondo*, che fu pubblicato inizialmente in lingua inglese a Londra nel 1777 e poi, in tedesco, a Berlino nel 1778. Georg divenne a sua volta esploratore, studiò antropologia sul campo, dovunque si trovasse, diventando uno dei precursori di questa scienza, divenne professore universitario, partecipò della vita culturale e politica europea, ebbe una vita, sia pure brevissima, intensa e movimentata come pochi altri studiosi della sua epoca.

Basta scorrere la sua biografia, per rendersi conto del dinamismo entusiastico del suo spirito. Era nato a Danzica nel 1754 e già nel 1765 il padre lo porta con sé in un viaggio di ispezione naturalistica sul Volga, commissionato dalle autorità russe. Da giovane stringe amicizia con il filosofo Friedrich Heinrich Jacobi; nel 1779 diventa professore di storia naturale all'università di Kassel, dove diventa amico di Georg Christoph Lichtenberg. Nel 1784 accetta di insegnare scienza naturale all'università di Vilnius. Nel 1785 visita Goethe a Weimar, dove conosce anche Herder e Wieland; nel 1786 pubblica un saggio di critica allo scritto di Kant *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Nel 1788 lascia Vilnius per diventare primo bibliotecario dell'università di Mainz; nel 1790 compie un viaggio in Belgio e Olanda insieme al giovane Alexander von Humboldt (il diario di quel viaggio sarebbe poi diventato un classico del genere); nel 1791 traduce dall'inglese un testo di letteratura indiana e a tale traduzione, salutata con entusiasmo da Herder, Schiller e Goethe, si può far risalire l'inizio dell'indologia in Germania; nel 1792, influenzato dagli ideali della Rivoluzione Francese, diventa presidente del club giacobino di Mainz (che era stata conquistata dalle truppe della Francia rivoluzionaria) e l'anno successivo viene inviato dalla neonata Repubblica tedesca a Parigi, per sottoscrivere l'annessione alla Repubblica francese. Le truppe prussiane soffocano la rivolta della Germania occidentale e per Forster diventa impossibile ritornare in patria. Rimane a Parigi, prende parte agli eventi

drammatici del periodo del “terrore” e nel 1794, a soli trentanove anni, muore per un colpo apoplettico.

Il fatto, non meramente quantitativo, che egli sia morto prima ancora di compiere quarant'anni è il primo elemento da considerare per interpretare la sua esistenza e la sua opera. Muore giovane e quindi non ha potuto maturare né dispiegare in forma compiuta o più ampia il suo talento, che consiste in una straordinaria capacità di congiungere riflessione e azione, ragione ed esperienza, intelletto e sensibilità. In lui, il legame tra vicende vissute e produzione scientifica, o più semplicemente, tra vita e pensiero, è talmente stretto e inestricabile da rendere impossibile separare le due regioni. Con Forster, secondo Alexander von Humboldt, “iniziò una nuova era dei viaggi scientifici, il cui scopo è l'etnografia e la geografia comparate”, perché egli aprì, “nel modo più intenso e più riuscito”, la via verso l'unione tra descrizione narrativa ed esperienza scientifica, al punto che “tutto ciò che può conferire verità, individualità e perspicuità alla visione di una natura esotica, si trova unito nelle sue opere”¹⁷. L'interesse scientifico ma non meramente meccanicistico nei confronti dei popoli e delle culture che incontra, lo colloca su una posizione di privilegio per comprendere l'estraneo, come pure per comprendere se stesso che comprende. Per parafrasare Husserl: comprendo me stesso che interpreta l'estraneo, e così comprendo l'estraneo non attraverso lo specchio di me stesso ma grazie al nuovo elemento costituito dalla mia comprensione dell'altro, e così avanti.

Da questo suo impegno *sul campo* egli matura gli elementi per una polemica, molto morbida e limitata alla questione dell'atteggiamento, con Kant, per la precisione contro la *Philosophie im Lehnstuhl*, quella “filosofia in poltrona” che egli considera un modo per separare il pensiero dalla vita e, in fondo, per comprimere la ragione soltanto sul piano dell'elaborazione intellettuale, anziché estenderla anche a quello dell'esperienza vitale. Kant, che oltre a non allontanarsi quasi mai dalla sua città soffriva anche di mal di mare, doveva apparire a Forster come un maestro, sì, ma immobile, un pensatore statico, privo di quello slancio che, agli occhi del grande viaggiatore, il pensiero doveva avere per poter comprendere il mondo. Da questa esigenza nasce anche la sua concezione militante della filosofia e della scienza, come pure il suo impegno nella vita pubblica e nella politica.

Cosmopolita e illuminista, Forster difende senza reticenze i diritti non solo dell'uomo in generale ma anche dell'individuo nella sua peculiarità. Tra i beni che egli considera “intangibili e sacri” vi sono “anche quelle finalità della vita senza le quali l'uomo [...] cesserebbe di essere un uomo”, delle quali fa parte “incontestabilmente la libertà della persona, inseparabile dalla destinazione dell'uomo e perciò un bene *inalienabile*”. Democratico e liberale, sostiene le

¹⁷ A. VON HUMBOLDT, *Kosmos*, 2 voll., a c. di H. Beck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, vol. II, p. 62.

ragioni della classe borghese e quelle delle libertà civili. Quanto sia radicata in lui questa idea, è desumibile dalla tenacia con la quale egli la difende anche rispetto a quella travolgente e liberatoria ondata che egli ha visto e plaudito nella rivoluzione francese: “la natura di un potere fondato sull’arbitrio ha connotati inequivocabili, venga esso esercitato da un tiranno [...] o da un’idra di milleduecento teste, si abbarbichi al diritto ereditario, alla tradizione e al pregiudizio o porti la maschera di una ragione che si erga a giudice su ogni cosa. Entrambi i modi di governare non possono richiamarsi alla moralità dei loro contratti, perché non fa differenza che questi ultimi siano stati ottenuti con la forza della spada o che un puro inganno verbale abbia truffato i popoli”¹⁸.

Rivoluzionario ma non fanatico, radicale ma non intransigente, egli ha immaginato, ancora una volta illuministicamente, una trasformazione borghese delle società che erano tagliate in classi comunicabili. Vede che la spinta giacobina rischia di superare i limiti che anche la rivoluzione deve avere, oltre i quali la liberazione finisce per annullare la libertà, e tuttavia confida nella forza compensativa che la società nel suo insieme può esercitare, una volta riacquisiti i suoi diritti civili. Per esempio, ammesso che la “tempesta” della rivoluzione francese “distrugga il commercio”, Forster è convinto che “industria e libertà riescono in meno di dieci anni a restaurare il commercio più fiorente”¹⁹. Da un lato egli difende la necessità della rivoluzione dell’89, nella quale ripone la fiducia che si possa costruire una società libera dalle angherie civili di una monarchia ormai esangue e nociva, senza condividere la critica espressa da Burke nel 1790, secondo cui il giacobino “deve distruggere, o [gli] sembra di non avere ragione d’essere”, pur sapendo che dalla “doppia distruzione di Chiesa e Stato possono scaturire le peggiori conseguenze per la comunità”²⁰. Dall’altro lato però Forster esibisce un ideale liberal-mercantile che lo colloca dalla parte di quello spirito imprenditoriale borghese dei Paesi Bassi che egli ben conosceva e apprezzava, e che stride con il radicalismo giacobino che prese le redini della Francia rivoluzionaria e da cui egli, pure, non prese distanza. In ciò si nota tutto il suo sforzo di pensare al di là degli schemi e dei pregiudizi, applicando così nella forma più intensa i principi illuministici, interiorizzati in un’esperienza viva e attiva.

In particolare, in relazione alle scoperte geografiche e culturali, in vari ambiti si formularono interpretazioni e teorie opposte riguardo a medesimi avvenimenti, generando confusione anziché comprensione, mera opinione anziché conoscenza autentica. Perciò, “i filosofi di questo secolo, scontenti delle apparenti contraddizioni che si riscontravano in parecchi viaggiatori, [...] costruirono a se

¹⁸ G. FORSTER, *Burke e la rivoluzione francese*, in ID., *Rivoluzione borghese ed emancipazione umana*, trad. a c. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 99-100.

¹⁹ G. FORSTER, *Lettera a Heyne del 21 gennaio 1792*, in ID., *Rivoluzione borghese ed emancipazione umana*, cit., p. 184.

²⁰ E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in ID., *Scritti politici*, trad. a c. di A. Martellone, UTET, Torino 1963, p. 221.

stessi dei sistemi che affascinano se visti da lontano, ma che a un esame più ravvicinato si rivelano false sembianze di un sogno”²¹. L'architettura ideale, intesa come simbolo di un mondo immaginato, non riesce a riprodurre e tanto meno a spiegare il mondo reale, quello cioè denso e pesante in cui vivono uomini in carne ed ossa. Ma anche la posizione antitetica a questo idealismo non sembra a Forster migliore, perché quando, stanchi di essere “trascinati da declamazioni e sofismi”, i filosofi reclamarono che “si dovessero raccogliere soltanto fatti”, allora “in tutti i continenti si raccolsero fatti”, senza però “che la loro scienza venisse a stare meglio”: essi “andarono a caccia di fatti sino ai limiti dell'assurdo, persero di vista ogni altra ottica, non furono più capaci di fissare con l'astrazione concettuale neanche un solo principio generale”²².

Tra questi due estremi, che sono analoghi rispettivamente all'idealismo puro e al positivismo duro, Forster traccia una posizione intermedia, che si tiene in elastico equilibrio tra idealismo ed empirismo, seguendo un percorso così delineato: “un viaggiatore [...] dovrebbe, a mio avviso, avere l'onestà di osservare con esattezza le singole cose nella loro vera luce, ma poi anche l'acume sufficiente a collegarle tra loro, a inferirne conclusioni generali, per aprire così a se stesso e ai suoi lettori la via di nuove scoperte e ricerche future”, nell'intento di “gettar luce sulla natura umana dal maggior numero possibile di punti di vista, e innalzare lo spirito a un orizzonte dal quale, godendo di un panorama più vasto, sia in grado di ammirare le vie della Provvidenza”²³.

Da qui il concreto tentativo di fondere pensiero, azione politica ed arte: l'arte è indispensabile allo sviluppo della libertà, e la libertà è indispensabile allo sviluppo dell'arte, nella quale Forster vede una possibilità di portare a un grado di perfezione sempre maggiore la cultura e la società. Da qui, poi, la critica all'intolleranza, considerata alla stregua del pregiudizio, e la *passione per il mondo*: la missione dell'uomo è “di concepire e di accumulare rappresentazioni, per poi riedificare da ciò la totalità del mondo esterno in un contesto più completo”, e a tal fine bisogna “raccolgere esperienze di tutti i generi”. In questa sfera di attività il concetto centrale è quello di progresso, di miglioramento delle condizioni di vita, del livello culturale e scientifico, del grado delle libertà: *emancipazione* è il suo concetto fondamentale, *educazione* il modo per realizzarlo. La libertà politica è il presupposto di qualsiasi processo educativo, di qualsiasi libertà spirituale e, quindi, di qualsiasi emancipazione: “bisogna essere liberi, per poter adeguatamente esercitare le proprie forze nella libertà”²⁴.

²¹ G. FORSTER, *Viaggio intorno al mondo*, trad. a c. di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 6.

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, pp. 6-7.

²⁴ G. FORSTER, *La rivoluzione e i popoli* (si tratta della traduzione italiana di alcune pagine della *Darstellung der Revolution in Mainz*, del 1793), in *ID.*, *Rivoluzione borghese ed emancipazione umana*, cit., p. 129 n.

Libertà e ragione sono i perni sui quali si regge la struttura di pensiero forsteriana: “lo scopo verso cui tendiamo è l'illimitata signoria della ragione in una non diminuita eccitabilità del sentimento. Questa unificazione è il grande, ad oggi non ancora risolto, problema dell'umanità”²⁵. Tutto ciò in opposizione al dispotismo, che è la negazione dell'idea fondamentale illuministica, vale a dire l'uso libero e corretto della ragione: “che cosa avremmo dunque guadagnato con la soppressione della ragione? Avremmo estirpato e reso impossibile la virtù, mentre il vizio rimarrebbe”. Imporre all'uomo, inteso come individuo e come genere, rapporti basati sull'obbedienza cieca a regole, a istituzioni e a persone, significa inibirne la ragione e, quindi, renderlo schiavo. Che, poi, questa condizione servile venga magnificata dal dispotismo come stato di felicità, è una leggenda pretestuosa, poiché “la felicità dello schiavo mansueto è altrettanto una favola di come lo è la felicità del libero selvaggio”, al punto che “i due estremi dello stato selvaggio e della docilità devono di necessità toccarsi quando li consideriamo nel loro rapporto con l'eticità”²⁶.

In questa chiave, filosofica prima ancora che politica, egli lotta non solo contro il dispotismo politico, ma anche contro il “dispotismo scientifico”, e contro tutti gli assolutismi, visti come ostacolo allo sviluppo delle libertà borghesi individuali e sociali. Il suo illuminismo radicale sfocia in un'idea di emancipazione dei popoli non distante dalle idee del protosocialismo, ma è il fondamento morale kantiano a dare il segno caratteristico al suo atteggiamento filosofico, antropologico e sociale. Egli ritiene che il compito della filosofia sia di trasformare la società, in una missione umanistica per la quale il filosofo e il politico si accordano sul senso del genere umano e sulla determinazione dei suoi fini.

Per Forster il viaggio è uno dei banchi di prova delle sue convinzioni filosofiche, ed è anche un simbolo dell'incontro con ciò che ci è sconosciuto: il suo è un compiuto esempio di viaggio “di incontro” prima ancora che di scoperta. Esso è occasione e circostanza per sviluppare un discorso filosofico sulla natura e sull'uomo, sulla terra incognita e sullo straniero. In fondo, egli concretizza quella “storia filosofica del viaggio”²⁷, che suo padre non riuscì a realizzare. Egli guarda il mondo con occhio disinteressato e aperto, disponibile e ricettivo, attento e rispettoso, erudito ma senza particolari pregiudizi, desideroso di apprendere ma anche di insegnare, conscio della responsabilità che ci si deve assumere di fronte all'estraneo, che non è preparato per un incontro e che, pertanto, bisogna accettare in quanto tale, nella sua immaturità, e avvicinare per vie nuove e non sperimentate.

²⁵ G. FORSTER, *Über lokale und allgemeine Bildung*, in ID, *Werke*, 20 voll., a c. di G. Steiner, Akademie-Verlag, Berlin 1990, vol. VII, p. 49.

²⁶ G. FORSTER, *Sul rapporto della politica con la felicità del genere umano*, in ID., *Rivoluzione borghese ed emancipazione umana*, cit., pp. 139-140.

²⁷ Cfr. G. FORSTER, *Viaggio intorno al mondo*, cit., p. 4.

Consapevole della propria identità, personale e sociale, della propria europeità, e conscio quindi della differenza tra sé e le varie popolazioni che incontra, egli procede con cautela metodica e con quel senso di responsabilità che il filosofo e lo scienziato devono avere nei confronti dell'umanità in generale. Emerge dunque un atteggiamento complesso, filosoficamente ed eticamente fondato, che si regge, in prima istanza, sull'identità individuale dell'osservatore, non solo nelle sue competenze scientifiche ma anche nelle sue emozioni. Perciò, ammette Forster, “ho seguito talvolta il mio cuore e lasciato parlare i miei sentimenti”. Infatti, “poiché non sono libero da debolezze umane, i miei lettori dovevano pur sapere di che colore era la lente attraverso cui guardavo”, quella lente che, pur avendo una colorazione determinata, riflesso di una precisa identità, “non è mai stata né oscura né appannata”, in modo da poter guardare tutto e tutti con le medesime condizioni di partenza²⁸.

I tratti fondamentali del pensiero di Forster consistono in una spiccata sensibilità per lo spazio dell'altro considerato, però, da una prospettiva culturale *euro-illuminista*, in una valorizzazione dell'uguaglianza senza cadere nell'ipocrisia egualitaria, nella necessità di promuovere la borghesia come classe media, nella difesa dei diritti e delle libertà individuali, nella valorizzazione della ragione e della sua funzione di orientamento universale. In questo quadro, il rapporto tra ambito universale e spazi locali dev'essere di equilibrio o almeno deve tendere al reciproco mantenimento: “ogni paese ha le sue peculiarità, che influiscono sulle forze spirituali e sull'organizzazione degli abitanti. Da queste individualità molto differenti, se le confrontiamo e se separiamo il globale dal locale, possiamo elaborarci il giusto concetto di umanità”²⁹. Forster oscilla tra una visione universalistico-cosmopolitica e una particolaristico-pluralistica, tra il superamento cioè “del carattere particolare europeo nell'universalità”, al punto che il popolo europeo diventerà il “rappresentante dell'intero genere umano”, e la conservazione della pluralità, perché “la bella manifestazione del molteplice non dovrebbe andare perduta”³⁰. La tensione nella quale vengono tenute le due polarità esprime il doppio percorso culturale, unito però sempre dalla consapevolezza di appartenere alla cultura europea, fulcro di quella unificazione dell'umanità indicata dalla prospettiva illuministica.

Uno degli esempi migliori di questo atteggiamento è offerto dallo sforzo per promuovere una comprensione degli abitanti del Nuovo Mondo che si fondi sulla comprensione dei loro parametri di pensiero e che, al tempo stesso, non ne mitizzi, né in positivo né in negativo, la condizione. Negli scritti antropologici e politici, come pure nei resoconti di viaggio, Forster mostra una certa vicinanza a

²⁸ Ivi, p. 7.

²⁹ G. FORSTER, *Sakontala. Vorrede der Übersetzer*, in ID., *Werke*, 20 voll., a c. di G. Steiner et. al., Akademie-Verlag, Berlin 1990, vol. VII, p. 286.

³⁰ G. FORSTER, *Über lokale und allgemeine Bildung*, in ID., *Werke*, cit., vol. VII, pp. 48-49.

Rousseau, secondo cui “per natura, l’uomo è buono”, e solo “i mutamenti sopraggiunti nella sua costituzione, i progressi che ha fatto, le conoscenze che ha acquisito” possono “averlo ridotto a tanta depravazione”, perché “la società umana [...] spinge immancabilmente gli uomini a odiarsi fra loro”³¹. Anche secondo Forster “sarebbe altamente auspicabile che i rapporti degli europei con gli abitanti delle isole del Mare del sud s’interrompano prima che i corrotti costumi dei popoli civili possano contagiare questa gente innocente che vive qui così felicemente nelle proprie condizioni di ignoranza e semplicità. Ma è purtroppo una triste verità il fatto che la filantropia da un lato e i sistemi politici europei dall’altro non combaciano affatto!”³². Di passaggio notiamo qui, sul piano formale, una peculiare analogia con la visione dell’altro non civilizzato fornita da Montaigne, il quale temeva che, con la scoperta del Nuovo Mondo, “avremo assai affrettato il suo declino e la sua rovina col nostro contagio”³³.

A dividere Forster da Rousseau è però uno sguardo spontaneamente privo di pregiudizi ideologici, certo non completamente realizzato come tale, ma intrinsecamente, come direbbe Husserl, disinteressato, senza cioè alcun filtro etico-filosofico o socio-culturale che gli imponga un dover-essere o un dover-pensare in un certo modo o che lo spinga a formulare teorie prive della dovuta verifica d’esperienza. Qui il mito del “buon selvaggio” viene elaborato in una chiave più razionalistica e, soprattutto, più legata all’esperienza concreta. A giudizio di Forster infatti, “lo stato di natura, come ci è stato delineato dal filosofo ginevrino, era di casa soltanto nella sua immaginazione”³⁴. I presupposti stessi dell’antropologia rousseauiana vengono criticati nella loro idealità e nella loro, pur lodevole sul piano filosofico, teoreticità, messi alla prova di una realtà che non concede spazio alle fantasticherie. Forster nega la possibilità di una libertà tanto originaria da corrispondere alla totale assenza di costrizioni esterne o interiori, e nega pure la frattura storico-antropologica tra lo stato di natura e l’evoluzione storica occidentale successiva a quella condizione.

In Rousseau tuttavia, va subito aggiunto, la questione non è così univoca come può sembrare, e Kant ne aveva perfettamente colto l’essenza, quando nell’*Antropologia pragmatica* scrive che “in fondo Rousseau non voleva che l’uomo ritornasse allo stato di natura, ma che dal livello in cui egli ora si trova, dovesse guardare indietro”³⁵, e, al tempo stesso, aveva superato in senso sia pragmatico sia

³¹ J. J. ROUSSEAU, *Discorso sulla disuguaglianza*, trad. di M. Garin, in ID., *Scritti politici*, Laterza, Bari 1971, p. 216.

³² G. FORSTER, *Viaggio intorno al mondo*, cit., p. 71.

³³ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, 2 voll., trad. a c. di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966, vol. II, p. 1210.

³⁴ G. FORSTER, *Ueber die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit*, in ID., *Werke*, cit., vol. X, 1, p. 569.

³⁵ I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. di G. Vidari riv. da A. Guerra, Laterza, Bari 1985, p. 222.

trascendentale quella che possiamo weberianamente definire l'*idealtipizzazione* rousseauiana, l'infondata convinzione cioè che fosse possibile eliminare il male impedendo la corruzione che il bambino (l'uomo allo stato naturale) può subire da parte degli adulti (l'uomo altamente civilizzato). Forster, che pure per ragioni cronologiche non aveva potuto leggere l'*Antropologia* kantiana, ma conosceva gli studi kantiani sulle razze umane, è più vicino a Kant che a Rousseau. E del resto aveva abbandonato quella patina di ingenuità che doveva, anche per contingenza storica, permanere in Montaigne, che fu tra i primi artefici dell'immagine del "diverso" rispetto all'europeo e che aveva elaborato il concetto del "mondo ingenuo e fanciullo". Lo si può accostare allo Schiller della Prolusione del 1789 sulla storia universale, dove si affermava, come dato scontato, la tesi che "le scoperte compiute dai nostri navigatori europei in mari lontani e su coste remote [...] ci mostrano popolazioni disposte intorno a noi su diversi gradi di formazione, come bambini di diverse età che attorniano un adulto"³⁶, la quale conteneva implicitamente l'idea della missione educativa a cui gli europei erano chiamati, proseguendo e rafforzando un processo di civilizzazione che non poteva svolgersi se non nella forma della colonizzazione.

La visione mitizzata del selvaggio risulta quindi in Forster depotenziata, ricondotta a popolazioni le cui caratteristiche sono osservabili e, più ancora, sono da studiare accuratamente, per poter esprimere un giudizio o, forse, una teoria. Egli parla di uomini concreti, che vivono secondo regole, per quanto primitive e quali esse siano, e non secondo natura, intesa come l'opposto della norma. Se volessimo infatti procedere fino in fondo nella ricerca della naturalità della condizione umana, dove si conclude il percorso? Se lo stato di natura *più naturale* è quello più originario, allora ci troveremmo dinanzi a un regresso senza fine o che, quanto meno, finisce con i gruppi umani della preistoria. Certamente l'illuminista Forster non ha in mente questo tipo di percorso. Il suo giudizio è sempre ispirato a una prospettiva critica; lo stato di natura assomiglia qui alla "società naturale" dei cui pregi ha parlato Edmund Burke, in uno schema teorico in cui il conservatorismo o forse anche reazionarismo (di Burke) e il rivoluzionarismo (di Forster) trovano un punto di contatto nello scetticismo dinanzi ai tentativi "dispotici" di cambiare l'essenza dell'uomo e nel sospetto verso la "società politica" moderna come possibile sovvertimento della ragione e della religione naturali: "noi dobbiamo", scriveva Burke nel 1756, "tutte le nostre sventure alla mancanza di fiducia nella guida che la provvidenza pensò a noi idonea, ossia alla

³⁶ F. SCHILLER, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, in ID., *Sämtliche Werke*, 5 voll., a c. di G. Fricke, H. Göpfert e H. Stubenrauch, Hanser, München 1966, vol. IV, p. 754.

ragione naturale, rifiutando la quale, sia nelle cose divine che in quelle umane, abbiamo offerto il collo al giogo della schiavitù politica e teologica”³⁷.

Tornando a Forster, per lui il “buon selvaggio” non esiste in quanto categoria o in quanto idealità, così come non c’è categorialmente il selvaggio cattivo: l’uno e l’altro esistono solo quando se ne ritrovano di tali. È presente in lui una figura di *selvaggio buono*, che non è un essere generico, non rappresenta cioè tutti gli indigeni, ma corrisponde solo a quelli che effettivamente, cioè dopo un’osservazione empirica e un’analisi razionale, potevano essere definiti come buoni, ovvero non ostili, ma pure misurati nel loro agire, sereni nella conduzione della loro vita sociale, temperati nelle reazioni, animati da una pacifica disposizione d’animo verso gli esploratori. Per esempio, quando la *Resolution* approdò nelle Isole della Società, “tra le osservazioni che avemmo occasione di fare durante questo viaggio, una delle più piacevoli fu certamente che invece di aver trovato gli abitanti di quelle isole totalmente immersi nella sensualità [...], riscontrammo tra loro, al contrario, proprio quei più nobili e apprezzabili sentimenti che rendono onore al genere umano”³⁸.

Altri invece sono apparsi bellicosi, addirittura belluini (come nel caso degli indigeni della Terra del fuoco) o brutali nella psicologia e feroci nei costumi, come per esempio gli indigeni incontrati sulle coste settentrionali della Nuova Zelanda, incontrati nel mese di novembre del 1773. La loro struttura sociale è fondata su una spiccata violenza: “è vero che quasi tutti i popoli selvaggi, valendo per essi solo la legge del più forte, considerano le donne soltanto come schiave [...], ma nella Nuova Zelanda questa tirannide sembra essersi spinta molto più in là che altrove”, al punto che “fin dall’infanzia le persone di sesso maschile vengono qui espressamente educate, contro ogni principio etico, a disprezzare le loro madri”. Questo fondo violento arriva fino al cannibalismo, del quale Forster, il capitano Cook e l’equipaggio si resero direttamente conto. Su una spiaggia, alcuni indigeni avevano accanto a loro intestini umani, ma subito esibirono “altre parti del corpo stesso, facendo capire a parole e a gesti che il resto se l’erano mangiato”. Erano i resti di uno degli indigeni nemici appena ucciso. Una mandibola ancora parzialmente intatta fu portata a bordo, dove altri indigeni “fecero capire, a gesti, che la carne di essa sarebbe stata gustosissima”. Così, uno degli ufficiali della *Resolution* “ne tagliò una fetta e gliela porse; non volevano però mangiarla cruda, la chiesero cotta”. Infine, “la divorarono avidamente”. Che l’antropofagia non fosse tanto diffusa, lo prova anche la reazione di uno dei giovani delle Isole della Società che si era volontariamente imbarcato un paio di mesi prima: “nato e cresciuto in una terra i cui abitanti erano già usciti dalla barbarie ed entrati in

³⁷ E. BURKE, *Difesa della società naturale*, trad. a c. di I. Cappiello, Liberilibri, Macerata 1993, p. 53.

³⁸ G. FORSTER, *Viaggio intorno al mondo*, cit., p. 88.

rapporti sociali civili, quello spettacolo gli suscitò un disgusto estremo”, fino alle lacrime, “la più palese testimonianza della sua commozione”³⁹.

Solo l'esperienza diretta o la sua originale descrizione permette dunque di conoscere la verità intorno a narrazioni di terre lontane, e l'interpretazione dei fatti consente, poi, di risalire alle motivazioni che, in questo caso, spingono quegli indigeni ad essere antropofagi: la sete di vendetta, la “pura rabbia” verso il nemico, la mancanza di leggi che lo vietino. In fondo, conclude Forster, “i neozelandesi mangiano i loro nemici soltanto quando li hanno sopraffatti nel massimo furore del combattimento”, e “non fanno prigionieri per impinguarli e poi scannarli”. Il loro cannibalismo è dunque circostanziale e dovuto anche al loro stato di arretratezza civile, quindi “non è improbabile che con l'andare del tempo questa loro usanza cesserà completamente”⁴⁰. Certo è che con queste esperienze Forster è in grado di smentire quei “filosofi, che conoscono l'uomo soltanto dall'osservatorio del loro studiolo, i quali risolutamente [...] hanno negato che siano mai esistiti dei cannibali”⁴¹.

Infine, vi sono esempi intermedi, di popolazioni indigene non prive di una forma di civiltà e di una non meno apprezzabile forma di felicità, ma che, in alcuni loro esemplari altolocati, conducevano una vita dissoluta e, agli occhi non solo della morale europea ma anche di altre popolazioni più integre, decisamente spregevole. L'esempio forsteriano, vissuto a Tahiti nell'agosto del 1773, è di un uomo di alto rango, “estremamente grasso, sdraiato e neghittoso, con la testa appoggiata a un cuscino di legno”, la cui principale occupazione era di farsi imboccare dai servitori, due dei quali gli preparavano il dessert, mentre “una donna che gli era seduta accanto gli infilava in bocca a piene mani pezzi di un grande pesce arrostito e frutti dell'albero del pane”. Insieme al ben più drammatico impatto provocato successivamente dalla vista dei cannibali, quella visione, poi divenuta non infrequente, spezzò un incantesimo: “finora ci eravamo cullati nella dolce speranza di avere finalmente scoperto un piccolo angolo del mondo dove un'intera nazione era riuscita a raggiungere un certo grado di civiltà epperò anche a conservare tra i suoi membri una frugale uguaglianza”; una “bella illusione” che “svanì rapidamente alla vista di quell'individuo indolente e dissoluto, che nella più debosciata inattività e senza alcuna utilità per la società umana trascorreva la vita in modo altrettanto negativo di quei privilegiati parassiti che nelle nazioni civili si ingrassano dell'abbondanza e ricchezza di un paese, mentre l'industrioso cittadino di esso, che lavora con il sudore della fronte, è condannato all'indigenza”⁴².

³⁹ Ivi, pp. 116-117.

⁴⁰ Ivi, pp. 119-120.

⁴¹ Ivi, pp. 117-118.

⁴² Ivi, pp. 70-71.

Nella sua interpretazione dell'estraneo, Forster non si orienta con finalità ideologiche, come sarebbe stato il caso della filosofia politica e dell'antropologia ottocentesca di ispirazione rousseauiana, o come è il caso di quello che nella seconda metà del XX secolo si è definito come "terzomondismo", cioè di quella posizione culturale e politica che tematizzando la difesa dei popoli oppressi del terzo mondo, non ne promuove in realtà un concreto sviluppo, ma, guidandoli per mezzo di un'ideologia che, nella maggior parte dei casi, coniuga il marxismo con l'indigenismo, spesso anche attraverso l'uso della religione (come nel caso della teologia della liberazione), li emargina sempre più e, come dimostrano gli sviluppi ideologico-sociali più recenti, li usa come strumento per una trasformazione profonda delle società europee.

Forster interpreta l'altro basandosi su un'idea profondamente influenzata dagli ideali della rivoluzione francese e quindi, almeno embrionalmente, proiettata verso una dimensione in cui identità nazionale e spinta cosmopolitica si bilanciano, ma la sua visione si forgia anche nello spirito della tradizione culturale europea, nella rielaborazione del suo patrimonio di pensiero, nell'ambito di quella *République des Lettres* instaurata e praticata dai grandi spiriti del XVII secolo, elogiata da Leibniz come l'autentica comunità degli studiosi e rifluita nelle accademie e nelle società scientifiche di ogni genere diffusesi in modo completo nel XVIII secolo. L'Europa vagheggiata da Forster è in dialogo con l'estraneo, eppure conserva nella propria identità il perno del suo agire, si muove con cura nei rapporti con l'altro, ma opera secondo un insieme di finalità che le sono proprie, in modo colonialistico direbbero i critici, senza però quella pretesa assolutistica che, pure, in alcuni aspetti della sua forma di pensiero essa ha manifestato.

4. *Michel Leiris: l'etnografia intima.*

La consapevolezza del rapporto fra crescita della cultura e incontro con l'estraneità è un'acquisizione dell'epoca moderna, nella quale il nesso fra desiderio di scoprire e scoperte compiute aveva fatto vedere chiaramente le potenzialità insite nella ricerca sull'estraneo. Accanto a questo impulso che potremmo definire, soprattutto, come bisogno conoscitivo, agiva anche una spinta etica, che mostrava la necessità di riconoscere gli elementi comuni a tutti i popoli. Conoscenza dell'ignoto e riconoscimento dell'estraneo rappresentano gli aspetti principali dell'antropologia culturale moderna, in cui la crescita della conoscenza è sempre in connessione con un aumento della comprensione di sé ovvero, in questo caso, della civiltà europea. Qui il proprio e l'estraneo sono coordinati da una visione globale della storia e della società, in cui queste due polarità migliorano nel rapporto reciproco. Il processo che ha prodotto la coscienza di questa relazione è ritrovabile, pur embrionalmente, già in alcuni momenti della spiritualità antica e medievale.

Un esempio, pur problematico, di questa tensione relazionale è in Ugo di San Vittore, che agli inizi del XII secolo scriveva: “tutto il mondo dovrebbe essere considerato terra d'esilio da parte di coloro che sono filosofi: eppure, poiché l'amore della terra natale è talmente impresso nell'animo di ciascun uomo, da non poter essere mai cancellato, sembra che si incammini meglio sulla via della perfezione colui che, esercitandosi a poco a poco, impara prima a cambiare residenza in questa vita visibile e mutevole, poi col tempo si rende capace di abbandonare tutte le cose. È molto sensibile l'uomo che sente ancora la dolcezza della terra natia, è già forte colui che sa fare di ogni luogo la sua nuova patria, ma è veramente perfetto nella virtù colui per il quale tutto il mondo non è che un paese straniero. Il primo ha fissato il suo amore in una parte della terra, il secondo lo ha distribuito in molti luoghi, ma il terzo ha annullato in se stesso l'amore del mondo”⁴³.

Qui la progressione verso la perfezione segue dunque questo percorso: dall'amore per le proprie radici all'amore per il trasferimento in altri luoghi, fino all'abbandono di tutti i luoghi e tutte le cose del mondo, annullati nello spazio dell'io in contemplazione di Dio. In questo itinerario dell'interiorità l'elemento che permane in tutte le fasi è l'uomo. Secondo il neoplatonico Ugo, l'amore pieno per il mondo esterno si può dispiegare solo dopo aver amato il mondo interiore. Ma in lui sembra trasparire qualcosa di più, cioè una ricerca dell'estraneo che può svolgersi soltanto in relazione a un lavoro intorno all'io. Questo carattere marca in modo indelebile e originale l'opera, sia saggistica sia letteraria, di un etnologo per certi versi anomalo come Michel Leiris. Nella versione leirisiana, la ricerca etnologica e lo studio delle culture si presentano in primo luogo come indagine intorno al sé, ruotante sulla dimensione interiore e individuale. Più precisamente, si presentano come strumento ausiliario per l'autoriflessione, come esterno della coscienza interna, come dislocazione dell'esterno all'interno e, viceversa, dell'interiorità nell'esterno. Si tratta dell'interpretazione del rapporto fra individuo e mondo come superamento di barriere per giungere a qualcosa come un dialogo, ma con la ferma intenzione di non instaurare gerarchie culturali né di uniformare l'altro all'immagine del sé.

Di questa possibilità Leiris, scrittore, viaggiatore, etnologo, è consapevole alfiere, quando nel 1931, per superare la crisi esistenziale che lo aveva colpito l'anno precedente, decide di partecipare alla spedizione etnografica Dakar-Gibuti e, avendo l'incarico di segretario-archivista, ne stende il diario di viaggio, come, salve le differenze, fece Forster nella navigazione di Cook⁴⁴. Così racconta quella scelta: “fu una circostanza fortuita a fare di me un sociologo specialista in neri d'Africa. Un collega della rivista *Documents* mi propose di far parte di una nuova

⁴³ U. DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, trad. a c. di V. Liccaro, Rusconi, Milano 1987, Libro III, XIX, p. 144.

⁴⁴ Cfr. M. LEIRIS, *L'Africa fantasma*, trad. a c. di A. Pasquali, Rizzoli, Milano 1984.

missione africana che aveva in progetto, il che cadeva a proposito nelle contingenze in cui mi trovavo, affetto da una seria depressione nervosa che mi aveva indotto a ricorrere alle cure di un medico onde strapparmi a uno stato innegabilmente patologico, e per di più tormentato da un bisogno furioso di cambiar aria. Al ritorno da quella missione, che mi occupò dal 1931 al 1933 e di cui il *Musée de l'Homme* (allora *Musée d'Ethnographie*) era il porto d'attracco, avvenne del tutto naturalmente che trovai un posto al museo; solamente più tardi ritenni mio dovere di acquistare i titoli atti a legittimare quella che nel frattempo era diventata la mia professione di fatto”⁴⁵.

Al suo ritorno in Francia, era un etnologo. Ma la casualità di quella decisione non deve nascondere un interesse preesistente: “se a un dato momento della mia vita intrapresi un viaggio lungo e presunto difficile dal quale, romanticamente cedendo alla suggestione esotica, mi aspettavo mari e monti, ciò avvenne a conclusione di un'evoluzione interna cui non furono estranei precisi fattori culturali: lettura di Lévy-Bruhl che risvegliò la mia curiosità intorno alla “mentalità primitiva”, interesse per l'arte negra, ammirazione per la poesia di Rimbaud e più ancora per la sua persona aureolata dal silenzio attinto alle miniere di Cipro e alla barbarie etiopica”⁴⁶.

Sulle orme di Lévy-Bruhl e Mauss, egli lascia la società civilizzata, i suoi codici e le sue leggi, le sue parole e le sue arti, per incamminarsi sulle piste dell'Africa, sui sentieri di un'alterità radicale. Avanza nei territori dell'estraneità anche per poter finalmente trovare se stesso. Non è possibile dire in quale misura si ritroverà, ma ciò che senza dubbio rinverrà sarà una consapevolezza definitiva delle possibilità di incontro con l'altro insite in un'etnografia autentica. Parte per cercare se stesso e per semplice curiosità verso l'estraneo, poi, quasi senza accorgersene, riesce a trovare davvero lo straniero nella sua essenza e, alla fine, forse, incontra per la prima volta se stesso.

Leiris guarda, annota, riflette, colleziona oggetti, studia simboli e miti. E registra tutto. Non si comporta diversamente da Forster. Ma, ed è anche l'epoca a consentirglielo, riesce a superare il livello descrittivo per approdare a un ascolto più profondo, certamente presente ma non ancora ben realizzato in Forster, che gli schiude a poco a poco la segreta realtà delle civiltà estranee. Sono gli anni Trenta, l'epoca in cui i problemi del colonialismo si sono già manifestati e, di lì a poco, incominceranno ad esplodere in tutto il mondo. Niente a che vedere dunque con l'epoca di Forster, il quale, a causa delle determinatezze storiche non poteva comprendere (e pure talvolta è sulla via di farlo) ciò che faticosamente riesce a cogliere Leiris, non solo cioè i caratteri dell'altro ma attraverso quest'ultimo anche i tratti del sé, di un io indagato per così dire in parallelo con l'altro.

⁴⁵ M. LEIRIS, *Biffures*, trad. di E. Rizzi, a c. di G. Neri, Einaudi, Torino 1979, p. 211.

⁴⁶ M. LEIRIS, *Biffures*, cit., p. 212.

Leiris guarda e scrive, si guarda intorno e osserva dentro di sé, e scrive. La sua *antropografia* è un dialogo ininterrotto anche con se stesso. Come dirà in un'intervista del 1986, guardando all'esperienza etnografica, “scrivevo essenzialmente per me”⁴⁷. Egli si mette alla prova facendo esperienza dell'estraneità. In lui l'etnografia si intreccia, fino a confondersi, non solo con la psicologia ma anche con la metafisica. La contrapposizione tradizionale fra realtà e descrizione, fra mondo e letteratura trova qui una soluzione originale. È dal contatto con il diverso, dalla conoscenza delle differenze che può scaturire una superiore conoscenza dell'identità. E la letteratura, in quanto specchio (o talvolta schermo) dell'identità e del rapporto fra l'identità narrante e l'alterità narrata (anche nel caso dell'autonarrazione, l'io si trascende diventando comunque, almeno posizionalmente, altro), può trarre consistenti vantaggi da questo contatto.

Il viaggio in Africa diventa la possibilità di trasferire nel mondo un impossibile viaggio all'interno del corpo. Raccontare il mondo, dopo aver intrapreso il cammino di una compenetrazione con esso, significa per Leiris raccontare il labirinto dell'io dopo averne trovato il filo, o almeno dopo aver scoperto i meandri narrativi, le possibilità di trascrivere l'onirico e l'empirico. Descrivere il viaggio è come descrivere un fantasma, ma se lo sforzo di avvicinamento, di empatia nei confronti del mondo *viaggiato* è talmente intenso e riesce a sconvolgere la consuetudine che il fantasma sia appunto soltanto un prodotto della fantasia, allora la narrazione può raggiungere un plus di realtà, può densificare l'immaginario conferendogli realtà e, per converso, può intensificare il reale impregnandolo d'immaginazione. Di questo egli sembra consapevole quando scrive che “tutto si ostina infatti a oscillare fra due poli: l'uno, quello della realtà il più possibile nuda e presente; l'altro, quello della mitologia, qui favolosa in senso stretto, come lo è Pegaso, mentre altrove può assumere forma di ricostruzione nostalgica del passato operata dalla memoria e dettata da un'ossessione del laggiù e dell'aldilà analoga a quella che mira a soddisfare l'esercizio dell'immaginazione”⁴⁸.

Il viaggio e la scrittura con la quale lo racconta sono per lui complementari, anzi, indissolubilmente collegati. Il viaggio diventa progetto, delineazione quasi grafica di una possibilità. Vita e viaggio sono descritti come con la matita all'anilina, come un disegno: “e giusto di un disegno si trattava, non della mia vita in quanto vita vissuta, ma in quanto figura tracciata da una linea di cui avrei potuto seguire con l'occhio la sinuosità e l'avventura, apprezzare l'andamento con un certo distacco, come l'archeologo interroga la superficie dell'utensile dissepolto

⁴⁷ M. LEIRIS, *C'est-à-dire. Entretien avec S. Price et J. Jamin*, Jean-Michel Place, Paris 1992, p. 46.

⁴⁸ M. LEIRIS, *Biffures*, cit., p. 142.

o come lo statistico osserva la forma di una curva esprimente i dati da interpretare”⁴⁹.

Affiora con sempre maggior insistenza il nesso fra ricerca interiore e ricerca etnografica. Anche dalla produzione scientifica dell'etnografia come disciplina autonoma, Leiris assorbe impulsi decisivi. Ma si pone pure in polemica nei confronti del metodo positivistico usato molto spesso nelle ricerche etnologiche e antropologiche. Schierandosi contro l'esigenza di oggettività che questo metodo si è imposto, egli immette nell'etnologia un elemento squilibrante: il punto di vista dell'osservatore, il punto di vista soggettivo. È chiaro che da quel momento in avanti la descrizione non potrà mai più essere pura, neutra, ma risentirà sempre delle ondulazioni visuali di colui che guarda, come accadeva con la “lente” di Forster. Per lui l'etnografia diventa autobiografia: questo risultato è certamente più artistico che scientifico in senso stretto, più letterario che tassonomico, ma non gli impedisce di individuare sentieri e soluzioni che troppo spesso l'antropologia ufficiale non era riuscita a scoprire. Per questo, Leiris viene considerato uno dei pionieri, sia pure precursore eccentrico, dell'antropologia contemporanea.

Egli considera ogni suo appunto, ogni sua *fiche*, ogni sua *biffure*, come un “frammento di diario intimo”⁵⁰. La fedeltà all'oggetto, ad ogni cosa, situazione o persona che incontra nel viaggio viene messa costantemente alla prova nell'esercizio della scrittura, che diventa il luogo (e il modo) della mediazione tra il sé e l'alterità. Sfiando sempre il rischio che la finzione comprima o addirittura uccida la realtà, Leiris si avventura su piste descrittive parallele a quelle fisiche che percorre ogni giorno, tra maggio 1931 e febbraio 1933. Qui l'oggettività diventa un'eco lontana di pretese inaccettabili, di rigidità scientifiche inapplicabili: “nonostante vi si ritrovino il resoconto del viaggio, alcuni echi del lavoro svolto, le più memorabili delle nostre tribolazioni non costituiscono nient'altro che una cronaca *personale*, un diario intimo che avrebbe potuto essere benissimo redatto a Parigi, ma è stato tenuto in giro per l'Africa”⁵¹. Quasi sulla scia del diario di Amiel, egli immette il genere autobiografico nella scrittura scientifica, e dall'altro lato inserisce la riflessione filosofica nell'autobiografia. Tuttavia, creando un'autentica tensione emotiva e narrativa, cerca di impedire che la propria soggettività soverchi la realtà osservata. La sua descrizione si colloca nello spazio di un'oscillazione, della fluttuazione tra soggetto e fenomeni: “guarderò i prati, gli alberi, mi sforzerò di non portare troppo gli occhi su di me”⁵². Ciò che si sprigiona in questo spazio è la forza del paesaggio, sia quello interiore sia quello esterno.

⁴⁹ Ivi, p. 134.

⁵⁰ M. LEIRIS, *Biffures*, cit., p. 230.

⁵¹ M. LEIRIS, *L'Africa fantasma*, cit., p. 223.

⁵² M. LEIRIS, *Biffures*, cit., p. 239.

Nell'avventura in cui l'esperienza dell'estraneo (in tutti i gradi dell'estraneità, che vanno dal concittadino sconosciuto allo straniero, dalle strade mai percorse ai meandri delle civiltà lontane e ignote) si intreccia con l'esperienza di sé, Leiris crede di poter trovare il senso autentico dell'esperienza. Viaggiare, come nel caso di Forster, significa fare esperienza, ma qui fare esperienza del mondo significa portare alla luce il *senso* del rapporto fra l'io e gli altri. Anche per Leiris potrebbe valere la formula del viaggio come arte dell'esperienza, ma in lui si tratta dell'esperienza di una relazione, di un frammezzo, di ciò che si produce nello spazio in cui un *ego* e un *alter* (ciascuno di essi a sua volta portatore di un intero spazio culturale, proprio per sé ed estraneo per l'altro) si incontrano. Ma anche questo lavoro intorno alle fondamenta dell'incontro può rappresentare uno scavo nella profondità dell'io, un percorso che riporti la trascendenza dell'esistenza vissuta verso l'immanenza della coscienza pensante. Anche in questa proiezione estatica ed eccedente in cui l'io si lancia verso l'esterno, può ricomparire l'immagine di Descartes, seduto nella stanza chiusa, raccolta e perciò accogliente, in cui il mondo esiste alla luce di una candela e nella forma delle parole scritte sul foglio. Leiris non rifugge questa stanza, né respinge il raccoglimento interiore che essa suscita e favorisce, l'accetta e la cerca come luogo necessario per trasferirsi, come in una metamorfosi, nello spazio dell'incontro con il mondo estraneo, in quell'ambito che chiamiamo lo spazio delle relazioni: “qui soltanto attingo (o mi figuro di attingere) la vera esperienza, quella che – in maniera immediata o remota – ha per funzione di scoprire i tratti inesorabili del destino, la sola che oggi mi sembri meritare il nome di “esperienza”⁵³. La scoperta del mondo equivale alla scoperta dell'identità personale, o almeno a una ricerca dell'identità che si forma attraverso la scoperta delle cose. Si tratta di un atteggiamento caratteristico del viaggiatore dell'età moderna, rappresentato esemplarmente da Goethe, di cui ricordiamo l'assoluta autoconsapevolezza: “non imprendo questo viaggio meraviglioso per ingannare me stesso, bensì per imparare a conoscere me stesso attraverso i vari oggetti”⁵⁴.

Questa paradossale coincidenza fra soggetto e oggetto si traduce nella forma di una “cartografia interiore”, che si esprime attraverso una scrittura corrosiva, in grado di intaccare sia la corazza dell'io sia le mura possenti che cingono quelle strane soggettività collettive che sono le culture. Un esempio di questo procedimento sono le *fiches* di *Fourbis*, una delle quali dice: “pensavo all'immagine, da me lungamente coltivata, della coscienza morale, infantilmente rappresentata come un'istanza esteriore più o meno analoga all'angelo custode, guardiano notturno che se ne sta in piedi accanto al letto per osservarci e giudicarci nell'intimità del sonno, simile alla coscienza che vigila immobile nella

⁵³ Ivi, p. 106.

⁵⁴ J. W. GOETHE, *Viaggio in Italia*, trad. di E. Zaniboni, a c. di L. Rega, Rizzoli, Milano 1991, p. 41.

mente per considerare l'anima che [...] vi si annida a sua volta come nel vuoto sonoro di una vasta cupola"⁵⁵. Leiris vuole scavare nella miniera della coscienza, studiarne gli strati e scoprirne le età, ma lo fa attivando due movimenti che sembrano contrapporsi: da un lato si dirige verso i margini della coscienza e verso l'esterno del proprio io; dall'altro lato mira al centro, tende a rafforzare il nucleo egoico.

Ciò avviene nel tempo, attraverso il ricordo, e nello spazio, attraverso l'autoriflessione concreta, corporea e puntuale. Andando a ritroso, il ricordo consente di reincontrare se stessi e gli altri così come erano; noi stessi, così come eravamo. E tutto inizia dicendo: "c'era una volta...". Questa espressione diventa per Leiris il sipario che si apre sul passato, il sipario della memoria, "ponte levatoio bruscamente abbassato sui fossati del tempo per il passaggio di cortei leggendari subito inghiottiti dalla notte"⁵⁶. Questa potenza evocativa della memoria e del suo linguaggio possiede un valore estatico: "così grande era il potere [...] di quel banale inizio di frase [...] che, pronunciandolo mentalmente, mi vedevo trasformato [...]. Figura proiettata fuori di me, abbozzo di statua a venire. Ritratto avanti lettera sceso dalla cornice; niente affatto spettrale, però, anzi ben sveglio e perfettamente vivo"⁵⁷. Ripercorrendo i luoghi della memoria, egli trova ogni volta la propria coscienza, il proprio io, nell'incessante trasformazione che lo caratterizza. Io, dice, "pretendo di formulare ricordi per accrescere la scienza di me stesso". Proiettandosi fuori di sé nel ricordo, egli rientra in sé nello sguardo. Vede l'"immagine dell'anima o dello spazio interiore: penombra della stanza, illuminata dalla piccola lampada a petrolio (che dev'essere la coscienza). [...] Specie di carattere notturno (luce nella notte) della coscienza. L'anima, piccolo pezzetto di legno nella cassa di risonanza del violino"⁵⁸.

E dagli altri lo separa solo un breve tratto, uno spazio che può essere colmato con un piccolo gesto, con un piccolo sforzo per comprendere. Potremmo dire che per Leiris l'incontro, nella forma della comprensione reciproca produttiva, provoca una relazione. Abbiamo conferma di questa ipotesi quando, per esempio, in un frammento metafisico di *Fourbis*, egli pronuncia una "sentenza cruciale" enunciandola in forma di "legge": "ogni cosa, cadendo, trascina con sé il suo piccolo cum. Il Cum ("con" in latino) è il coadiuvante, il fascio di relazioni, ossia di accidenti, che un corpo trascina con sé quando si sposta. È anche una frazione della sostanza dei corpi vicini, poiché qualsiasi relazione fra due corpi è necessariamente una cosa materiale, che partecipa allo stesso tempo della sola sostanza di entrambi i corpi. Un corpo è dunque nel contempo se stesso e tutti gli altri corpi, visto che lo si può collegare a tutti gli altri e poi concepire questi ultimi

⁵⁵ M. LEIRIS, *Carabattole*, trad. a c. di I. Margoni, Einaudi, Torino 1998, p. 264.

⁵⁶ M. LEIRIS, *Biffures*, cit., p. 126.

⁵⁷ Ivi, p. 129.

⁵⁸ Ivi, p. 250.

come esistenti solo in rapporto ad esso. Così, l'universo visuale si identifica con me stesso, poiché io ne ho conoscenza solo attraverso la *mia* prospettiva, che sposto insieme con me. Allo stesso modo gli uomini, cadendo nella morte, trascinano con sé un bagaglio di legami sensibili, filamenti di sopravvivenza carnale captati al mondo durante il loro passaggio quaggiù”⁵⁹.

Qui l'importanza della “relazione” con l'altro corre parallela a quella della derivazione dal sé, la quale conserva una priorità metafisica e, da quanto si desume dalle righe sopracitate, gnoseologica, filtrata dall'anfibia dimensione sensibile, che collega il corpo altrui a quello dell'io ma che, soprattutto, conferisce campo vitale all'io psicofisico. Da questa stretta maglia di introiezione e proiezione, l'io di Leiris traccia il primo perimetro dell'esperienza, indicandone il baricentro mondano nel legame con l'altro. Con un'accelerazione che egli, in fondo, non compie, la dimensione della relazione viene posta, in modo esemplare, da Emmanuel Lévinas in una posizione di preminenza o, per meglio dire, di *precedenza*: “il legame, la *Verbundenheit*, è, se così si può dire, la manifestazione stessa dell'alterità [...]. Non esiste legame degno di questo nome se non là dove vi è alterità”⁶⁰.

A questo proposito, trattenendoci ancora un istante su Lévinas, nel cui pensiero sono diffusamente presenti i temi della voce estranea e del suo riscontro, ricordiamo che, non certo casualmente, egli riprende questa articolazione tematica quando, nel 1949, commenta l'affabulazione leirisiana di *Biffures*: “la filosofia e la sociologia contemporanee ci hanno abituato a sottovalutare il rapporto sociale diretto delle persone che parlano, a preferirgli il silenzio o i rapporti complessi determinati dai quadri della civiltà: i costumi, il diritto, la cultura. Disprezzo della parola che nasce certo dalle degenerazioni che minacciano il linguaggio, dalla possibilità ch'esso divenga chiacchiera e fastidio. Disprezzo però che non riuscirebbe a prevalere sulla situazione il cui carattere privilegiato si rivela a Robinson quando, nello splendore del paesaggio tropicale, non avendo troncato alcun legame con la civiltà, grazie ai suoi utensili, alla sua morale, al suo calendario, egli riconosce nel suo incontro con Venerdì il più grande evento della sua vita insulare; quando finalmente un uomo che parla riesce a colmare la tristezza inesprimibile dell'eco”⁶¹. Lévinas tuttavia ritiene che la scrittura di Leiris, per quanto riesca ad “esaurire tutte le possibilità dell'approfondimento del pensiero pensante nel contatto stesso con la materia sensibile delle parole”,⁶² non superi il primato del pensiero rispetto al linguaggio (e, dovremmo aggiungere, nemmeno vuole farlo, perché in ciò risiede un punto di forza della visione leirisiana). Forse anche in virtù di questo primato, per quanto riguarda la

⁵⁹ M. LEIRIS, *Carabattole*, cit., p. 288.

⁶⁰ E. LÉVINAS, *Nomi propri*, trad. di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 29.

⁶¹ Ivi, pp. 118-119.

⁶² Ivi, p. 120.

questione del rapporto io-tu, il suo linguaggio-pensiero giunge a un esito di valore inequivocabile, non soltanto per il discorso etnologico ma anche per quello filosofico.

Immerso nel mondo africano, Leiris si sente straniero e al tempo stesso si sente a casa propria. Vede gli altri, li avverte tali, si trova in un luogo diverso dal proprio e, paradossalmente, sente che quel luogo gli è familiare. Ma non si tratta di facilità di adattamento; per lui il viaggio, lo spostamento, nonostante la passione e la professione, rappresenta sempre un ostacolo, come ci racconta quando descrive il trasloco che, nel 1942, fece dalla *rive droite* alla *gauche*: “varcavo l'acqua non senza la vaga impressione di fare un certo viaggio [...] né più né meno come un turista amante del pittoresco va in visibilio dinanzi alle ricchezze artistiche di una città antica, ma non gli salta in mente di poter abitare altrove che in un albergo costruito nella zona civilizzata della città”.⁶³ Ma sentirsi a casa in terra straniera significa intuire, nell'estraneità dell'altro e al di là di essa, la familiarità del sé. Sentirsi *come* a casa rappresenta il primo passo per fare esperienza dell'estraneità delle altre culture e, a partire da questa estraneità, trovare gli spiragli per fare un'inedita esperienza del proprio sé.

Questo esercizio consiste nel guardare, si condensa nell'azione oculare. Prima che etnologo, prima che scrittore, Leiris è un osservatore. Questa caratteristica sembra il tratto principale del suo lavoro, sia nell'indagine etnologica sia nell'autonarrazione. Egli osserva, esercita lo sguardo e ne sperimenta le infinite possibilità, ma guarda sempre verso qualcosa. La sua vista è sempre, per dir così, intenzionale, focalizza sempre qualcosa, rispondendo così a un precetto metodologico: “ciò che è soltanto *nulla* non può, per definizione, essere argomento di una rappresentazione che non sia illusoria”⁶⁴. Commentando l'opera etnologica leirisiana, Hans-Jürgen Heinrichs ha annotato: “ciò che si può trasmettere delle esperienze etnologiche è una struttura: *conoscenza ricavata dall'intuizione*”⁶⁵. Lo sguardo diventa così un medio, una funzione di relazioni: “l'occhio è come la pelle, come la superficie fra l'Io e l'Altro”⁶⁶.

L'occhio dell'etnologo Leiris cerca nell'altro ciò che l'altro è indipendentemente dall'occhio che lo vede, per ritornare poi a sé senza privare l'altro delle sue proprietà. Ma guarda anche e necessariamente dal proprio angolo visuale, innescando con l'altro un rapporto di avvicinamento ed empatia, di interpretazione e comprensione. Questo sguardo, pur legato alla propria ottica e quindi al proprio centro di irradiazione, non è appropriante, e dunque non espropria l'altro. Da questa particolare prospettiva, l'etnografia passa senza sosta dalla descrizione alla ricerca interiore, e viceversa, comprendendosi come una

⁶³ M. LEIRIS, *Biffures*, cit., p. 69.

⁶⁴ M. LEIRIS, *Carabattole*, cit., p. 24.

⁶⁵ H.-J. HEINRICHS, *Einleitung*, in M. LEIRIS, *Das Auge de Ethnographen*, übers. von R. Wintermeyer, Syndikat, Frankfurt am Main 1979, p. 7.

⁶⁶ *Ibid.*

forma di autobiografia che, successivamente, diventerà per lui una “etnografia intima”,⁶⁷ al punto che potrebbe condividere la riflessione di Nietzsche, secondo cui “le migliori scoperte sulla cultura l'uomo le fa in se stesso”⁶⁸.

Si ha così una sorta di accumulo di esperienze: alla descrizione oggettiva si sovrappone la comprensione empatica e, successivamente, l'autoesplicitazione interiore. Ma c'è anche un aspetto socioculturale toccato da questo atteggiamento leirisiano. L'accostarsi alle civiltà estranee senza la freddezza oggettivante dello scienziato, senza l'interesse puramente esteriore che nasce dalla curiosità verso l'esotico, senza la superficialità del turista, può fare di un viaggio di scoperta o di una ricerca etnologica un incontro di tipo nuovo, che si prefigge di “dissipare parecchi errori e a smontare molte delle loro conseguenze, incluso il pregiudizio razziale”. Per conseguire questo risultato, l'europeo deve superare una limitazione non secondaria, connessa con i limiti del proprio orizzonte storico-culturale. Infatti, leggiamo in un appunto del 1930, “poiché la sua cultura europea gli pone delle lenti deformanti nella mente, egli non può liberarsi dei suoi tic e delle sue manie puramente locali, e vede tutto ciò che proviene dagli uomini di altri climi e altre razze attraverso la sua mentalità bianca, e cioè, senza che egli se ne renda conto, in maniera del tutto fantasmagorica”⁶⁹. Qui sta il problema, ma anche la soluzione. Il suo viaggio è una versione novecentesca del viaggio di Forster: per Leiris bisogna viaggiare “non da turisti (che significa: viaggiare senza cuore, senza occhi e senza orecchi), ma da etnologi”,⁷⁰ scavando una distanza rispetto alla propria provenienza tale da permettere di avvicinarsi senza preclusioni alle culture diverse e, per molti aspetti, lontane. Potremmo dire, spostando il baricentro teoretico in termini husserliani, che si tratta di viaggiare in modo *intenzionale*, rivolgendo al mondo l'attenzione e l'empatia che solo l'intenzionalità della coscienza può generare, consapevoli che, come osservava Schopenhauer, se si viaggia scorgendo solo “il lato esterno della vita umana”, non si riesce a cogliere il fatto che “anche l'estraneo è accessibile” e, quindi, non si riesce a raggiungerne “il cuore e il centro”⁷¹.

Nelle molteplici difficoltà di accesso all'altro, talvolta Leiris sembra cadere vittima dello sconforto, quando crede di non essere riuscito a superare la ristrettezza della propria posizione e di essere stato sopraffatto dal mestiere, dalla professionalità. In quei momenti gli pare che l'etnologia non possa risolversi in altro se non in scienza oggettiva, in classificazione distaccata e neutrale. Finisce

⁶⁷ Sull'interpretazione leirisiana dell'alterità cfr. H. JUIN, *Michel Leiris et les autres*, in ID., *Chroniques sentimentales*, Mercure de France, Paris 1962.

⁶⁸ F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, trad. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977, p. 194.

⁶⁹ M. LEIRIS, *L'occhio dell'etnografo*, trad. a c. di C. Maubon, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 166.

⁷⁰ Ivi, p. 167.

⁷¹ A. SCHOPENHAUER, *Foliant I*, in ID., *Der handschriftliche Nachlaß*, cit., vol. III, p. 77.

per dichiarare la sua disperazione, confessa “che l'etnologia ha finito per fare di me un burocrate; che il suo carattere di scienza esigente obiettività e pazienza si ritorce in definitiva contro le mie aspirazioni (infrazione dell'armatura logica mediante contatto con uomini viventi nell'obbedienza di altre norme); che il viaggio da me sognato (una solitaria presa di distanza), anziché essere un modo di farsi altri mutando di scenario, è in fin dei conti un mero trasloco di personaggio sempre identico a sé, nomade solamente spaziale che si tira dietro – rafforzate non già indebolite – le sue inquietudini, il suo narcisismo e le sue manie”⁷².

Ma lo scoramento viene superato dalla convinzione di aver seguito la via giusta, quella che conduce all'incontro con ciò che è estraneo, con altre culture. Con il suo atteggiamento, Leiris testimonia che “la cultura non può essere gerarchizzata”, che il relativismo culturale non deve essere inteso come distruzione dei valori antropologici universali, ma come prassi di rispetto e di tolleranza. Egli respinge i tipici eccessi del rapporto con le civiltà lontane: l'esotismo e il primitivismo, forme incompiute di rapporto con l'alterità, e che, per quanto diverse e antagoniste fra loro, non creano alcuna possibilità di relazione autenticamente interculturale. L'esotismo è una forma di approccio astratto e quasi turistico, un'attrazione che sfocia, tutt'al più, nel collezionismo di oggetti e feticci; e il primitivismo mira, velleitariamente, a una conservazione astorica delle culture, senza tener conto dei processi di rinnovamento che il contatto con l'alterità produce anche nelle civiltà con cui ci si è relazionati.

L'ancoraggio di Leiris alla critica del colonialismo e alle sue conseguenze anti-eurocentriche ne mostra infine la collocazione politico-culturale e, ad essa collegata, la peculiare comprensione delle potenzialità e delle prospettive dell'identità europea, che egli centra sulla convinzione che “un'etnografia svincolata da qualsiasi spirito direttamente o indirettamente colonialista contribuirebbe probabilmente ad assicurare per l'avvenire un minimo d'intesa tra la metropoli e le sue antiche colonie, se non altro sul piano delle relazioni culturali”⁷³. Egli ritiene che la base per ciò che oggi potremmo definire *interculturalità* consista nell'indirizzare il “senso di malessere” che “tanti occidentali provano [...] nelle loro esistenze eccessivamente meccanizzate” e che mostra “la necessità di una completa ricostruzione a ogni livello”, verso “una freschezza originaria” come, per esempio, quella dei popoli africani, nei quali si troverebbe “un modo di introdurre l'arte della vita, di certo inestimabile in quest'epoca in cui i progressi più evidenti sembrano invece compiersi nell'arte di distruggere, di costringere o di torturare”⁷⁴. Ma qui siamo nel 1948, dopo la cesura delle due guerre mondiali, prima di quella fredda e dei grandi cambiamenti di fine secolo, in un'epoca in cui, al di là della realtà e della verità inoppugnabile della

⁷² M. LEIRIS, *Biffures*, cit., pp. 211-212.

⁷³ M. LEIRIS, *L'occhio dell'etnografo*, cit., p. 129.

⁷⁴ Ivi, pp. 179-180.

tragedia appena conclusa, le cose non erano come sembravano e le idee non sembravano essere ciò che in realtà erano, come invece si sarebbe capito dopo la rovina del sistema comunista e come, forse, oggi si rischia di dimenticare.

Parte seconda: identitas

5. Multiculturalismo e terzomondismo.

Nell'ambito politico-sociale, nella seconda metà del Novecento si è affermata, a piccoli passi e senza eccessivo clamore, una nuova ideologia, forgiata su modelli idealistici e mossa da intenti irenici, che teorizza la possibilità ma anche la necessità della coesistenza di differenti gruppi culturali all'interno di uno stesso spazio istituzionale, nazionale o regionale che sia, e che si definisce con il termine di multiculturalismo. Si tratta di una dottrina concettualmente e politicamente eclettica, in cui si sono mescolati elementi del vetero e del neomarxismo, dell'internazionalismo genericamente di sinistra, del pensiero *liberal* statunitense, di quel tipo di cristianesimo popolarmente definito cattocomunismo, del postsessantottismo, dell'anarchismo e dell'ecologismo radicale, e che sul piano più strettamente filosofico è stata sorretta dalle svariate flessioni del post-strutturalismo, dal movimento postmodernista e dal decostruzionismo, dall'etica di ispirazione progressista e da buona parte di quella legata alla corrente analitica. Insomma, si tratta di un grande contenitore etico-politico che contiene tendenze che, prese a sé, possiedono vistosi elementi di differenza e che, in alcuni casi, sarebbero perfino contrapposte, ma che in un quadro di larga prospettiva e di lunga durata trovano un solido punto di convergenza nella progettazione e costruzione di una società multiculturale. A differenza della storiografia multiculturalistica, che parte dalla varietà dei molteplici contributi culturali alla formazione della storia mondiale ma li mantiene distinti, e a differenza della teoria dell'interculturalità, che considera quella varietà come un tessuto fondamentale senza forzarne le singole caratteristiche con forme di composizione più o meno subdolamente coercitiva, il multiculturalismo, inteso come movimento di pensiero e di opinione, si prefigge di mescolare l'un l'altra quelle identità singolari fino a diluirne le proprietà e a produrre così formazioni culturali accrescitive solo quantitativamente, ma drammaticamente livellatrici dal punto di vista qualitativo, con possibili conseguenze devastanti sulla coscienza identitaria storica e sull'elaborazione sociale dei popoli e delle nazioni.

Su questa linea, con piccole e spesso quasi impercettibili varianti, si è disposta la gran parte degli intellettuali e, quindi, dei movimenti culturali degli ultimi decenni, formando quella nebulosa che ha assunto la difesa di qualsiasi causa rivoluzionaria o ribellistica, purché provenisse dal terzo mondo o, se endogena,

contenesse elementi utili all'abbattimento del sistema occidentale, alla trasformazione radicale della sua struttura o almeno di alcune sue parti. Questo frastagliato raggruppamento intellettuale, che ha guidato e ancora indirizza in modo determinante l'opinione pubblica occidentale, si configura come una casta, distinta dal corpo sociale e tuttavia inserita fin nei più riposti meccanismi che ne guidano gli orientamenti e le scelte. Si tratta di quei "padroni del pensiero", secondo l'efficacissima espressione di André Glucksmann⁷⁵, che tutt'oggi, dopo più di mezzo secolo dai loro primi successi, con le loro opere e attraverso i loro ormai potenti allievi ed estimatori definiscono i parametri di ciò che è corretto pensare. Accentuando un poco i toni, possiamo dire che la loro influenza si è consolidata al punto da determinare l'orizzonte stesso nel quale la cultura europea e occidentale può muoversi ed evolversi.

Sezionando culturalmente l'articolata formazione multiculturalista, si vede che uno dei suoi assi è costituito dall'idea terzomondista, antiquata nella definizione, posto che non c'è più la contrapposizione fra i due mondi che hanno organizzato, per più di mezzo secolo, lo scenario mondiale, e quindi non c'è più il terzo mondo come entità propria, ma non deperita nella sostanza, perché le trasformazioni geopolitiche sono state ingenti ma le coordinate ideologiche, con opportune variazioni di aggiornamento, si sono semplicemente trasferite in un nuovo tempo e un nuovo spazio.

È assai difficile fare i conti culturali e politici con questa idea, perché da un lato sfugge alla presa concettuale della politologia, e dall'altro, nel suo dichiararsi post-ideologica, si dissimula confondendosi con molte altre tendenze, che vanno, per esempio, dalla teologia della liberazione all'antiamericanismo diffuso, dall'anticapitalismo alle varie declinazioni del comunismo, soprattutto latinoamericano, dalle linee no-global a quelle, ad esse complementari, dei social forum globali. Ma qualsiasi riflessione sull'identità europea e sul suo rapporto con l'alterità non può sottrarsi a questo compito, pur preliminare. In questo quadro, bisognerebbe avviare l'enumerazione dei guasti causati da un'ideologia tanto tenace che Pascal Bruckner definisce "un mito duro a morire", la cui "logica bellicosa", secondo la quale la civiltà europea è "destinata a scomparire, malata e infame allo stesso tempo", è un elemento fondamentale sia delle strutture teoriche di molti ambiti di ricerca (come per esempio l'antropologia, la politologia e l'economia politica) sia di quel conglomerato pratico-precettistico che si autodefinisce *politically correct*.

Nei confronti di questa posizione teorico-politica Bruckner elabora una critica accurata, che mira a "scoprire nelle ostentate virtù dei terzomondisti le macchinazioni della malafede, i sofismi dell'amor proprio, gli alibi dell'egoismo, le

⁷⁵ A. GLUCKSMANN, *I padroni del pensiero*, trad. di E. Klersy Imberciadori e A. Bressan, Garzanti, Milano 1977.

astuzie dell'ipocrisia"⁷⁶. In questo senso, si può ravvisare nel terzomondismo una sorta di *bluff* culturale, difficile da smascherare, anche perché radicato in quel "masochismo" europeo che si esprime nel perenne "pentimento" per le proprie azioni, del quale esamineremo più avanti la struttura. L'indagine di Bruckner serve anche a capire "in che modo il gergo o il delirio di un piccolo gruppo siano potuti diventare la verità di una moltitudine"⁷⁷, secondo linee di sviluppo che si riallacciano a quella teoria delle avanguardie rivoluzionarie che ha trovato nel marxismo-leninismo la sua formulazione ideologica più completa, ma che, come abbiamo visto, risale alla dottrina della rivoluzione francese.

Al di là delle determinazioni concrete che riguardavano i singoli paesi del terzo mondo, all'epoca dell'esplosione ideologica degli anni Sessanta ciò che contava era "la negazione pura e semplice dell'Europa", e ovviamente degli Stati Uniti. Nella logica dell'alterità che fa da supporto filosofico a questa esaltazione, la tensione verso l'estraneo diventa pulsione all'immedesimazione: "se io sono l'Altro, le sue vittorie diventano le mie vittorie"⁷⁸, anche perché ogni vittoria del terzo mondo è una sconfitta dell'Occidente, e quindi un successo per i suoi avversari interni. Con il processo di decolonizzazione, in tutte le sue fasi, dai primi anni Quaranta alla fine degli anni Sessanta, l'antioccidentalismo trova nutrimento stabile, che gli permette di ergersi a giudice del presente e del futuro. Due sono stati i principali orientamenti di questo giudizio sull'Occidente: da un lato "uno che lo denunciava come bastione, crogiuolo del capitale, ma dichiarandosi pronto a perdonarlo se abiurava alla sua cattiva natura e si volgeva verso il socialismo", dall'altro lato un indirizzo "più radicale, che rigettava la civiltà europea nel suo insieme, scongiurandola di sottomettersi alle norme, ai costumi di altre culture descritte come superiori"⁷⁹. Dei due, il secondo sembra quello rimasto in vita o, in ogni caso, quello dall'efficacia più duratura, perché se il mito del comunismo si è appannato, quello della xenofilia è sempre più vitale, sospinto dal medesimo antico odio verso l'Occidente e puntellato dall'incredibile, ma decifrabilissima, sindrome di autoumiliazione.

Quasi quarant'anni fa il venezuelano Carlos Rangel osservava che "a causa del mito del buon selvaggio, l'Occidente soffre oggi di un assurdo senso di colpa, convinto com'è che la sua civiltà abbia corrotto gli altri popoli del mondo, raggruppati sotto il nome di "terzo mondo", i quali, se non avessero subito l'influenza della cultura occidentale, sarebbero rimasti felici come Adamo e puri

⁷⁶ P. BRUCKNER, *Il singhiozzo dell'uomo bianco*, trad. di S. Martini Vigezzi, Guanda, Parma, 2008, p. 19.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ivi*, pp. 48-49.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 49-50.

come i diamanti”⁸⁰. Il principale problema su cui questo mito si innesta è reale e intricato, e riguarda l’identità dei popoli latinoamericani nel loro sviluppo storico e nei loro rapporti con l’Europa. Esso ha le sue origini nel bisogno dei primi colonizzatori di respingere o di assimilare le popolazioni autoctone, e nella conseguente creazione di “una società in cui gli indios erano ridotti allo stato di servi”, che hanno provocato un sentimento di rivalsa. Ma c’è un momento, ben più recente, in cui questo mito esce dai confini culturali e innesca un rapidissimo contagio nell’ambito politico. Questa fase, individuabile nell’avvento della teoria della rivoluzione terzomondista di tipo marxista-leninista, produce un salto di livello pragmatico, in cui “il buon selvaggio si trasforma nel buon rivoluzionario”, del quale il “Che” Guevara è il simbolo ufficiale⁸¹.

Secondo Bruckner il terzomondismo del passato era “proiettivo”, cioè proteso alla conquista di territori e sostenitore di regimi promettenti, mentre quello attuale sarebbe “introspettivo”, rivolto cioè contro quello stesso Occidente da cui è nato: “ci si odia, più che amare gli altri”. Esamineremo più avanti presupposti e implicazioni psicosociali di questa introiezione, ma possiamo convenire fin d’ora con la tesi di Bruckner, secondo la quale “il disagio, non poggiando più su un progetto politico, corrode dall’interno la coscienza occidentale”, provocando così un “cambiamento di scala”, un “rimpicciolimento degli orizzonti”⁸². Di questo disorientamento contemporaneo sono testimonianza (ma al tempo stesso anche causa) le teorie del cosiddetto altermondialismo, in cui l’antiglobalismo si rovescia in globalizzazione alternativa, ritenuta possibile solo dalla rottura degli assetti imposti dall’Occidente e dai suoi padroni, il capitalismo liberistico e il liberalismo borghese. In questa corrente, per fare un esempio, si inserisce – e spicca – la tesi di Alain Badiou, secondo cui “Occidente, questa parola maledetta, nomina la disgiunzione”, la separazione del mondo in due settori tenuti artificialmente e criminalmente in vita, mentre al contrario “bisogna affermare fin dall’inizio, come un assioma, come un principio, l’esistenza di un solo mondo”⁸³.

Per molto tempo, su questa sfumata area filo-terzomondista si sono intersecati e talvolta uniti antiamericanismo di sinistra e di destra, come dimostra l’esempio di Alain de Benoist, che da destra appunto ma senza alcuna nostalgia nazionalsocialista, ancora negli anni Ottanta rivendicava la critica dell’americanismo e immaginava la divaricazione tra i due poli dell’Occidente, proclamando un’autonomia europea che si spingeva fino al terzomondismo e rivendicando la libertà non solo di solidarizzare ma perfino di allearsi con il terzo mondo: “l’Europa e il Terzo mondo costituiscono insieme, potenzialmente, una

⁸⁰ C. RANGEL, *Dal buon selvaggio al buon rivoluzionario*, trad. di M. Lucioni Diemoz, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p. 34.

⁸¹ Ivi, p. 36.

⁸² P. BRUCKNER, *La tirannia della penitenza*, trad. di T. D’Agostini e M. Fiorini, Guanda, Parma 2007, p. 22.

⁸³ A. BADIOU, *Sarkozy: di che cosa è il nome?*, trad. di L. Boni, Cronopio, Napoli 2009, p. 67.

terza forza: all'aiuto economico dell'Europa al Terzo mondo deve corrispondere un aiuto politico del Terzo mondo all'Europa"⁸⁴, per un'unione che sfugga alla morsa sovietico-americana: "siamo contro il colonialismo sovietico, così come siamo contro il coca-colonialismo americano"⁸⁵.

Qui si tratta però di un terzomondismo secondario, perché derivato dall'idea, questa sì primaria, del cosiddetto "terzaforzismo", diffuso nella cultura di destra nella prima metà del Novecento, come posizione di difesa europea fra il comunismo sovietico e il liberalismo anglosassone, considerati diversi per l'uso di mezzi cruenti nel primo caso e di persuasione morbida nel secondo: "esistono due forme distinte di totalitarismo, assai diverse per natura ed effetti, ma l'una temibile quanto l'altra. La prima, all'Est, imprigiona, perseguita, assassina i corpi, ma, perlomeno, lascia intatta la speranza. L'altra, all'Ovest, finisce col creare dei robots felici. Climatizza l'inferno. Uccide le anime"⁸⁶. Se il liberalismo è visto come un avversario, il luogo della sua doppia nascita (Inghilterra prima e Stati Uniti poi) va tenuto distante dallo spirito europeo. Poiché "l'Europa non appartiene al campo occidentale", noi, diceva de Benoist all'inizio degli anni Ottanta riferendosi agli aderenti alla proposta geopolitica della "nuova destra", "siamo pronti a batterci per la difesa del continente e del modello europeo, ma non per la difesa dell'Occidente"⁸⁷. Va tuttavia precisato che, da una decina d'anni, de Benoist ha modificato il proprio antiamericanismo, virando verso una posizione meno radicale, che assume i due lati dell'Occidente come un unico possibile argine nei confronti dell'invasione islamico-africana, e in coerenza con ciò ha abbandonato il terzomondismo classico, trasformandolo in un orientamento di critica al processo di "mondializzazione" in generale e al potere finanziario in particolare, nella direzione, pur sempre, di un "protezionismo europeo" in grado di contrastare quelle "politiche di austerità" che "istituzionalizzano una vera e propria marcia verso la miseria"⁸⁸.

Su un piano iniziale generico e quasi extravalutativo, l'antiamericanismo esalta le differenze che intercorrono tra i due poli dell'Atlantico settentrionale. In questa chiave preliminare, "l'anti-americano si ostina a postulare che quanto distingue gli abitanti delle due sponde dell'Atlantico sia incommensurabilmente più grande di quello che distingue gli europei gli uni dagli altri"⁸⁹. Ora, fra Europa

⁸⁴ A. DE BENOIST, *Oltre l'Occidente. Europa-Terzo mondo: la nuova alleanza*, trad. a c. di M. Tarchi, La roccia di Erec, Firenze 1986, p. 93.

⁸⁵ Ivi, p. 11.

⁸⁶ Ivi, pp. 88-89.

⁸⁷ A. DE BENOIST, *Orientations pour des années décisives*, Le Labirinte, Paris 1982, p. 30.

⁸⁸ A. DE BENOIST, *La fine della sovranità*, trad. di M. Tarchi e C. Zarelli, Arianna Editrice, Bologna 2014, p. 63. Per una critica misurata e imparziale della "nuova destra" francese cfr. P.-A. TAGUIEFF, *Sulla nuova destra*, trad. a c. di D. Zolo e G. Giaccio, Vallecchi, Firenze 2004.

⁸⁹ A. GLUCKSMANN, *Il discorso dell'odio*, trad. di F. Genta Bonelli, Piemme, Casale Monferrato 2005, p. 154.

e Stati Uniti sussiste una “differenza di fondo”, sostiene Robert Kagan, che però “non è tanto di origine culturale o filosofica, quanto legata alla capacità militare” e, si potrebbe aggiungere, alla volontà di conservare integra la propria identità. Da qui emergono due diverse strategie, definibili come “psicologia della forza e psicologia della debolezza”. Agli Stati Uniti appartiene il primo carattere, all’Europa il secondo, il quale spiega “la maggiore tolleranza che l’Europa ha oggi per le minacce”⁹⁰. La percezione del pericolo dipenderebbe quindi dal livello della propria forza: livello basso, percezione bassa; livello alto, percezione alta. Si è disposti a tollerare e talvolta anche a minimizzare un rischio, se si ritiene di non essere in grado di sconfiggerlo o di affrontare le conseguenze che tale scontro implicherebbe.

Perciò, la strategia europea “privilegia i negoziati, la diplomazia, i legami commerciali e il diritto internazionale rispetto alla forza, la persuasione rispetto alla coercizione, il multilateralismo rispetto all’unilateralismo”: sia giusta o sbagliata, questa scelta “è il prodotto della storia europea più recente”, il frutto di un’esperienza tragica e di una consapevole prudenza nei confronti di “una politica di potenza senza freni”⁹¹. La debolezza è, in questo caso, una scelta, ma resta pur sempre un fardello che sarebbe meglio non avere. Su di essa l’Europa ha dovuto modellare la propria politica: “la relativa debolezza ha comprensibilmente prodotto nell’Europa un forte interesse a costruire un mondo in cui la forza militare e il potere *hard* contino meno della forza economica e del potere più *soft*, e un interesse altrettanto forte alla creazione di un ordine internazionale in cui il diritto e le istituzioni contino più della potenza dei singoli paesi”. In ciò risiede anche un elemento positivo, almeno in linea di principio, perché questa intrinseca debolezza spinge l’Europa “a svalutare, e in ultima analisi estirpare, le leggi brutali di un mondo anarchico, hobbesiano, nel quale la forza costituisce il fattore fondamentale per la sicurezza e il successo di una nazione”⁹². Se però il mondo hobbesiano continua ad esistere nonostante l’intenzione europea, allora la risposta americana sembra la più adeguata. La “missione dell’Europa”, conclude Kagan, “ammesso che ne abbia una al di fuori dei suoi confini, è di opporsi alla forza”, ma ciò contrasta con la velleità di giocare un ruolo da protagonista sulla scena globale. Da un lato “l’irrelevanza strategica”, dall’altro il desiderio di salvare il mondo: due fattori inconciliabili che formano un circolo vizioso, dal quale, nella migliore delle ipotesi, l’Europa può uscire abbandonando il secondo e facendo del primo una sorta di virtù.

Mostrando una inquietante mescolanza fra sentimento di superiorità e di inferiorità, l’Europa guarda alla potenza americana in modo obliquo o strabico, inibendosi così la possibilità di un giudizio equilibrato. La si deride guardandola

⁹⁰ R. KAGAN, *Paradiso e potere*, trad. di C. Lazzari, Mondadori, Milano 2003, pp. 34-36.

⁹¹ Ivi, p. 61.

⁹² Ivi, p. 41.

dall'alto, perché essa agirebbe spesso in modo scomposto, usando la forza; la si osteggia guardandola dal basso, perché della forza all'Europa non è rimasto che un brutto ricordo. E un atteggiamento analogo viene assunto da molti altri paesi: “si detesta l'America perché conta; le si preferisce l'Europa perché non rappresenta né una minaccia né una sfida”. Con superbia, gli europei sembrano dire: “noi siamo la saggezza del mondo, l'America ne è la follia”⁹³, includendo in questa pazzia anche la nazione ebraica, ultimo spazio di Occidente in un Medio-Oriente sempre più ostile, la quale provoca fastidio nell'europeo, che vede in essa e negli Stati Uniti i “fomentatori” del disordine storico: “a causa loro, l'antica sequela di massacri e di vendette rischia di riprendere il suo corso; la loro follia guerriera ci mette in pericolo”⁹⁴.

Tutto ciò senza porsi nella prospettiva degli israeliani (con una singolare censura che rappresenta una contraddizione interna nella logica e nella retorica dell'alterità), i quali lottano per la loro sopravvivenza, confidando solo su se stessi, nella certezza “che l'Europa, in caso di grave pericolo, li sacrificerebbe subito sull'altare della propria tranquillità”⁹⁵. La separazione politico-argomentativa fra antisemitismo e antisionismo sembra solo un paravento per mascherare questo diffuso atteggiamento europeo e per tacitare obiezioni di coscienza. La verità è che l'Europa ha abbandonato Israele, perché, come osserva Fiamma Nirenstein, è stata spinta da “un'oscura ragione psicologica, che è il vero punto da prendere in considerazione se si vuole comprendere l'antisemitismo autentico di questi anni”⁹⁶, ed è stata terrorizzata da fantasmi spesso evocati ad arte dai nemici non solo di Israele ma della stessa Europa, che tollera tutto e tutti ma che non concede nulla alle ragioni israeliane, come se ci fosse “una traslazione dell'irrazionalità che sgorga allorquando si parla di ebrei”⁹⁷. In generale, l'inerzia, anzi meglio l'inazione sembra diventato il canone europeo attuale: “l'Europa non fa nessun errore perché non tenta nulla. In lei la prudenza non è più quell'arte praticata dagli antichi di inoltrarsi in una storia incerta, ma il fine ultimo dell'azione politica”⁹⁸.

Sempre in generale, ma nel terreno della valutazione qualitativa, l'antiamericanismo manifesta un sentimento di superiorità che avrebbe senso soltanto in chiave di mera cronologia storica e che, invece, è del tutto fuori luogo, nonché indimostrabile, nelle circostanze effettuali della modernità e del presente. In particolare, l'antiamericanismo di destra si appella al rapporto con le radici che

⁹³ P. BRUCKNER, *La tirannia della penitenza*, cit., p. 210.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ivi*, p. 211.

⁹⁶ F. NIRENSTEIN, *L'abbandono. Come l'Occidente ha tradito gli ebrei*, Rizzoli, Milano 2002, p. 122.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ P. BRUCKNER, *La tirannia della penitenza*, cit., p. 209.

gli europei hanno avuto o possono ancora avere, a differenza dello sradicamento che caratterizzerebbe lo spirito americano, disconoscendo però che l'universalismo statunitense è legato proprio a quelle radici europee e che al loro trapiantamento nel nuovo mondo i nordamericani fanno costantemente riferimento; mentre l'antiamericanismo di sinistra rivela una doppia direzione: da un lato la superiorità dell'Europa viene postulata nella chiave di contrapposizione pacifista al militarismo americano; dall'altro essa viene usata come retorica testimonianza per legittimare, contro il conservatorismo americano, l'erosione dall'interno dei fondamenti tradizionali dell'Europa.

In entrambi i casi, pur nella loro estrema differenza, si tratta di un atteggiamento ideologicamente ossessivo e psicologicamente compulsivo, che si fonda cioè su un'ideologia incalzante e su una psicologia dall'impulso irrefrenabile. Nei confronti degli Stati Uniti scatta, in questi casi, un meccanismo automatico di risposta e di rifiuto, sintomo di un'avversione profonda che Jean-François Revel ha magistralmente analizzato e descritto come "ossessione antiamericana", un'ostilità che, come abbiamo sommariamente visto poco fa, ha per fondamento un "inganno ideologico", che in parte è anche un autoinganno, ossia il tentativo (e la convinzione) di combattere il nesso operativo tra liberalismo e conservatorismo, tra liberismo e tradizione. Si tratterebbe invece di pensare la questione americana con lucidità mentale, distinguendo "ciò che nella nostra percezione dell'americanizzazione in quanto minaccia o malattia è immaginario o inventato, e ciò che è giustificato"⁹⁹.

Seguendo la lezione di Revel, si può dire che, in un certo senso, "l'odio dell'America è l'odio di se stessi"¹⁰⁰, perché "gli americani rimandano all'europeo pacifista, che li demonizza, un'immagine capovolta di se stesso: sono quello che lui era fino a poco fa"; essi "credono ai rapporti di forza, lui invece ha superato questo stadio; parlano del "male" con un'incredibile ingenuità, mentre lui sta dall'altra parte: un simile feticcio non spaventa nessuno"¹⁰¹. Nel caso di sinistra, questo atteggiamento è sempre spocchioso, fatto arrivare dall'alto di una presunta supremazia intellettuale che solo i migliori seguaci della cosiddetta filosofia del sospetto possono arrogarsi di avere e che, in una riedizione postmoderna dell'antica sofistica, permette loro di eccepire sempre e comunque, da depositari di un'intelligenza delle cose che li pone in condizione di cogliere il senso nascosto nelle pieghe delle cose o, per lo più, di creare pieghe proprio per arguire sensi nascosti a coloro che hanno altra ubicazione filosofico-culturale. Con la giusta ironia, Glucksmann sintetizza così questo atteggiamento: "coloro che credono ancora alla verità e alla menzogna, alla libertà e alla schiavitù, non hanno

⁹⁹ J.-F. REVEL, *L'ossessione antiamericana*, trad. di M. E. Giacomelli, Lindau, Torino 2004, p. 179.

¹⁰⁰ A. GLUCKSMANN, *Il discorso dell'odio*, cit., p. 158.

¹⁰¹ Ivi, pp. 157-158.

compreso che tutti questi concetti si mescolano, che sono ben più complessi, ben più relativi!”¹⁰². Qui egli denuncia una variante postmodernista di quella che Vico chiamava “la boria dei dotti”, un’arroganza, molto ben dissimulata, con cui si pretende imputare all’altro la mancanza di quella finezza intellettuale e di quella scaltrezza culturale che, invece, l’Europa avrebbe, anche e soprattutto grazie al contributo di pensatori all’altezza della postmodernità, acquisito e ormai padroneggiato. Da questo piedestallo provennero, per esempio, le critiche e le prescrizioni che quei pensatori rivolsero agli Stati Uniti dopo gli sviluppi seguiti all’11 settembre. Usando un’espressione vecchia ma forse non superata, potremmo definire questo spiegamento intellettuale come una *intelligencija*, che per voler essere troppo astuta, talvolta finisce per essere “ottusa”¹⁰³.

Una delle parole chiave di questa visione era – ed è – relativizzare, non nella scansione storica che permette di cogliere le variazioni di grado e di qualità delle idee, ma nella strumentalizzazione sofisticata che consente di utilizzare le parole non nel loro senso ma nel loro potenziale di capziosità. Riferendosi alle critiche con cui, per anni, quel *milieu* intellettuale ha reagito al comportamento degli Stati Uniti dopo l’11 settembre, Glucksmann ha proposto una istruttiva scena dialettica: “per relativizzare il dramma di settembre, gli americani dovrebbero imparare dall’Europa istituzionale l’arte disinvoltata e perfettamente aggraziata di girarsi dall’altra parte quando ci si trova di fronte a ricordi ingombranti”, esercitando un’arte del lutto che è sconfinata nel cinismo del nulla, in quel nichilismo che, dopo essere stato sezionato e combattuto dai maggiori pensatori del Novecento è stato, occultamente, recuperato dai loro epigoni. Contrapporsi, anche *manu militari*, “contro un “male”, totalitarismo prima e terrorismo poi, costituisce il segno di un innegabile ritardo mentale”, dal quale la furbizia europea sarebbe invece immune¹⁰⁴. Detto altrimenti, “con un atto di estrema sottigliezza e obliquità, gli europei vogliono controllare il gigante facendo appello alla sua coscienza”¹⁰⁵, ma al tempo stesso tentano di dire agli Stati Uniti quale sia la loro coscienza, come debba essere, e a tale scopo la parziale conquista, attraverso la filosofia, del campo culturale sembra rivelarsi un ottimo strumento di persuasione.

Vista da quel *milieu*, la differenza fra gli statunitensi e l’europeo consiste, detto in sintesi, nel fatto che i primi agiscono non solo, come direbbe Kagan, sotto il segno di Marte, ma anche con una grossolanità mentale che semplifica le potenzialità del pensiero fino al punto da azzerarne le capacità critiche e, soprattutto, autocritiche, mentre i secondi, all’opposto, sono in grado di esercitare

¹⁰² Ivi, p. 158.

¹⁰³ In relazione alle analisi degli intellettuali europei seguite all’11 settembre, cfr. R. CRISTIN, *L’ottusa intelligenzia*, “Fondazione Liberal”, 19, 2003, pp. 162-167.

¹⁰⁴ A. GLUCKSMANN, *Il discorso dell’odio*, cit., pp. 158-159.

¹⁰⁵ R. KAGAN, *Paradiso e potere*, cit., p. 46.

in massimo grado queste capacità, sia per decostruire la comprensione che lo spirito europeo ha di sé, sia per immettere nell'autocomprensione dell'altro, in questo caso dell'americano, ma lo schema è valido per qualsiasi altro in generale, anche per l'altro individuo, la giusta corrente autocritica, fornendogli così, attraverso la distruzione delle sue strutture psichiche e spirituali, il modo corretto di pensare e, quindi, la vera soggettività. Vista da chi, nella medesima Europa e al medesimo livello, ha un orizzonte di pensiero diverso, non-conforme cioè allo schema appena esposto, e smaschera questo atteggiamento non solo come il mezzo per arrivare al consolidamento di posizioni di potere (secondo la logica, del tutto legittima, della politica di potenza), ma pure come un gioco, linguistico e pragmatico, che trova il suo scopo in una incessante e ricorsiva decostruzione che si risolve in se stessa, la differenza tra gli americani e l'europeo è di tutt'altro genere: "loro costruiscono, mentre lui demolisce"¹⁰⁶.

Distinguere oggi l'Europa dall'Occidente è dunque un sofisma politico-culturale che punta a dividere l'Europa dagli Stati Uniti (e dal restante Occidente angloamericano), che mira a trasformare l'identità del vecchio continente e che, in sostanza, pur con estesi margini di inconsapevolezza teorica e quindi, di incolpevolezza politica, rielabora le posizioni nazionalsocialiste e comuniste, unendole in un allaccio paradossale ma per nulla strano se considerato attraverso la lente d'osservazione della loro tortuosa ma dimostrabile derivazione teorizzata da Ernst Nolte nel quadro della "guerra civile europea". L'obiettivo di custodire lo spirito europeo, come per decenni e in particolare fra le due guerre mondiali si è tentato di fare anche trasversalmente agli steccati politici, riservando ad esso uno spazio vitale tra Unione Sovietica e Stati Uniti, come per esempio aveva sostenuto, e con buone ragioni, Heidegger¹⁰⁷, ha oggi, dopo il crollo del comunismo sovietico e nel nuovo assetto globale, un senso molto diverso e una modalità di svolgimento che non può più riprodurre quella doppia presa di distanza (caso mai, detto qui però senza sviluppare il tema, si potrebbe proporre una *doppia presa di vicinanza*).

I margini di sensatezza e di utilità di questo tentativo sono ristretti, limitati a differenziazioni su alcuni specifici, per quanto importanti, terreni. Uno di questi riguarda l'educazione: ha senso, per esempio, ribadire, per quanto sia ancora possibile data la decadenza degli studi accademici continentali, la superiorità dello schema formativo tradizionale europeo su quello degli odierni *colleges* americani, con tutte le conseguenze, verso l'alto e verso il basso, che questa scala di qualità implica. Inoltre, ha senso tentare, per quanto oggi la malintesa globalizzazione lo consenta, di arginare il multiculturalismo, frutto del *melting pot* americano, con la difesa delle singolarità europee. La tutela di queste differenze non può però

¹⁰⁶ A. GLUCKSMANN, *Il discorso dell'odio*, cit., p. 158

¹⁰⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. di G. Masi, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979, pp. 55 sgg.

sconfinare fino a dividere nella loro interezza i due poli dell'Occidente. L'obiettivo di separazione geopolitica strategica si rivela oggi insensato o, tutt'al più, funzionale al supporto dei residui o dei restauri di ideologie storicamente sconfitte. Separare il destino dell'Europa da quello degli Stati Uniti (ma il Regno Unito, inerisce alla prima o ai secondi?) è un esercizio intellettuale e ideologico, ma anche pericoloso, perché costituisce la premessa al probabile indebolimento di questi ultimi e alla sicura dissoluzione della prima. Il rischio più immediato, culturalmente devastante e politicamente inquietante è, detto con una formula, di abbandonare Tocqueville e creare una figura mostruosa che unisca Kant, suo malgrado, e "Che" Guevara.

Questo tentativo di separazione geopolitica è legato al progetto multiculturalista, perché implica non solo la disgregazione di un'identità, ma anche la *segmentazione decostruttiva* del pensiero che la forma. Il multiculturalismo è la *fabbrica della diversità*, perché produce e impone le diversità all'interno di spazi plurali e pluralistici in cui esse dovrebbero, invece, essere l'esito di scelte libere e democratiche, più ancora, il frutto di una tensione verso il miglioramento della propria identità nel contatto con le altre. Non si deve dunque confondere l'*interculturalità*, struttura positiva della coesistenza civile, con la multiculturalità, motore di una frantumazione infinita e di una conflittualità inevitabile. Non si può fare della diversità un assoluto ovvero un obiettivo da raggiungere e imporre a qualsiasi costo, perché così si piega il concetto di diversità a finalità eterogenee e, come denuncia Alain Renaut, si riduce la diversità a diversivo, si trasforma l'ideologia della diversità in una "ideologia della diversione"¹⁰⁸. Nasce così il mito della diversità, che a ben vedere sembra la dislocazione postmarxista della mitologia dell'uomo nuovo o, più precisamente, dell'escatologia comunista. Il fallimento dell'esperienza sovietica e più in generale socialcomunista novecentesca ha reso impraticabile il terreno del vecchio mito marxiano, così come le angustie vitali provocate dall'ideologia terzomondista stavano disseccando la fonte dell'esotismo antioccidentale, e perciò i teorici del postmodernismo multiculturalista hanno elaborato un nuovo campo concettuale che, trasformando e sostituendo il vecchio impianto, si caratterizza principalmente per la dinamica della *differenza continua*, che nel lavoro filosofico si esprime con molteplici variazioni sul tema della differenza (senza che l'antica "differenza ontologica" di Heidegger ne sia la causa o ne abbia responsabilità), nel campo sociologico si mostra con le teorie della differenza di genere, nell'ambito culturologico con la differenziazione nell'indistinzione d'identità, in quello politico con la cessione di spazi normativi (e forse a breve anche giuridici) a minoranze rumorose.

¹⁰⁸ A. RENAUT, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Flammarion, Paris 2009, pp. 29 sgg.

Se lo spirito delle società liberaldemocratiche si fonda su un'idea pluralistica di governo e induce uno sviluppo pluralistico nello spazio culturale, la visione multiculturale invece indebolisce il pluralismo, secondo modelli non solo politologici ma anche filosofici, i quali fanno della disseminazione, che significa dispersione nell'indistinto a cui, in realtà, conduce il mito della differenza senza identità, lo schema strutturale della società. L'indistinto socioculturale del multiculturalismo è non solo la negazione dell'identità, ma pure la fine di ogni libertà pratica, la premessa per l'abuso legalizzato e per la diffusione, dapprima impercettibile, dell'arbitrio e della violenza. Se, come ha osservato Giovanni Sartori, "il multiculturalismo non è [...] una prosecuzione del pluralismo, ma invece un suo capovolgimento che lo nega"¹⁰⁹, allora dobbiamo concludere che "proprio la multiculturalità ci chiama a rientrare nuovamente in noi stessi"¹¹⁰.

Negli Stati Uniti, il progetto di società multiculturale sembra fallito (certo, dal punto di vista dei vari e influenti gruppi per i quali il multiculturalismo è una utile forma di disgregazione della società, esso ha invece avuto un successo strepitoso), e se è naufragato là, possiamo immaginarne l'esito nelle varie comunità europee. Sul piano strettamente accademico-culturale, il multiculturalismo si è dapprima insinuato come difesa delle minoranze e, successivamente, come osserva Alain Finkielkraut, "nel nome del rispetto delle minoranze, le università americane hanno iniziato, nell'ultima decade del Ventesimo secolo, a rivedere quello che laggiù si chiama il canone", ossia a spostare l'attenzione dalle correnti della tradizione e dai grandi testi classici alle letterature minoritarie e alla letteratura antiumanistica, con l'obiettivo "di rompere l'umiliante monopolio dei DWEMS (Dead White European Males) per permettere ai viventi non bianchi non europei e donne di ritrovarsi negli autori (autrici) proposti (proposte) alla loro ammirazione"¹¹¹.

Questa *inversione del canone* non conduce a un maggiore grado di conoscenza né di coscienza critica; all'opposto, innesca un processo di livellamento verso il basso che rischia di trascinare tutti nel baratro dell'ignoranza, non molto distante dall'"analfabetismo di ritorno" così ben descritto da Enzensberger. Le università statunitensi vengono trascinate su questa china da quella "chiusura della mente" individuata già alla fine degli anni Ottanta da Allan Bloom, e dal perfezionamento del paradigma multiculturalistico attraverso il fondamento teorico e pratico dello schema politicamente corretto¹¹². Tutto inizia dall'erosione e dal conseguente abbattimento del curriculum di studi tradizionale, il quale, come denuncia Roger Scruton, viene visto come un "prodotto dell'illuminismo" e

¹⁰⁹ G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Mondadori, Milano 2000, p. 107.

¹¹⁰ J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti spirituali*, in M. Pera e J. Ratzinger, *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004, p. 72.

¹¹¹ A. FINKIELKRAUT, *L'identità malheureuse*, cit., pp. 210-211.

¹¹² Cfr. A. BLOOM, *La chiusura della mente americana*, trad. di P. Pieraccini, Lindau, Torino 2009, che riproduce la traduzione dell'edizione Frassinelli, Milano 1988.

quindi colpevole di essere “monoculturale, dedito alla perpetuazione dell'ottica della civiltà occidentale intesa come intrinsecamente superiore alle sue rivali”. Ma nulla avviene a caso, e poiché questo percorso formativo è interpretato come una “razionalizzazione delle ambizioni imperialistiche” del sistema capitalistico etno- e culturocentrico¹¹³, sovvertirlo non è solo un'esigenza culturale ma un'urgenza politica fondamentale.

Questo scenario, pur non essendo integralmente valido per tutti gli atenei americani, è però tutt'altro che esagerato; è tanto reale da rappresentare il quadro di riferimento dell'educazione superiore statunitense. Quasi mezzo secolo fa si avviò un percorso, non legislativo ma fattuale, di trasformazione dell'istruzione superiore e universitaria in una direzione che radicalizzasse le posizioni *liberal* e approdasse a una più energica ideologia multiculturalista e terzomondista. Il caso della Columbia University di New York è emblematico: come ha osservato Giorgio Israel, “da santuario della cultura umanistica”, concepita come “stella polare dell'identità occidentale e americana”, è progressivamente (potremmo dire anche, senza ironia: progressisticamente) diventata “una sorta di centrale di agitazione e lotta politico-culturale terzomondista e antioccidentale”¹¹⁴. Giovanni Sartori, che l'ha conosciuta bene perché vi ha insegnato per vent'anni, sa che in questo ateneo, come in tante altre sedi, il multiculturalismo vincente è *liberal* solo di adozione, ma marxista di nascita: esso “prende l'avvio da neo-marxisti inglesi a loro volta fortemente influenzati da Foucault; e si afferma nei *colleges*, nelle università, con la introduzione di “studi culturali” la cui messa a fuoco è sulla egemonia e sulla “dominazione” di una cultura sulle altre”, e poiché “anche in America i teorici del multiculturalismo sono intellettuali di lata formazione marxista”, anch'essi “approdano a un multiculturalismo negante del pluralismo a tutto campo, sia per la sua intolleranza, sia perché rifiuta il riconoscimento reciproco, sia perché fa prevalere la separazione sulla integrazione”¹¹⁵.

La causa principale di questa mutazione genetica delle università americane risiede nell'idea che il multiculturalismo dovesse affermarsi a detrimento dell'identità di base, e uno dei principali operatori interni è stato Edward W. Said, un teorico della letteratura arabo-americano che, seguendo un orientamento gramsciano-foucaultiano, ha unito sinistra e postmodernismo, in un mix esplosivo che si è rapidamente diffuso conquistando posizioni di primo piano nella vita accademica e culturale. Il concetto fondamentale del lavoro di Said è quello di “orientalismo”, una nozione che gli serve per determinare l'insieme degli interessi e delle interpretazioni occidentali nei confronti dell'”altro” che si trovava ad oriente, vicino o lontano che fosse.

¹¹³ R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, trad. di D. Damiani, Cortina, Milano 2007, p. 134.

¹¹⁴ G. ISRAEL, *Liberarsi dei demoni. Odio di sé, scientismo e relativismo*, Marietti, Genova-Milano 2006, p. 110.

¹¹⁵ G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, cit., pp. 57-58.

Egli ritiene che l'orientalismo, affermatosi come campo di ricerca e di esperimenti nella seconda metà del XIX secolo, sia nato dalla visione socio-antropologica illuministica e, partito con l'intenzione di approfondire, correggere e migliorare la comprensione delle culture orientali, si sia poi trasformato in uno schema per la manipolazione della realtà di quelle culture e, quindi, nel fondamento ideologico del processo di colonizzazione e, infine, nel pretesto politico per successive azioni. Dietro al modello culturale di rapporto con i popoli extraoccidentali si troverebbe un "antropocentrismo alleato con l'eurocentrismo", fondato sulla presunzione che per l'Occidente sia "sua inalienabile umana prerogativa non solo il governare le popolazioni non bianche, ma anche possederle, perché per definizione esse non sono del tutto umane [...], bensì solo in un senso più lato, dotato di uno status etico inferiore". In questo senso, l'orientalismo sarebbe una "ideologia disumanizzante", che mette a nudo la pretesa "umanistica" eurocentrica di dominazione, possibilmente di stampo coloniale, nei confronti dei non-occidentali¹¹⁶.

Questa tesi sostiene che, se "l'orientalismo moderno è stato un aspetto sia dell'imperialismo che del colonialismo"¹¹⁷, e se entrambi questi ultimi sono frutto della cultura europea e del potere economico-militare che le è connesso, il solo modo per contrastare l'orientalismo consisterebbe nell'elaborare una teoria di smascheramento – che Said, per non incorrere nel rovescio della sua stessa critica, evita accuratamente di definire "occidentalismo" – di quelle "seducenti possibilità di degradazione della conoscenza" che costituiscono il senso del "sapere orientalista" e delle quali l'Occidente sarebbe maestro¹¹⁸. L'esito di questa tesi è però paradossale e strumentale: "da una parte, ci spinge a giudicare le altre culture nei loro termini; dall'altra, ci chiede di giudicare la cultura occidentale da un punto di vista esterno, contrapponendola ad alternative e giudicandola negativamente, considerandola etnocentrica e perfino razzista"¹¹⁹.

Secondo la teoria di Said, che congiungendosi con altre affini ha formato una solida gabbia categoriale per l'interpretazione del rapporto tra Occidente e alterità, i fondamenti dell'identità europea, veri, dal cristianesimo all'ebraismo, dall'illuminismo allo storicismo, dal liberalismo al democratismo, o attribuiti, dall'etnocentrismo all'imperialismo, sarebbero le radici e quindi i responsabili dell'atteggiamento culturale e dell'agire politico connessi con la pratica di invasione e dominazione che le nazioni europee, alle quali si è aggiunta poi quella statunitense, hanno messo in opera. È quindi ad essi che la critica anti-occidentale deve rivolgersi, smantellandone le strutture e distruggendo l'identità che hanno prodotto. Detto in estrema sintesi, Said pensa che "tutto il male del mondo sia

¹¹⁶ Cfr. E. W. SAID, *Orientalismo*, trad. di F. Galli, Feltrinelli, Milano 1999, p. 113.

¹¹⁷ Ivi, p. 126.

¹¹⁸ Cfr. ivi, pp. 325-326.

¹¹⁹ R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 135.

causato dall'imperialismo colonialista e razzista [...] e dal sionismo”¹²⁰, da quell'Occidente che, per sviare l'attenzione dai suoi interventi colonialistici e per coprire i propri reali interessi nelle aree extraoccidentali, avrebbe creato l'”orientalismo” come pseudodisciplina e come schermo occultante e deformante dietro al quale organizzare una gigantesca campagna di disinformazione, premessa a qualsiasi tipo di operazione direttamente in quelle aree o che le possa anche solo riguardare, con l'effetto, non tanto collaterale, di “sminuire l'umanità di un'altra cultura, di un altro popolo”, trasformando “questa visione impoverita e poco obiettiva in un dato eterno”¹²¹. È uno schema facilmente contestabile sotto il profilo teoretico, ma estremamente efficace sotto quello effettuale, dato che il principio di causalità in esso contenuto è diventato non solo luogo comune insediatosi nell'opinione pubblica, ma anche cardine logico e, parimenti, psicologico di gran parte della politica culturale degli stati occidentali.

Il punto d'arrivo del processo di de-tradizionalizzazione o di de-umanizzazione, intesa come abbandono della tradizione umanistica in favore di schemi ideologici in cui l'uomo diventa un fine per il raggiungimento di scopi politici planetari, è l'asservimento della cultura e dei suoi più diversi luoghi di produzione. Sulla scia delle riflessioni piuttosto amare e affatto lusinghiere nei confronti dello stato culturale delle università americane svolte da Arthur Schlesinger nella premessa all'edizione del 1998 al saggio *The Disuniting of America* (del 1991), Bruce Bawer ritiene che “ciò che il nuovo pensiero accademico di gruppo ha rappresentato, sia stato niente di meno che la chiusura della mente liberale”, la sconfitta della tradizione americana e l'inizio di un nuovo potere: “armate di un nuovo senso di missione e di superiorità morale, le nuove élites accademiche hanno simultaneamente balcanizzato e politicizzato lo studio della società e della cultura e avvolto le loro critiche gramsciano-marxiste in un impenetrabile gergo che solo loro possono comprendere”. Dispiegando un disprezzo per la tradizione che corre parallelo a quello per il conservatorismo, “il dogma multiculturale si estende in tutta la società, trasforma il modo in cui le persone pensano, parlano e agiscono”. Questa nuova ideologia “rappresenta un tradimento del vero liberalismo [...] e una profonda minaccia al senso di unità che ha reso l'America, in modo unico, rigorosa, prospera e libera”¹²².

Altri e filosoficamente ben più potenti, benché indiretti, artefici dell'occupazione *manu culturalis* delle università americane sono stati i post-strutturalisti francesi, nelle loro varie linee evolutive, i cui pilastri sono soprattutto Foucault, Althusser, Derrida, Lyotard, Deleuze, Baudrillard, Badiou, Lacan, Bourdieu, assurti a mentori del pensiero accademicamente dominante

¹²⁰ G. ISRAEL, *Liberarsi dei demoni*, cit., p. 112.

¹²¹ E. W. SAID, *Orientalismo*, cit., p. 113.

¹²² B. BAWER, *The Victims' Revolution. The Rise of Identity Studies and the Closing of the Liberal Mind*, Broadside / Harper Collins, New York 2012, pp. XIII-XIV.

grazie a proseliti locali che ne hanno opportunamente adattato le teorie alle esigenze americane, eterogenee ma tutte convergenti verso la critica, più o meno criptica, dell'Occidente e verso il livellamento al basso degli standard di competenza e formazione. Non si può attribuire a un pensatore la colpa di conseguenze politiche o culturali che hanno preteso di legittimarsi nelle sue opere, e quindi, per esempio, non è ammesso fare di Nietzsche un precursore del nazionalsocialismo, ma nel caso dei filosofi francesi sopracitati l'equivalenza fra molti dei concetti centrali delle loro opere e gli sviluppi, anche applicati, nel sistema politico-culturale predominante nei *campus* statunitensi è non solo talmente chiara e precisamente documentabile, ma talvolta anche esplicitamente enunciata nelle loro opere, che in questo caso si può legittimamente fare eccezione rispetto alla regola di fondo.

Il paradigma multiculturalista, che si regge su un relativismo generalizzato e, per paradosso, assoluto, mira ad estendersi e a rafforzare il proprio potere in tutte le pieghe della società, con una operazione dal doppio volto: “mentre sostiene che tutte le culture sono uguali e quindi considera assurdo un giudizio fra di esse”, dall'altro lato “fa occultamente appello alla credenza opposta”, essendo “impegnato a persuaderci che la cultura occidentale e il curriculum tradizionale sono razzisti, etnocentrici, patriarcali e pertanto esclusi dall'accettabilità politica”¹²³. L'efficacia di questa doppia impostazione è evidente, perché è riuscita a creare una sacca di convinzione inossidabile o di “consapevolezza subliminale” (in termini marxiani si direbbe: di falsa coscienza) all'interno dell'opinione pubblica occidentale, che viene utilizzata come serbatoio di consenso e di retroalimentazione precettistica, con il risultato di occupare gli spazi vuoti e orientare i giudizi incerti, fino a stendere una coltre difficilmente penetrabile sul terreno della visione del mondo e ad avocare a sé la formazione della coscienza personale e sociale, diventando quella sorta di tirannia culturale che è stata definita come “la dittatura del relativismo”¹²⁴.

La forza persuasiva di questa dottrina proviene più dalla capacità di incutere timore che dalla validità del ragionamento, secondo la tecnica di suscitare sentimenti di colpa o quanto meno di inadeguatezza culturale, al fine di porre l'interlocutore dinanzi a una scelta obbligata che, con linguaggio di un'altra specializzazione si direbbe un'offerta che non si può rifiutare. Si tratta di quello che Ayn Rand ha definito “l'argomento per intimidazione”, ovvero “un metodo per aggirare la logica per mezzo della pressione psicologica”, la cui caratteristica fondamentale “consiste nel fare appello all'insicurezza morale” e nell'insinuarsi “nella paura, nel senso di colpa o nell'ignoranza della vittima”¹²⁵. La proposizione tipica di questo para-argomento sarebbe, secondo la logica della squalificazione

¹²³ R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 136.

¹²⁴ Cfr. R. DE MATTEI, *La dittatura del relativismo*, Solfanelli, Roma 2007.

¹²⁵ A. RAND, *La virtù dell'egoismo*, trad. a c. di N. Iannello, Liberilibri, Macerata 1999, pp. 151.

preventiva delle teorie o anche solo delle opinioni difformi da quelle certificate dal citato paradigma, così esprimibile: “solo chi è malvagio (o disonesto, spietato, insensibile, ignorante ecc.) può sostenere un'idea del genere”¹²⁶. Qui agisce una sorta di ricatto implicito, che fa leva più su aspetti inconsci che sulla razionalità delle proposte, nel quale è in gioco l'approvazione o la disapprovazione da parte degli altri, che non sono altri qualsiasi, ma esponenti, non importa a quale livello, dell'insieme dottrinario *corretto* e perciò *dominante*.

Mentre fa professione di parcellizzazione scettica e di sospensione giudicativa, il relativismo multiculturalista agisce dunque in modo universalistico e addirittura assolutistico, assumendo validità incontestabile per le proprie tesi e falciando sistematicamente qualsiasi altra prospettiva che non si conformi al proprio schema. Predicando l'argomentazione (come fa, per esempio, quasi ossessivamente Richard Rorty), i suoi teorici silenziano qualsiasi voce discordante: “da una parte, cercano di minare tutte le pretese di verità assoluta; dall'altra, di mantenere le ortodossie da cui la loro congregazione dipende”. Questa doppiezza, in parte pragmatistica e in parte decostruzionistica, giunge all'apice e ottiene il risultato massimo quando si rivolge, in chiave applicativa, allo strato di formazione dell'orientamento politico-culturale: in quel punto si vede perfettamente come “proprio il ragionamento che si prefigge di distruggere le idee di verità oggettiva e di valore assoluto impone la correttezza politica come imprescindibilmente vincolante e il relativismo culturale come oggettivamente vero”¹²⁷.

Per uscire da questo ingorgo bisognerebbe ridefinire, non più su basi astratte o ideologiche, lo statuto dell'identità culturale e quello del rapporto fra culture ripensandoli alla luce della loro *circostanza storico-vitale*, non delineandoli soltanto a priori, cioè a partire da pur necessarie istanze teoriche di sfondo, ma fondandoli anche sull'esperienza del tempo, sulla concretezza della condizione effettiva in cui essi si trovano nel presente storico, sulle esigenze e sulle volontà dei popoli, come vengono espresse sia all'interno sia al di fuori dei canali ufficiali della rappresentanza politica. Solo il gioco combinato tra questi due fattori potrà risolvere la paralisi che il modello relativistico-multiculturalista, insieme ad altri fattori negativi, ha causato all'Europa.

Bisognerebbe prendere spunto da una proposizione che ha il pregio di essere neutra per quanto riguarda gli attori, ma anche quello di essere precisa per quanto riguarda le implicazioni, enunciata da un atlantista (occidentalista) convinto ma moderato come Philippe Nemo: “una società ha, in ogni epoca, la cultura sulla base della quale è stata istruita nel passato, e non può adottare un'altra cultura né per decreto né per semplice contaminazione”¹²⁸. Se a questo enunciato

¹²⁶ Ivi, p. 152.

¹²⁷ R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 137.

¹²⁸ P. NEMO, *Che cos'è l'Occidente?*, trad. di D. Piana, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 119.

aggiungiamo una riflessione che Papa Benedetto XVI ha rivolto all'autocolpevolizzazione storica dei cristiani europei: “conviene guardarsi dalla pretesa di impancarsi con arroganza a giudici delle generazioni precedenti, vissute in altri tempi e in altre circostanze. Occorre umile sincerità nel non negare i peccati del passato, e tuttavia non indulgere a facili accuse in assenza di prove reali o ignorando le differenti pre-comprensioni di allora”, perché “la *confessio peccati* [...] deve essere sempre accompagnata dalla *confessio laudis*, dalla confessione della lode. Chiedendo perdono del male commesso nel passato dobbiamo anche ricordare il bene compiuto con l'aiuto della grazia divina che [...] ha portato frutti spesso eccellenti”¹²⁹, allora possiamo formulare l'esortazione che una civiltà, una cultura debba presentarsi così come è, nel bene e nel male, senza reticenze riguardo alle proprie mancanze ma pure senza esitazioni rispetto alla propria struttura identificante.

6. *Oikofobia e xenofilia: il complesso d'Europa.*

La propensione a considerare l'altro, in quanto tale, migliore di sé ha radici antiche e rappresenta una forma estrema di utilizzo della categoria della possibilità o di quella della potenzialità: si confida che, potenzialmente, fuori del proprio spazio vitale vi sia una realizzazione migliore di quella che si è prodotta al nostro interno. All'origine, questa tendenza rappresenta dunque un modo semplice per alimentare la speranza che ci sia qualcosa e qualcuno che possa essere migliore di sé. E sul piano teorico costituisce anche uno stimolo per cercare, attraverso la ricerca dell'altro, il meglio di sé. Ma nella sua evoluzione storica, questa inclinazione si è rivelata poco produttiva o, come sta accadendo in questi decenni di passaggio di secolo, addirittura negativa.

Sarebbe interessante indagarne origine e motivazioni, ma il perimetro di ricerca impone qui di concentrarsi sul presente, e caso mai sul futuro. Indico qui solo uno dei luoghi di nascita di questa visione, individuabile nel tentativo di Montaigne di trovare una via d'uscita dalla chiusura che caratterizzava i sistemi di governo e di culto degli Stati europei: “se mi dicono che fra gli stranieri può esservi altrettanto poca salute, e che i loro costumi non sono migliori dei nostri, io rispondo: in primo luogo, che è difficile [...], in secondo luogo, che è sempre un vantaggio cambiare un cattivo stato con uno stato incerto, e che i mali altrui non devono pungerci come i nostri”¹³⁰. La combinazione fra scetticismo e fiducia, fra l'essere scettici verso il proprio mondo e il confidare nelle qualità dell'estraneo, pur nella genialità di questa formulazione, non permette a Montaigne la piena

¹²⁹ PAPA BENEDETTO XVI, *Discorso rivolto al clero*, tenuto nella Cattedrale di Varsavia il 25 maggio 2006.

¹³⁰ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, 2 voll., cit., vol. II, p. 1295.

coerenza rispetto alla propria impostazione di pensiero, poiché assegna all'altro un credito che lo scettico mai potrebbe attribuire, e perché lascia inevasa una domanda fondamentale: perché l'estraneo dovrebbe essere migliore o addirittura immune dai difetti dell'europeo? A meno di non interpretare la conclusione della citazione come un segno di tale indifferenza verso l'estraneo, che dei suoi mali, in fondo, non ci si debba preoccupare proprio in quanto a noi estranei ed esterni, l'argomentazione di Montaigne è un esempio di ingenuità nel rapporto con l'altro, e in proiezione storica diventa una premessa dell'autosvalutazione europea. E tuttavia essa va compresa nel quadro storico di feconda inquietudine e di desiderio di conoscenza che animavano lo spirito europeo della prima modernità, da cui è salpata, metaforicamente ma anche materialmente, la nave che ha portato gli europei in America, non solo quella di Colombo, ma soprattutto quella dei Padri Pellegrini.

Oggi, l'unica strada che sembra rimasta all'Europa per salvarsi dalla multiforme e multidirezionale onda antioccidentale consiste nell'autoaffermazione senza reticenze e, soprattutto, senza strumentalismi che favoriscono interessi economici immediati a danno degli interessi identitari storici. Se lo smarrimento delle convinzioni e il conseguente indebolimento delle istituzioni è la causa principale della crisi culturale di una civiltà, oggi le cause che possono portare al declino dell'Europa sono aumentate per numero e qualità, ma sono cresciute anche le possibilità di salvezza, che risiedono nella rinnovata autocoscienza che una parte rilevante dell'Occidente sta mostrando oggi, dopo la catastrofe delle avventure dialettico-ideologiche dell'internazionalismo comunista e dopo l'aggressione sferrata dal "totalitarismo islamista"¹³¹. Ma per cogliere questa opportunità storica va affrontata la questione della nostra ipocrisia culturale e affermata la necessità di stabilire un nuovo piano di confronto, e certamente anche di dialogo, tra le culture.

In fondo, quando si sostiene, come ha fatto per esempio Jacques Derrida, che il terrorismo sarebbe una forma di regolamento di conti "tra stati canaglia", Stati Uniti d'America inclusi o, secondo questa linea argomentativa, addirittura in cima alla lista ("i più *rogue* dei *rogue States* sono proprio coloro che hanno messo in circolazione e che sono ricorsi a un concetto come quello di *rogue State* [...] i primi e più violenti *rogue States* sono coloro che hanno ignorato e continuano a violare il diritto internazionale di cui si pretendono difensori [...] cioè gli Stati Uniti"¹³²), in quel momento si è varcato una soglia, si è raggiunto un terreno

¹³¹ Cfr. A. DEL VALLE, *Il totalitarismo islamista*, trad. di P. P. Veneziano, Solinum, Alessandria 2007.

¹³² Cfr. J. DERRIDA, *Stati canaglia*, trad. a c. di L. Odello, Cortina, Milano 2003, p. 142. Con queste frasi Derrida presenta la posizione di Chomsky, che egli però condivide pienamente, come si vede dall'argomentazione delle pagine successive: ci sono molti Stati canaglia, "più di quanto

nuovo dell'analisi e dell'interpretazione filosofica, culturale e politica, all'interno del quale ci sarà spazio per operazioni inedite ma che, fin dall'inizio, andranno sotto il segno della dissoluzione – certo, altamente decostruttiva – dell'identità e quindi dell'entità europea e occidentale.

La *legghenda nera* dello spirito europeo non è soltanto il condensato di una strategia razionale di disgregazione dell'identità con l'obiettivo di soppiantarla, per tentativi ed innesti, con modelli allogeni o anche soltanto con suggestioni eterogenee, ma anche l'emersione di una struttura psico-culturale che si annida negli strati profondi dell'autocomprensione moderna degli europei e che si articola, in prima istanza, nella distorsione etica prodotta dalla convergenza tra l'egualitarismo e il disprezzo dell'io. Distante dall'esercizio critico verso se stessi, questa sofisticata e contorta forma di comprensione di sé nel rapporto con gli altri si presenta, concretamente, come autosvilimento e autoindebolimento.

Il “complesso occidentale”, come dice Alexandre Del Valle¹³³, o, in chiave più ristretta, quello che potremmo chiamare il *complesso d'Europa*, è una sorta di fascinazione, essenzialmente masochistica, verso le più svariate forme di autoaccusa, che vanno dall'ammissione di colpa per i soprusi commessi dagli europei nel corso dei secoli alla denuncia di atti commessi da altri europei nel mondo, fino al compiacimento dei propri fallimenti, ma la casistica è ampia e l'elenco sarebbe lungo. Questo complesso rivela, senza dubbio, che lo spirito europeo (e quindi occidentale) possiede un alto grado di capacità autocritica, che corrisponde alla maturità della coscienza storica della propria civiltà e che rappresenta un punto elevato nel contesto mondiale delle culture. Proprio perciò tale forma psicosociale andrebbe compresa come una figura intrinseca e necessaria del proprio rappresentarsi e come un contributo positivo al proprio sviluppo, ma essa mostra anche un altro aspetto, altrettanto radicato e dalle conseguenze negative, che si può ben definire come masochismo europeo, la cui “regola aurea” si traduce in una forma che, all'estremo della semplificazione ma pure al sommo della verità, dice: “ciò che viene da noi è cattivo, ciò che viene da altri è perfetto”. Si tratta, in sostanza, di quella “visione manichea” che pone in relazione “il peccato” degli occidentali con “la virtù degli altri”¹³⁴.

Quando la decolonizzazione si è trasformata da evento positivo, considerata cioè sul piano dello sviluppo storico della libertà dei popoli e dell'autonomia delle nazioni, in intervento sulla psicologia occidentale non tanto dissimile a un lavaggio del cervello collettivo, l'europeo ha iniziato a dubitare delle proprie qualità, posto di fronte ad alterità che avevano tanto poderosi portavoce occidentali. Per lui è venuta in dubbio, se non addirittura in revoca, la possibilità

non si pensi e non si dica” e “gli Stati Uniti e gli Stati che si alleano a essi in queste azioni, sono proprio loro, in quanto sovrani, i primi *rogue States*” (ivi, p. 150).

¹³³ Cfr. A. DEL VALLE, *Le complexe occidental. Petit traité de déculpabilisation*, Éditions du Toucan, Paris 2014.

¹³⁴ P. BRUCKNER, *Il singhiozzo dell'uomo bianco*, cit., pp. 40-41.

di dire chi egli sia. Nel tempo, questa incertezza si prolunga, fino a sfiorare oggi l'afasia o, il che è lo stesso, il vociare di un'identità confusa, incerta e indistinta, dinanzi al fenomeno di quella *decolonizzazione di ritorno* rappresentata dalle cosiddette politiche migratorie adottate dagli organismi internazionali ed eurocomunitari, e accettati dai singoli paesi. Di fronte alla *colonizzazione inversa*, che molti possono anche interpretare come una giusta nemesis storico-culturale, l'europeo è doppiamente disorientato: da un lato non riesce a capire bene chi egli sia, dall'altro non capisce a sufficienza chi siano gli altri che arrivano. Una doppia mancanza di comprensione (e quindi anche una doppia incomprendibilità), che però non fa, come nel caso della doppia negazione, un'affermazione ovvero nel nostro caso una intellezione, bensì trascina sempre più nello sconforto la mente europea. Come uscire da questa strettoia? La soluzione che, ancora una volta, i detentori del potere culturale, mediatico e, in questo caso con sorprendente sintonia, anche politico forniscono agli europei è di indebolire le pretese e abbassare le aspettative, in un percorso di temporeggiamento che non fa altro che accrescere lo sconcerto e, come si sta notando, l'insofferenza. Il veicolo concettuale prescelto per fondare e far accettare questa strategia di indebolimento è, a conferma della validità e della contagiosità del complesso d'Europa, il pentimento.

La colonizzazione inversa avrebbe il pregio di mettere l'identità alla prova dell'autocritica o, come rileva Finkielkraut, di "rinviare le nazioni europee e l'Europa stessa alla loro identità", della quale però non emergono i fondamenti e i caratteri autentici, bensì immagini rifratte e distorte, al punto che quegli "individui cosmopoliti" che pure noi europei spontaneamente siamo, ci stiamo "disabituando a dire *noi*", non solo in quanto plurale ma anche in quanto prima persona. Ora, "sotto lo choc della pluralità, facciamo la scoperta del nostro essere". Si tratta di una "scoperta preziosa" e al tempo stesso "pericolosa", perché da un lato "ci fa combattere la tentazione etnocentrica di perseguire le differenze e di erigerci a modello ideale", mentre dall'altro lato ci permetterebbe "di non soccombere alla tentazione penitenziale di liberarci da noi stessi per espiare i nostri errori"¹³⁵. Lo stato attuale delle cose mostra tuttavia che a questa tentazione l'Europa non è riuscita, per il momento, a sfuggire.

Considerato da un punto di vista non solo etico ma anche gnoseologico, il pentimento è segno di un alto grado di autoconsapevolezza, e se esercitato con un altrettanto elevato senso della misura e, più ancora, della verità, è un fattore di crescita individuale e sociale, utile nel percorso di autocritica che ogni cultura dovrebbe esercitare. Quindi, possiamo dire, con Bruckner, che il pentimento "è la migliore delle cose, ma a patto di ammetterne la reciprocità e di estenderlo alla totalità della specie umana"¹³⁶. Quando invece l'esercizio critico su di sé e sugli

¹³⁵ A. FINKIELKRAUT, *L'identité malheureuse*, cit., p. 134.

¹³⁶ P. BRUCKNER, *Il singhiozzo dell'uomo bianco*, cit., p. 13.

altri, segno distintivo del pensiero occidentale, si tramuta in irrazionale autocolpevolizzazione e in dogmatica ipervalutazione dell'altro, la cultura che ne è colpita diventa preda di una patologia culturale su vasta scala e, in prospettiva, viene a trovarsi sulla soglia dell'estinzione. A quelle che Constantin Noica chiamava "malattie dello spirito europeo" andrebbe aggiunta una, più grave di tutte le altre, che consiste, secondo Bruckner, nel fatto che "nulla è più occidentale dell'odio verso l'Occidente, della passione di maledirsi"¹³⁷. Quando lo spirito critico, che è senza alcun dubbio l'anima originaria dell'Europa e che rappresenta un perno del pensiero che si innesta anche nel fondamento del cristianesimo (basti pensare a San Paolo), si rivolge contro di sé in modo esaltato e in forma annebbiata dall'ideologia, non solo diventa *odio di sé* ma cessa anche di essere spirito criticamente libero. Il disprezzo di sé, che "è divenuto il dogma centrale della nostra cultura"¹³⁸, è la malattia mortale dell'Occidente, pericolosa per sé e per gli altri, perché, come ammoniva Nietzsche, "chi odia se stesso, noi dobbiamo temerlo, giacché saremo le vittime del suo rancore e della sua vendetta"¹³⁹.

A partire da un'istanza nobile, legata a una sempre opportuna critica di sé, la sindrome degenera e diventa persecuzione di sé: l'Europa "milita per la propria debolezza, esporta umiltà e saggezza", ma non trova l'equilibrio necessario per condurre essa stessa il gioco, come in realtà potrebbe e dovrebbe fare, visto che ha la pretesa – e certamente anche il merito – di poter insegnare agli altri l'umiltà e la saggezza. Mette sul tavolo alcune regole, ma mentre impone a se stessa di rispettarle, non le impone agli altri giocatori. Rimane da sola ad essere – o almeno a sentirsi e presentarsi – remissiva e penitente. Con altra argomentazione, Bruckner mostra proprio questo scenario: "l'ondata di pentimento che raggiunge, come un'epidemia, le nostre latitudini e soprattutto le nostre principali confessioni, può essere salutare solo a condizione di esigere un atteggiamento reciproco: che altre credenze, altri regimi riconoscano anch'essi le loro aberrazioni"¹⁴⁰.

Se, per quanto riguarda la scala del rapporto con se stessi e dell'autocomprensione, da un lato si può collocare una forma di estrema autocelebrazione, una glorificazione di sé come esaltato egotismo, che corrisponde a una deformazione patologica di un'equilibrata consapevolezza di sé e ad un'inquietante distorsione dell'amore verso se stessi, dal lato opposto troviamo invece quell'altrettanto grave malattia che è il disprezzo di sé, l'autoflagellazione, l'irrefrenabile pulsione ad autocolpevolizzarsi, morbo endemico della civiltà europea, ma la cui virulenza è scoppiata soltanto nell'ultimo secolo e che traspare

¹³⁷ P. BRUCKNER, *La tirannia della penitenza*, cit., p. 43.

¹³⁸ P. BRUCKNER, *Il singhiozzo dell'uomo bianco*, cit., p. 17.

¹³⁹ F. NIETZSCHE, *Aurora*, trad. di F. Masini, in *Opere*, vol. V, t. I, Adelphi, Milano 1978, aforisma 517, p. 244.

¹⁴⁰ P. BRUCKNER, *La tirannia della penitenza*, cit., p. 51.

anche nella pulsione a ricercare la salvezza altrove, in altre culture, in altre religioni, in altri mondi. E se il masochismo insito nella propensione a colpevolizzare se stessi è devastante sotto il profilo psicologico-individuale e disastroso sotto quello sociologico-collettivo, anche l'esterofilia, pur essendo meno pericolosa, è sintomo di una deformazione identitaria: come spiegava Prezzolini, "l'esotismo è segno di decadenza dei popoli", perché è un fatto culturalmente e storicamente autodistruttivo "che per mostrare l'apertura della mente si adottino i costumi di altri popoli, e che per confermare la propria religione si accetti la religione degli altri"¹⁴¹. Entrambi questi opposti sono indicatori di una distorta comprensione di sé e, al tempo stesso, di una falsata percezione dell'altro.

A essi fa eco, su un piano parallelo, la doppia polarità fra, da un lato, glorificazione di sé e diffamazione dell'altro, e dall'altro lato discredito di sé e venerazione dell'altro. Presi isolatamente, tutti questi atteggiamenti sono portatori di decadenza, ma lo sono anche nelle due modalità di appaiamento qui individuate: entrambe infatti esprimono strutture culturali destinate a decadere, ma per opposti motivi. Come ha scritto Revel, "una cultura entra in decadenza quando, consistendo solo in lodi che rivolge a se stessa, si esalta denigrando le altre culture"¹⁴², come per esempio nel caso dei totalitarismi novecenteschi o di altre ideologie ipernazionalistiche, ma essa arriva ad estinguersi anche quando assume l'atteggiamento opposto, quando consiste sostanzialmente in mortificazione di sé e mitizzazione dell'altro. Tra questi unilateralismi, tra queste opposte *alterazioni* che affliggono sia la coscienza individuale sia lo spirito collettivo occidentali, va dunque ricercato un bilanciamento teoretico ed etico, un senso della misura che permetta un'adeguata autoappropriazione, un *equilibrio identitario* fondato sulla consapevolezza storica e filosofica dei soggetti culturali.

La genesi di questa *sindrome idiofobica* risale nel tempo già alla tensione fra identità degli europei e identità dei popoli via via coinvolti nelle scoperte e nelle colonizzazioni fin dagli inizi del XVI secolo. Ma essa riceve un impulso poderoso e, per la questione di cui ci stiamo occupando qui, decisivo, dal pensiero francese degli anni Sessanta e Settanta, da quelle elaborazioni che partendo dall'antiumanismo arrivano, filosoficamente, psicoanaliticamente ma anche culturalmente, al decreto di morte dell'io. Se, per esempio, prendiamo l'obiettivo di Lacan: "liquidare l'io" a favore del "vero soggetto", grazie all'"arte dell'analista" che permette di "sospendere le certezze del soggetto, finché se ne consumino gli ultimi miraggi"¹⁴³, e lo trasferiamo sul piano socio-culturale, ne risulta un impegno a superare l'identità europea in direzione di un "vero" soggetto che, *per necessità psico-logica*, non potrà più essere quello europeo. Qui risiede una delle origini del complesso da cui è afflitta oggi l'Europa, in un ripiano della

¹⁴¹ G. PREZZOLINI, *Manifesto dei conservatori*, Rusconi, Milano 1971, p. 41.

¹⁴² J.-F. REVEL, *L'ossessione antiamericana*, cit., p. 177.

¹⁴³ J. LACAN, *Scritti*, trad. a c. di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 245.

grande produzione culturale del secondo Novecento, nelle germinazioni francesi dello strutturalismo, del marxismo e del post-esistenzialismo, nelle fumose aule della Sorbonne, dove la rivolta studentesca trovava l'eco di quella più ovattata ma ben più potente trasformazione culturale di cui Lacan è stato uno dei caposcuola. Ma sarebbe interessante anche approfondire il legame tra queste elaborazioni teoriche e la passione antieuropea che negli anni Venti aveva colto gli intellettuali francesi abbacinati dal sole dell'avvenire, affascinati cioè dal mito sovietico e internazionalista, e che Louis Aragon esprimeva con enfasi provocatrice, ma anche con razionale ferocia, nelle parole conclusive di una conferenza madrilenia del 1925: “mondo occidentale, sei condannato a morte. Noi siamo i disfattisti dell'Europa [...]. Verremo a patti con tutti i vostri nemici [...]. Risveglieremo dovunque i germi della confusione e della malattia [...]. Siamo gli agitatori dello spirito [...]. Siamo coloro che daranno sempre la mano al nemico”¹⁴⁴.

Restando nel paragone psicologico-analitico e interpretandolo in chiave medica, il complesso d'Europa assume dunque i contorni di una sindrome autoimmune, sorta da una disfunzione endocrina che ha colpito la cultura occidentale e che si può superare, con grande sforzo e con scarse garanzie di successo, soltanto producendo un atteggiamento opposto, antitetico e antidotico, che conduca dalla dissoluzione alla ricostruzione, dalla liquidazione alla restaurazione dell'io ovvero dell'identità. Tuttavia, si tratta di una trasformazione più facile a enunciare che a compiere, perché il consolidamento di quelle alterazioni culturali e la diffusione trasversale di questa sindrome autodistruttiva hanno prodotto uno strato resistente e al tempo stesso leggero, di cui non ci si rende conto, tanto è ormai inserito nelle nostre consuetudini culturali, così come nelle analisi teoriche e nelle pratiche politico-culturali che guidano l'Europa attuale.

L'alienazione dell'io o, per essere più precisi, l'alterazione lacaniana dell'io trova nella società liquida descritta da Zygmunt Bauman una coincidenza che potrebbe chiarire l'effetto di pervasività che le tesi dell'*ideologia francese* di quel ventennio cruciale hanno avuto sulla cultura occidentale. La società liquida, al di là delle tesi di Bauman, è anche la società *liquidata*, sciolta in migliaia di microvene, dissolta fra molteplici tensioni contrapposte e, in verità, non conciliabili, come l'aspirazione all'autonomia e l'ansia di sottomissione a nuovi ospiti, la costante petizione per la libertà e la rinuncia ad alcune libertà sostanziali a causa della disgregazione delle comunità e delle istituzioni che le presiedono. Questa figura rappresenta anche un quadro clinico nel quale l'insorgenza del complesso d'Europa appare come una conseguenza ovvia e, per certi aspetti, inevitabile. Lo smontaggio dell'io si traduce quindi in frammentazione dell'identità collettiva e in destituzione di quella storica, che abdicano in favore di

¹⁴⁴ L. ARAGON, *Fragments d'une conférence*, “La Révolution surréaliste”, 4, 1925, p. 25.

un sostituto che però è fantasmatico e inquietante, privato del suo statuto metafisico, e va bene, ma preda di altre strutture e altri progetti che non portano libertà ma asservimento, non autonomia ma dipendenza, non identità ma indistinzione.

Quando il sentimento di rispetto e attenzione verso l'altro diventa ipertrofico o, in altro caso, diventa mera retorica, esso distorce la realtà fino a limiti inimmaginabili, trasformandosi non solo in complesso di colpa ma soprattutto in *desiderio di colpa*: non basta dichiararsi colpevoli di ciò che si ha più o meno effettivamente commesso, ma si vuole essere colpevoli in generale, colpevoli a priori e, forse, anche in assoluto. A questo punto qualsiasi rapporto con l'altro è già minato alla base, già scardinato nella sua possibile simmetria, già, direbbe Husserl, *pregiudicato*, perché distorce la verità della polarità (io-altro) ontologica trasformandola in falsità gnoseologica: l'io è sconosciuto in quanto tale e l'altro è riconosciuto in quanto ciò che non è. Ora il complesso d'Europa diventa *xenofilia*, patologia opposta ma analoga all'egotismo o solipsismo, ben più dannosa però sotto il profilo storico-genetico. Dalla prospettiva xenofila si ritiene in ogni caso che, al contrario, l'arroganza europea e occidentale non abbia mai abdicato e, anzi, abbia soltanto mutato alcuni elementi non essenziali. In quest'ottica, si sostiene che l'Occidente abbia un complesso opposto, quello di superiorità, che non gli permetterebbe di capire l'altro e, infine, nemmeno se stesso in un mondo che, certamente, è in trasformazione e addirittura in vulcanica ebollizione.

A questa visione ha contribuito in modo cospicuo il mito dell'alterità che si è venuto progressivamente formando a partire (e in parte anche al di là delle loro intenzioni) da alcuni grandi esponenti del pensiero francese del Novecento, i cui sviluppi di tipo postcolonialistico e multiculturalistico hanno radicalizzato la questione, trasformando l'io in un sempre altro, che sottrae al primo non solo certezza psicologica ma anche terreno ontologico. Da qui si vede come anche nella risposta iper-reattiva elaborata negli ultimi decenni dal *pensiero differenzialistico* (che ha le sue origini nell'idea delle differenziazioni originarie dei popoli sviluppata da Julius Evola e ripresa negli anni Ottanta da Alain de Benoist, e che non va dunque confuso con il pensiero della differenza di Derrida, che vuole portare l'alterità nel sé e soprattutto il sé all'alterità, al di là di qualsiasi identità) c'è tutto l'influsso, in questo caso indiretto ma sempre negativo, del complesso d'Europa. Come ha scritto Pierre-André Taguieff, “al cuore del fantasma non c'è più l'inferiorità dell'altro ma l'assoluta indifferenza dell'identità propria. Al centro dell'ossessione non c'è tanto la perdita del rango, quanto la scomparsa delle caratteristiche proprie”¹⁴⁵. Se è vero che “il differenzialismo è un razzismo

¹⁴⁵ P.-A. TAGUIEFF, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, trad. di M. Canosa, P. Cristalli, il Mulino, Bologna 1996, p. 424.

clandestino”, esso è una derivazione incontrollata del paradossale razzismo verso di sé incistato nel complesso d’Europa.

Su questa via autopunitiva ci si immette talvolta anche senza dividerne lo sbocco, come per esempio quando si sostiene, con ottime intenzioni, che “il pericolo maggiore della modernità sta oggi nel suo concepirsi sempre e soltanto come la soluzione e mai come il problema, nell’incapacità di tematizzare ciò che le è estraneo come dotato di uguale dignità culturale”¹⁴⁶. Se in linea di principio questa interpretazione fornisce un’indicazione preziosa, di fatto è opposta alla realtà delle cose, perché l’incapacità dell’Europa attuale è di assegnare a “ciò che le è estraneo” un valore che non sia – sempre per principio – superiore ad essa. Alla fine tutto, comprese posizioni non decostruzionistiche come la citata, viene metabolizzato e omogeneizzato nel crogiolo del *culturalmente corretto* o del *filosoficamente corretto*.

“Soffia sull’Europa un brutto vento”, scriveva nel 2004 Marcello Pera. Un vento che in parte proviene da altrove, ma che in misura più consistente nasce qui, sul continente. È un’aria di rinuncia e di declino, che consiste nell’idea “che basta aspettare e i guai spariranno da soli, o che si può essere accondiscendenti anche con chi ci minaccia e potremo cavarcela”. È lo stesso vento, ricorda Pera, che alimentava lo spirito di Monaco nel 1938, un alito di paura e di viltà, che può diventare un vortice nel quale rischia di essere inghiottita l’Europa intera, la quale, “non sapendo più bene a quali principi dedicarsi, li mescola tutti in un’accozzaglia retorica”¹⁴⁷. Frustata da pressioni ideologiche non solo multiculturalistiche ma anche meramente naturalistiche, secondo le quali un meccanicismo storico-naturale deve regolare le dinamiche geoetniche, geoculturali e geopolitiche, come se i processi storici fossero paragonabili alla geologica deriva dei continenti, l’Europa appare sempre più come un *continente alla deriva*, come un colossale iceberg che, proprio perché staccato dal suo fondamento tradizionale e vagante senza una direzione precisa che possa conservarne forma e sostanza, va tortuosamente incontro a una fine prevedibile anche se non determinabile con precisione.

L’Europa dorme, denunciava qualche anno fa Bruce Bawer, di fronte alle proprie inadempienze o alle proprie viltà e, soprattutto, dinanzi a una minaccia estrema che ne compromette identità ed esistenza. Il sonno è qui, come in Shakespeare, preludio della morte, perché è l’esito di una pulsione fatale, difficile da smaltire, perché proviene dalla “sua autodistruttiva passività, la sua morbidezza verso la tirannia, la sua riflessiva inclinazione a compiacere, e il suo incomprensibile disgusto per l’orgoglio, il coraggio e la risolutezza dell’America di

¹⁴⁶ F. CASSANO, *Partita doppia*, il Mulino, Bologna 1993, p. 143.

¹⁴⁷ M. PERA, *Il relativismo, il cristianesimo e l’Occidente*, in M. PERA e J. RATZINGER, *Senza radici*, cit., p. 41.

fronte a un nemico mortale”¹⁴⁸. Se questo assopimento può preannunciare la fine, sembra improcrastinabile scuotersi, ma il primo movimento dev'essere quello di riportare allo stato conscio il proprio essere-come, il modo d'essere della propria esistenza, la verità del proprio essere, e a tal fine occorre approfondire la tradizione fino alle fondamenta. Quindi, proprio dinanzi al fatto del declino dello spirito europeo e alla conseguente ipotesi della sua trasformazione fino alla scomparsa, è necessario oggi pensare l'essenza, intimamente plurale, dell'identità europea, perché, come ha scritto Vittorio Mathieu, “poniamo che lo spirito dell'Europa sia sul punto di sparire o di trasferirsi altrove: sarà questo il momento più adatto per capirlo, risalendo al principio”¹⁴⁹.

Se oggi il problema esiste e se esiste il rischio di una involuzione dell'identità europea, o addirittura quello di un declino, pur non ineluttabile, della sua civiltà, esso deve avere una causa o un insieme di cause. Da qualche parte in qualche momento, quindi, sono stati commessi e ancora si commettono errori. Con un'interpretazione di sorvolo per quanto riguarda lo stato dei dati fattuali, ma con una precisa intenzione fenomenologica di metodo e di obiettivo per quel che concerne la sfera teoretica del problema, potremmo chiederci: dove stanno sbagliando le istituzioni comunitarie? Ci sono almeno tre errori, intesi anche nel senso dell'errare come deviazione da un percorso che, altrimenti, poteva essere valido.

Il primo, in ordine cronologico, risale agli anni Novanta ed è consistito nell'aver curvato l'ossatura eurocomunitaria dalla linea federalista a quella funzionalista, dalla politica dell'organicismo immaginata dai padri fondatori alla politica dell'organigramma realizzata dai figli amministratori, con la conseguente acquisizione del potere gestionale (e via via anche di elaborazione strategica) da parte degli apparati burocratici. Un secondo errore consiste nell'aver adottato il multiculturalismo, che abbiamo già distinto da un autentico dialogo interculturale, come criterio di ridefinizione delle identità nazionali e, di conseguenza, dell'identità europea in generale. Spinta da un'ansia di integrazione che doveva sorgere sulle ceneri dei nazionalismi, e incalzata da un'idea di sovranazione che doveva formarsi grazie a una progressiva cessione di sovranità delle singole nazioni, e quindi grazie a un loro indebolimento non solo struttural-istituzionale, ma anche culturale ed etnico, la classe dirigente eurocomunitaria ha perseguito un obiettivo plausibile con mezzi sbagliati, anzi illeciti secondo un ipotetico ma ormai incombente tribunale della storia. Senza addentrarci nei fondamentali aspetti economico-finanziari che pure stanno scuotendo violentemente l'edificio europeo, e la cui gestione potrebbe forse essere sbagliata, il terzo errore consiste nella traduzione pragmatica dei principi teorici del

¹⁴⁸ B. BAWER, *While Europe slept*, Random House, New York 2006, p. 233.

¹⁴⁹ V. MATHIEU, *Le radici classiche dell'Europa*, Spirali, Milano 2002, p. 53.

politicamente corretto, di quel conformismo livellante e mortificante di cui abbiamo già interpretato la struttura.

Se dunque superburocrazia comunitaria, multiculturalismo sovranazionale e conformismo ideologico sono tre dei pilastri della nuova Europa, sembra difficile che essa riesca a sfuggire alla progressiva, lenta ma ad oggi inesorabile, dissoluzione della quale tutti oggi vedono i rischi o quanto meno i sintomi. La “crisi identitaria” in cui è precipitata la soggettività europea negli ultimi decenni ha subito un’accelerazione con il sopraggiungere della crisi economica e politica che sta sconvolgendo il continente, facendo spazio, osserva Claudio Bonvecchio, a un profondo “disagio, ulteriormente accresciuto dal multiculturalismo, spesso coatto, che sta ibridando le società occidentali”¹⁵⁰. Tutto ciò sotto lo sguardo apatico degli individui e furbesco delle istituzioni, sotto lo sguardo sofferente ma indolente delle società, “colpevolmente ignare che il multiculturalismo – accrescendo l’assenza di identità – porterà alla loro implosione”¹⁵¹.

Nel Novecento, l’Europa ha fatto l’esperienza di una negazione totale dell’altro con la distruttività nazionalsocialista nei confronti di una presunta alterità come quella ebraica, che in realtà invece è parte integrante dell’identità europea, e con la parallela distruttività comunista nei confronti di classi che erano alterità soltanto nella visione accecata del marxismo-leninismo, mentre formavano l’ossatura centrale del corpo vivente delle società europee, anche di quelle della lontana Russia. In entrambi i casi si negavano componenti positive e interne all’identità europea, provocando tragedie immani e immanenti, emblematicamente rappresentate dal Lager e dal Gulag, le quali lasciano ferite trascendenti e non rimarginabili, che vanno conservate nello spirito e nella memoria incarnata della storia e dei popoli. L’attuale retorica dell’altro, pur partendo da posizione radicalmente opposta, finisce per alimentare quei mostri che essa vuole stroncare e seppellire. L’antisemitismo sul quale convergono destra neonazista, sinistra anti-israeliana e islamismo radicale è un fatto reale che si diffonde in molti paesi europei. Come è reale, su un altro piano, connesso con la storia sociale europea, l’indebolimento della classe media, erede di quella borghesia che il comunismo, sia teorico sia applicato, voleva eliminare. Ed entrambi i fenomeni sono, in buona parte, il risultato della teoria politicamente corretta, a dimostrazione di come l’applicazione cieca di precetti scarsamente verificati, sia sul piano empirico sia su quello trascendentale, combinata con l’opportunismo pragmatico che privilegia scopi immediati rispetto a orizzonti teleologici, produca rovine socio-culturali che essa non sarà più in grado di ricostruire.

¹⁵⁰ C. BONVECCHIO, *Ripensare l’identità. Per una geopolitica dell’anima europea*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2009, p. 143.

¹⁵¹ *Ibid.*

I modelli totalitari sono falliti anche grazie all'insorgere della coscienza occidentale: quello nazionalsocialista in forza di un intervento bellico di portata mondiale, quello comunista in virtù di un inesausto lavoro di confronto freddo (la "guerra fredda") e di persuasione calda. Ma, sotto la coltre della sconfitta, i loro principi non sono ancora debellati. Soprattutto quelli del totalitarismo comunista, sparpagliati in tutto il mondo, sembrano riprendere vigore anche grazie ai sempre più intensi conflitti sociali che si sprigionano nel continente. Infatti, se la fallacia della sua dottrina economica classica è ormai riconosciuta, invece "viene quasi completamente rimossa [...] la questione morale e religiosa", che si è manifestata "nell'inaridimento delle anime e nella distruzione della coscienza morale", tanto che "il nodo irrisolto del marxismo continua a esistere anche oggi"¹⁵².

L'ampio dibattito continentale sulle "radici giudaico-cristiane" ha portato, al di là di un risultato politico-pragmatico inadeguato e deludente (l'esclusione di questo cardine originario dalla carta, per così dire, costituzionale europea), una proficua crescita di consapevolezza e, quindi, una positiva emersione di posizioni che, pur non essendo trivialmente reazionarie, erano state compresse se non addirittura soppresse dalla scena pubblica e mediatica continentale. La scena, ora, si presenta come uno spazio frenetico sotto il profilo cinetico ma inerte sotto quello spirituale, in cui si agitano i cervelli ma le coscienze sono immobili, anestetizzate e intimidite, sospinte verso un avvenire confuso e sradicato: "noi che viviamo nell'ambiente amorfo e multiculturale della città postmoderna dobbiamo aprire i nostri cuori e le nostre menti a tutte le culture, senza abbracciarne alcuna"¹⁵³. In questo iperdifferenziato ma indistinto mondo post-orwelliano, non apparteniamo pienamente a nessuna cultura, ma abbiamo – o almeno il vangelo multiculturalista tenta di imporci – un elemento in comune, ossia il rifiuto, poco esaminato e spesso inconscio, della nostra tradizione e della nostra struttura culturale. Ciò deriva dal fatto che, come dice Scruton, "chi sostiene questo approccio multiculturale, di norma, respinge la cultura occidentale"¹⁵⁴.

Oggi però la violenza che il *multiculturalismo forzato* trascina con sé non è più sottovalutabile, perché si sono affacciate sulla scena planetaria (e si sono installate diffusamente in Occidente) forme culturali che, nelle loro modificazioni storico-genetiche, sono tanto distanti dalla – detto genericamente ma anche husserlianamente – *Lebenswelt* europea, da risultare incompatibili con essa. Non si tratta solo di versioni rinnovate di vecchi nemici storici, ma anche semplicemente di alterità non integrabili, per volontà loro propria o per difficoltà oggettive. Ed è una mistificazione accuratamente predisposta, quella che accusa gli oppositori del multiculturalismo e dell'immigrazione indiscriminata di fomentare l'esclusione e il

¹⁵² J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti spirituali*, in M. PERA e J. RATZINGER, *Senza radici*, cit., p. 66.

¹⁵³ R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 134.

¹⁵⁴ Ivi, p. 135.

razzismo. Infatti, non solo si dimostra come queste due tenaglie che si stanno chiudendo sull'Europa siano imposizioni di cui non si può tacere l'autentica natura, ma si mostrano con sempre maggiore frequenza e qualità prese di posizione trasversali agli orientamenti politici e culturali, a testimonianza del fatto che la questione, nel suo insieme e nella sua complessità, non è risolvibile con l'acquiescenza della *political correctness* e sollecitando il complesso di autocolpevolizzazione.

Come sembra suggerire l'analisi di Sartori, in Europa il confine tra pluralizzazione e balcanizzazione è oggi ampiamente oltrepassato, e le due principali cause sono, su piani ordinali diversi, l'ideologia del multiculturalismo e la politica dell'immigrazione, procedenti in stretta sintonia e cooperazione. Sviluppare una politica migratoria ispirandosi al teorema multiculturalistico equivale a demolire società edificate in due millenni di faticoso e contrastato cammino storico, perché nasconde o minimizza una realtà che, per il bene di tutti, non deve più essere occultata, vale a dire che “la pressione [immigratoria] non è né congiunturale né ciclica”, e che, di conseguenza, “gli entrati non servono a ridurre il numero degli entrandi, semmai servono a richiamarne di più”¹⁵⁵.

Dinanzi a questo dramma planetario, gli stati, attraverso i loro organismi di governo, devono riflettere su quelle cause, partendo dalla considerazione che “una politica di immigrazione che non sa o non vuole distinguere tra le varie estraneità, è una politica sbagliata destinata a fallire”, e ponendosi alcune domande, semplici ma decisive: “integrazione *di chi?* Integrazione *come?* Integrazione *perché?*”. Se infatti il feticcio dell'integrazione è ormai logorato dai ripetuti fallimenti, abbandonato dai teorici del multiculturalismo e rifiutato da coloro che dovrebbero integrarsi, “qual è il senso di puntare su questa soluzione?”¹⁵⁶.

In situazioni arroventate come queste, il peggiore servizio che si possa rendere all'umanità e al proprio paese è di mistificare la realtà delle cose e la verità dello spirito. Se “il *come* dell'integrazione dipende dal *chi* dell'integrando”, solo un'analisi fenomenologica – nel preciso senso husserliano del termine – può lacerare il rivestimento ideologico che occulta, per scopi diversi ma finalizzati al medesimo obiettivo, sia l'identità del soggetto sia quella degli estranei, e produce così uno spaesamento come preludio a uno smarrimento identitario e a una situazione sociale del tutto caotica ma ideologicamente sorvegliata dalla *correttezza politica*. Solo scavando le incrostazioni concettuali e le sovrapposizioni dogmatiche, e arrivando a svelare “le cose stesse” di questo planetario ed epocale problema, si potranno costruire piattaforme dialogiche ed ermeneutiche resistenti alla corrosione della retorica e dell'ideologizzazione.

Solo un'indagine fenomenologica sull'identità dei soggetti in questione può delineare la soluzione dei problemi, e permettere di capire che se “l'integrazione

¹⁵⁵ G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, cit., p. 97.

¹⁵⁶ Ivi, p. 94.

avviene tra integrabili”, allora equiparare sul piano della cittadinanza “immigrati inintegrabili, non porta a integrazione ma a disintegrazione”, alla creazione di quel “cittadino differenziato che promette di balcanizzare la società pluralistica”¹⁵⁷. Il caso italiano, che Sartori osserva più da vicino, mostra una politica migratoria “condizionata, oltre che dalla inefficienza, da un fasullo terzomondismo nel quale confluiscono, rinforzandolo in modo abnorme, sinistre e populismo cattolico”. E quando un paese europeo si è, per così dire, terzomondizzato, quando cioè “una comunità terzomondista raggiunge una sua massa critica, la prospettiva è che cominci a rivendicare [...] i diritti della propria identità culturale-religiosa e che finisca per andare all’assalto dei suoi presunti oppressori (i nativi)”¹⁵⁸. Poiché un innesto etnico-demografico non equivale, di per sé, a un’integrazione, operare, come sembrano fare molti paesi, Italia inclusa, sul piano legislativo per rendere gli immigrati cittadini senza intervenire su quello culturale per integrarli alla *Leitkultur* del paese, significa creare quelli che Sartori chiama “contro-cittadini”, ovvero gruppi sempre più numerosi e forti di popolazione che per molti aspetti resterà extra-nazionale e sarà, sui temi di confine e di conflitto, antagonista rispetto a quella appartenente alla cultura autoctona.

Oltre a ciò, la verità politica reclama anche una precisazione riguardante l’attuale diffusione trasversale di valutazioni critiche che, fino a non molti anni fa, provenivano quasi esclusivamente dall’area di centro-destra. In Germania, per esempio, riflessioni drastiche e pungenti vengono dall’area della socialdemocrazia (il caso di Thilo Sarrazin è emblematico), dal movimento femminista (Alice Schwarzer condanna senza appello la condizione della donna nella cultura islamica) e dall’interno della comunità turco-musulmana (gli studi di due ricercatrici come Necla Kelek e Seyran Ateş mostrano come la critica si rafforzi quando viene dall’ambito femminile), come pure in Francia molti intellettuali repubblicani, e non pochi di origine maghrebina come per esempio Rachid Kaci e Fethi Benslama, si sono ripetutamente levati in difesa della laicità e dei valori comuni nazionali minacciati dall’aggressività di chi, con una certa impertinenza e arroganza, si definisce “facente parte della diversità francese”. In questa etichetta, Finkielkraut, sensibile sismografo della possibile persecuzione delle minoranze etniche, ha individuato un fattore di corrosione estrema dell’identità nazionale, perché la diversità qui non significa che costui mescoli “diverse appartenenze”, né che “la Francia in lui sia ciò che egli è invitato a diventare”, ma – con quel tratto di definitività che caratterizza i punti di non ritorno – “ciò che egli già è”¹⁵⁹. Siamo distanti da qualsiasi ipotesi di integrazione, per non parlare di assimilazione, con il rischio ormai conclamato che, non solo in Francia,

¹⁵⁷ Ivi, p. 99.

¹⁵⁸ Ivi, p. 102.

¹⁵⁹ A. FINKIELKRAUT, *L’identità malheureuse*, cit., p. 114.

lo Stato non riesca a frenare le ineliminabili pulsioni antisemite del radicalismo islamico, che si saldano, in un connubio anomalo ma reale, con le simmetriche benché opposte tendenze dell'estrema destra neonazista¹⁶⁰.

7. L'“altro” più inquietante.

Qualcosa si è infranto, nella coscienza europea di questo inizio di secolo. Se un insegnante di filosofia (Robert Redeker) dal 2006 è costretto a vivere nascosto e insicuro, braccato da una condanna a morte emessa da un imam qualsiasi a causa di un articolo su *Le Figaro* interpretato come islamoblasfemo, se le istituzioni, al di là dell'inevitabile protezione personale che gli hanno fornito, ne hanno deprecato l'imprudenza, e se i media, al di là di un fugace richiamo alla libertà d'espressione, ne hanno criticato l'ostilità manifestata nei confronti dell'islam, ciò significa che l'Europa ha un enorme problema di autocomprensione, che attualmente non può né vuole risolvere, e che risiede sia in una censura della propria libertà di espressione, sia in un discutibile atteggiamento nei confronti dell'elemento extraeuropeo e, in particolare, del mondo islamico.

Con il termine di islamofobia, la pratica politicamente corretta marchia quelle idee, azioni o persone che esercitano una critica, razionale e legittima, del sistema socio-religioso islamico e, soprattutto, delle sue forme all'interno delle società europee. Il supporto giuridico ha poi favorito la diffusione di questo stigma, in tutti i sensi del termine, allo scopo di contrastare anche la minima e più pacata obiezione. Quella che Bruckner chiama “l'invenzione dell'islamofobia” si muove su due piani diversi ma complementari: “negare, per meglio legittimarla, la realtà di un'offensiva islamista in Europa” e “mettere a tacere tutti quei musulmani che osano criticare la loro confessione, denunciano l'integralismo, chiedono la riforma del codice della famiglia, l'uguaglianza fra i sessi, il diritto all'apostasia”¹⁶¹.

In tutto ciò la complicità delle istituzioni è palese. Ma nessuno si pone la domanda decisiva: chi è, in realtà, ad avere, in senso primario e letterale, fobia, cioè paura dell'islam? Secondo l'unilaterale schema di lettura oggi vigente,

¹⁶⁰ Oltre ai lavori, coraggiosi e proprio perciò denigrati e boicottati, di T. SARRAZIN, *Deutschland schafft sich ab*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2010, e di A. SCHWARZER, *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 2002, e ID., *Die große Verschleierung: für Integration, gegen Islamismus*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 2010, tra gli intellettuali di origine musulmana che si oppongono all'integralismo e alla politica di accondiscendenza nei confronti delle pretese islamiche, si segnalano nell'ambito tedesco N. KELEK, *Chaos der Kulturen: Die Debatte um Islam und Integration*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 2012; S. ATEŞ, *Der Multikulti-Irrtum*, Ullstein, Berlin 2007, e in quello francese R. KACI, *La République des lâches. La faillite des politiques d'intégration*, Édition des Syrtes, Paris 2004; ID., *Comment peut-on être Français*, Larousse, Paris 2009; F. BENSLAMA, *Déclaration d'insoumission, à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Flammarion, Paris 2005.

¹⁶¹ P. BRUCKNER, *La tirannia della penitenza*, cit., p. 59.

islamofobi, così come per estensione xenofobi, sarebbero coloro che, non accettando la passività con cui l'Europa, le sue istituzioni e i suoi media recepiscono la questione islamica e ne diffondono i termini, propongono una sorveglianza critica e una prassi adeguata allo spirito liberale, democratico, laico-illuminista e giudaico-cristiano da cui è formata l'identità europea. Ma in verità, riflettendo fenomenologicamente sul concetto, sono tutti gli altri, coloro cioè che, per timore appunto di suscitare l'ira, assecondano posizioni e imposizioni, pretese e pretesti provenienti dalle comunità musulmane, ad essere islamofobi, ad avere cioè una viscerale paura dei musulmani. E seguendo il filo dell'estensione, xenofobi sono coloro i quali, per le più svariate paure – da quella delle ritorsioni degli stranieri a quella della riprovazione dei concittadini – accettano qualsiasi sopruso che provenga, direttamente o mediatamente, dallo straniero.

In questa logica di *reinterpretazione veritativa del linguaggio*, si può vedere che islamofobi e islamofili, xenofobi e xenofili partono da opposte motivazioni, ma giungono alla medesima conclusione: l'io viene sussunto dall'altro, il quale però non diventa un alter-ego, ma resta indefinitamente altro, come se la purificazione indotta dall'eurofobia negli europei stessi dovesse rimanere sempre viva, nella perenne ricerca dell'altro e nel costante rifiuto del sé, anche quando di quest'ultimo non restasse che un ricordo lontano.

La paura dell'altro ha dunque un doppio volto: poiché l'altro rappresenta una minaccia, ci si attrezza per respingerlo o ci si adatta per accoglierlo. Ma c'è un ulteriore e diverso risvolto della xenofobia, poco appariscente ma in crescita, che riguarda il modo in cui l'altro, che è sempre per sé un io, guarda il locale, che per lui è un altro. La torsione e la distorsione con cui le svariate strutture istituzionali trattano questo tema ha generato una terza figura, inedita fino a poco fa, cioè la manifestazione della xenofobia da parte dello straniero. Si pensi infatti a come la xenofobia sia diventata oggi, nelle nostre metropoli, nelle sterminate periferie e fin nei piccoli centri, *odio dell'estraneo*, nel genitivo soggettivo dell'espressione: odio che lo straniero prova ed esercita nei confronti dell'autoctono. Una volta consolidata questa figura finale, il percorso di espiazione diventerà, per gli europei, una *via crucis* o, più laicamente, il cammino verso la distruzione.

Le direttive istituzionali e mediatiche, più o meno esplicite o formali, raccomandano la massima prudenza nei confronti della galassia musulmana, soprattutto, per ragioni di prossimità, di quella stanziata in Europa. Questa cautela si traduce in accondiscendenza psicologica, in tolleranza sociale e in indulgenza giuridica. La combinazione fra queste tre linee di azione è, a dispetto delle intenzioni, un fattore altamente inquinante dei rapporti con questa minoranza religiosa e culturale, perché produce, sui diversi piani dell'articolazione sociale, dissimmetrie di trattamento che, se possono dare risultati sedativi nell'immediato, producono guasti profondi già nel medio periodo. Come sostiene Alexandre Del Valle, in questo preceduto e poi spalleggiato da vari intellettuali

anche di origine musulmana, se “la forza del totalitarismo islamico sta nell’approfittare del senso di colpa degli occidentali per obbligarli ad abbassare la guardia”¹⁶², sembra prioritario separare i fanatici integralisti dai musulmani moderati e sinceramente interessati alla convivenza pacifica con gli occidentali, iniziando però anche a trattare i musulmani “da adulti”, mettendoli dinanzi ai doveri che gli spettano, se vogliono vivere nelle società europee, e non tollerare qualsiasi loro pretesa come se fossero minori o addirittura infanti.

Questa esigenza può essere rispettata solo con un’inversione della direzione imboccata dagli apici istituzionali europei. Infatti, denuncia Bawer, “da quando circa tre decenni fa ebbe inizio l’immigrazione su larga scala in Europa, l’*establishment* europeo ha incoraggiato una visione romantica degli immigrati musulmani. Agli occhi dell’*establishment* essi sono, per definizione, vittime. Criticare qualunque musulmano per una qualsiasi ragione è razzista, ed è questo razzismo che è l’esclusiva causa di ogni e qualsiasi problema correlato con gli immigrati”¹⁶³. Qui si uniscono due distorsioni prospettiche: il filtro romantico dà origine al vittimismo, in una progressione che porta al paradosso della libertà europea attuale: illimitata verso le richieste delle comunità extraeuropee e musulmane in particolare, vigilantissima invece nei confronti delle consuetudini e delle tradizioni dei popoli autoctoni.

Da qui nasce quello che si può definire l’attuale *paradosso dell’identità*, la situazione sconcertante in cui le istituzioni stanno gettando i cittadini europei, nella quale ciò che si ammette per gli stranieri è, in misura crescente, rifiutato agli autoctoni. In questa situazione paradossale, allo straniero viene concesso di richiamarsi liberamente e pienamente alla propria tradizione, anzi, egli viene incoraggiato a mantenere salde le proprie radici culturali, mentre all’europeo viene imposto di allentare quanto più possibile il riferimento alla propria tradizione, di recidere (per alcuni casi si potrebbe anche dire: di rinnegare) le proprie radici.

Il registro di questa doppia scala di libertà e delle stravaganti, ma in verità allarmanti, situazioni che essa crea è lunghissimo e non è questo il luogo di darne conto. Ricordo solo, come esempio particolarmente preoccupante anche perché proveniente dal cuore del sistema accademico inglese, la teoria del “pluralismo legale” avanzata da Prakash Shah della Queen Mary University di Londra, con la quale si vorrebbe legittimare un sistema giuridico parallelo basato sulla *sharia*¹⁶⁴, perché, come sostiene Tariq Ramadan, la libertà occidentale sarebbe una schiavitù mascherata, che i musulmani non potrebbero accettare senza tradire la vera libertà data dall’obbedienza alla loro religione.

¹⁶² A. DEL VALLE, *Verdi, Rossi, Neri. La convergenza degli estremismi antioccidentali: islamismo, comunismo, neonazismo*, trad. di S. Favaro, Lindau, Torino 2009, p. 433.

¹⁶³ B. BAWER, *While Europe slept*, cit., pp. 63-64.

¹⁶⁴ Cfr. P. SHAH, *Legal Pluralism in Conflict: Coping With Cultural Diversity in Law*, Glass House, London 2005.

Qui sta il nodo primario, come ha visto Renzo Guolo, secondo il quale la tensione tra individuo e comunità che sussiste nell'islam non è componibile secondo lo schema occidentale, e quindi resta insoluta anche la questione della legge che deve, in ogni caso, regolarla. Se, per i paesi europei come pure per tutte le forze politiche che operino con razionalità, l'obiettivo è di “evitare la politicizzazione in senso islamista della comunità musulmana nazionale”¹⁶⁵, la via per conseguirlo non dipende soltanto dalla volontà europea. Il problema di fondo è l'irriducibilità dell'islam e delle sue comunità sparse sul territorio europeo alla struttura normativa occidentale, non alle norme nelle loro declinazioni oggettive, ma all'essenza spirituale della legge e delle sue applicazioni, dall'ambito costituzionale fino a quello penale e civile. Finché, e al momento non si vede fine a questa limitazione, i musulmani restano prima di tutto, e in molti casi soltanto, musulmani, nessuna integrazione è possibile e, da parte degli stati europei, nessuna apertura ulteriore sembra pensabile.

Quella che Ramadan mostra come la “costituzione di una nuova identità musulmana in Europa” è allora una faccia inedita dell'islam oppure un camuffamento dell'antica legge coranica? Che la questione islamica non sia solo un problema dell'immigrazione, ma “una faccenda europea e occidentale”¹⁶⁶, è un'ipotesi che va ancora verificata, non perché i numeri la boccino, ma perché lo scoglio dell'identità – sia quella europea sia quella musulmana – la contrasta. Negli interventi di Ramadan, l'accuratezza analitica e la sottigliezza argomentativa sembrano nascondere una volontà di dominio che non sfuggirebbe a uno sguardo fenomenologico in grado di cogliere l'essenza, delle cose e delle parole, e in questo caso di un discorso. Rivendicando l'appartenenza dell'islam all'Europa e proponendo quindi di includere nella menzione delle sue radici religiose anche quella islamica, egli introduce surrettiziamente uno stato di fatto storicamente discutibile, come se la presenza musulmana sul continente legittimasse anche una prerogativa storica, culturale e religiosa. Da qui è facile compiere il passo successivo, e cioè la richiesta di plasmare non solo la vita sociale ma anche la struttura giuridica, almeno in alcune sue parti, sul corpo spirituale islamico. Cosa vogliono dunque i musulmani in Europa, si chiede Ramadan: “integrarsi o islamizzare l'Europa?”. Appellandosi “al dialogo e all'incontro intorno agli elementi universali comuni, al “vivere insieme” nell'arricchimento reciproco”¹⁶⁷, egli mostra di schierarsi dalla parte di una possibile o quanto meno desiderata integrazione. Ma se l'integrazione si richiama a valori universali e sorvola sui principi particolari della vita civile, come le libertà individuali in generale e quella femminile in particolare, per arrivare al nucleo concreto e incandescente del rapporto fra potere laico e potere religioso, la bilancia penderà

¹⁶⁵ R. GUOLO, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'Islam*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 157.

¹⁶⁶ T. RAMADAN, *Islam e libertà*, trad. di C. Testi, Einaudi, Torino 2008, p. 70.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 17-18.

sempre, a prescindere dal punto di partenza, verso l'islamizzazione anziché l'integrazione. Questo sembra dunque il senso autentico di ciò che viene oggi chiamato "l'islam europeo": una tagliola nella quale si è presi da qualsiasi parte ci si muova.

Ammettendo dunque la sincerità dell'intenzione teorica di Ramadan, la potenza prescrittiva e la forza di attrazione della legge islamica tradizionale rimane ciclopica e, come testimoniano gli sviluppi recenti sul suolo europeo, non terroristici ma semplicemente religiosi, non è disinnescabile con operazioni isolate né tanto meno accademiche. Il terreno reale su cui misurare la situazione è quello delle masse, dell'effettiva influenza che gli imam hanno su di loro, della loro inclinazione o meno a sentirsi parte di una nazione che non sia la *umma* islamica, e in base a questo campo fattuale non si scorgono particolari elementi di compromesso che preludano ad avvicinamenti ulteriori rispetto a quanto, sul piano politico, giuridico e sociale, i vari stati hanno già fatto nei confronti delle comunità musulmane immigrate.

L'analisi concreta è un indicatore inflessibile e spietato: i movimenti che essa registra nell'ambito euroislamico sono, per lo più, interpretabili come tensioni centrifughe anziché centripete o d'integrazione. Se si vuole costruire una teoria partendo da obiettivi strategico-ideologici o anche soltanto tattico-politici, si leggeranno quegli stessi movimenti come appartenenti a un marchio opposto, ma se si costituisce una teoria non solo in base a un *telos* trascendente ma anche sul fondamento di un'intuizione immanente, di una visione fenomenologico-trascendentale delle cose, si deve convenire che la direzione prevalente in quelle dinamiche è chiara e non dissimulabile.

Dalle teste di ponte dai numeri sempre maggiori, la creazione di *enclaves* nei vari stati europei è a portata di mano. Da una sottovalutazione con cui si tratta il musulmano come un adolescente culturale, anziché confrontarsi con lui su un piano di parità completa, alla remissiva accettazione di una più o meno esplicita legge parallela il passo, ormai, è breve e forse addirittura è già stato iniziato, senza che ce ne accorgessimo. Questa è l'Europa che dorme, che finge di non vedere "lo spettacolare fallimento" della sua politica di integrazione, che "ha portato alcune nazioni al limite del caos sociale e che ne sta conducendo altre costantemente in questa direzione", mentre "i *leaders* europei, riluttanti a scrollarsi di dosso la loro fiducia nel multiculturalismo [...], stanno spendendo somme sempre crescenti per sussidiare e approfondire questo fallimento, portando così inesorabilmente le loro nazioni anche verso la rovina economica"¹⁶⁸.

Solo scuotendosi dal torpore mentale, solo cioè riprendendosi la capacità critica da troppo tempo offuscata, l'Europa potrà capire se essa ha oggi nemici reali, non importa se dichiarati o meno, oppure solo fantasmatici. Storicamente, i nemici dell'Europa sono stati sia esogeni sia interni, distinti però per natura e per

¹⁶⁸ B. BAWER, *While Europe slept*, cit., p. 233.

obiettivi. Oggi tuttavia l'intreccio fra queste due categorie è quanto mai inestricabile, non solo perché nemici esterni si sono installati in Europa, ma anche perché dalla civiltà europea stessa sono nate forze endogene di disgregazione, attivamente protese verso trasformazioni definitive: nazionali, culturali, etniche e antropologiche, che oggi sconvolgono e alla fine potranno anche distruggere fondamenti ontologico-tradizionali ultimi e non sostituibili con presupposti alternativi, eterogenei ed eteroculturali, né tanto meno con retoriche relativistiche o pseudoegualitaristiche.

I principali nemici di oggi mirano al dominio, sia perché si riferiscono, non importa se abusivamente o meno, alla religione musulmana, sia perché l'islam è una religione che aspira alla totalità, in senso letterale e storico, come hanno mostrato grandi studiosi privi di pregiudizi, da Bernard Lewis a Francesco Gabrieli, e come, su un piano più strettamente geopolitico, ha argomentato più recentemente Alexandre Del Valle. Discutere con i suoi rappresentanti, per quanto sia difficile individuarli, dato il carattere non internamente strutturato di questa religione, è doveroso per principio etico e per utilità pratica, come è altrettanto necessario, per esigenze di convivenza civile, discutere con gli esponenti delle comunità musulmane dislocate nei nostri paesi. Ciò significa intavolare una dialettica argomentativa, ma non deve mai essere il mero preludio a quella serie di concessioni che, per logica interna di tale religione, non avrà mai termine, fino al logoramento estremo delle istituzioni laiche e alla consunzione definitiva delle società non-musulmane. Per le strutture di governo – eurocomunitarie, nazionali, regionali e comunali – sembra invece che il dibattito debba essere evitato lasciando posto soltanto all'accondiscendenza, a cessioni di spazi franchi, magari retti da strutture legislative parallele, specie di magistratura ombra, che producono, direttamente e inesorabilmente, la conseguente perdita delle libertà laiche e religiose, civili e personali, negli individui, nelle comunità e nelle istituzioni.

Il quadro è oggi perfettamente comprensibile e descrivibile: da un lato c'è un'acquisizione, dall'altro una privazione. Prima di arrivare ad una condizione di scontro con intere comunità musulmane che, in realtà, non sono da considerarsi né sono in linea di principio nemiche, è necessario tracciare confini, stabilire principi, imporre le leggi sulle quali si regge, in fondo, tutta l'architettura storica delle nazioni europee, in sintesi: fissare i limiti oltre i quali nessuno, nello spazio geopolitico e geoculturale dell'Unione Europea, deve andare, i limiti oltre i quali non ci potrà essere più alcuna concessione. Al tempo stesso è urgente appoggiare gli sforzi di rinnovamento interno della cultura musulmana, compiuti da singole personalità o da gruppi autorevoli e organizzati, non solo perché, come sostiene il teorico *teocon* Michael Novak, “una nuova corrente di idee fra gli studiosi musulmani è un auspicabile presagio per il futuro”, ma anche perché “un nuovo dialogo interculturale, espandendo le possibilità intellettuali della tradizione

islamica, arricchisce anche la comprensione della democrazia così come l'abbiamo conosciuta in Occidente". Sostenere queste correnti è dunque utile a tutti, perché dal loro successo teologico e politico dipende buona parte della sicurezza e delle *chances* di progresso delle società occidentali: "il loro successo nel costruire democrazie rende l'intero mondo più sicuro e spiritualmente più ricco"¹⁶⁹. Non importa quanto questa speranza venga frustrata nei fatti, tanto più oggi con gli sviluppi drammatici nei paesi medio-orientali e con l'ascesa ideologica, politica e militare del terrorismo jihadista; ciò che importa è conservare la forza delle proprie convinzioni razionali e dell'apertura ermeneutica verso l'altro, indispensabile per sostenere un dialogo autentico e finalizzato alla reciproca comprensione.

Se dunque il discorso per quanto riguarda la gran parte delle comunità musulmane sul suolo europeo è e deve continuare ad essere di tipo dialogico, posto che si tratti di dialogo e non di remissività, e se altrettanto dialogico dovrebbe essere il rapporto con le autorità musulmane più aperte e con quegli studiosi che stanno creando un varco per un'interpretazione della società islamica che sia compatibile con la liberaldemocrazia occidentale, di tutt'altro genere dovrebbe essere quello riguardante le schiere, numerose e diffuse, di quell'integralismo che ormai è quasi indistinguibile dal terrorismo che sta insanguinando parti non irrilevanti del mondo e che minaccia l'intero Occidente. In questo caso il confronto dev'essere tarato sul registro del rapporto amico-nemico, per usare l'espressione di Carl Schmitt, la cui teoria si rivela un esempio eccellente e particolarmente utile per comprendere la situazione e le esigenze del presente. Secondo la lezione schmittiana, "il nemico politico [...] è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*), e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo "disimpegnato" e perciò "imparziale"¹⁷⁰. Se dunque "nemico è solo un insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cioè in base a una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere", e se "nemico è solo il nemico *pubblico*, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*", se ne deduce che il nemico è tale in base alle intenzioni e alle pretese: se sono ostili, esso sarà appunto un *nemico*, se sono pacifiche, esso resterà solo un *altro*. L'islam resta diverso ma, in sé, non è nemico: nemico è solo chi intende

¹⁶⁹ M. NOVAK, *Noi, voi e l'Islam*, trad. di P. Gambi, a c. di F. Felici, Liberal Edizioni, Roma 2005, pp. 310-314.

¹⁷⁰ C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, trad. di P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 109.

abbattere la civiltà occidentale; questo “è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio: il *polemios* non l'*echthros*”¹⁷¹.

L'applicabilità di questa tesi ai rapporti fra cultura occidentale e cultura islamica è possibile, se accettiamo la tonalità teorica con cui Schmitt definisce le linee di schieramento dei popoli, i quali “si raggruppano in base alla contrapposizione di amico e nemico”, che “ancor oggi sussiste realmente come possibilità concreta per ogni popolo dotato di esistenza politica”¹⁷². Pur considerando la formalità di questo schema e, per converso, la complessità dello scenario concreto attuale, proprio sulla base di questo ordine strutturale va ricordato che “nella lotta millenaria fra cristianità ed islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa, invece che difenderla, per amore verso i Saraceni o i Turchi. Non è necessariamente odiare personalmente il nemico in senso politico, e solo nella sfera privata ha senso “amare” il proprio nemico, cioè il proprio avversario”. In questa ottica, Schmitt ci ricorda che nemmeno la dottrina cristiana “comanda che si debbano amare i nemici del proprio popolo e che li si debba sostenere contro di esso”¹⁷³.

Cogliendo uno spunto, apparentemente superficiale ma in realtà pungente fino a sfiorare il paradosso, con cui Thomas Stearns Eliot auspicava per la crescita di una cultura la comparsa di un nemico che possa essere utile, sia pure con motivazioni opposte, quanto un amico, potremmo concludere che oggi all'Europa sembra mancare sia l'uno sia l'altro. Secondo Eliot, è “felice l'uomo che al momento giusto incontra l'amico giusto, ma felice anche l'uomo che al momento giusto incontra il nemico giusto”¹⁷⁴. Oggi l'Europa (e l'Occidente in generale) non ha un “nemico giusto”, che per esempio possa spingerla, sia pure da una posizione antitetica, a riflettere sui propri sbagli e quindi a correggerli, ma deve affrontare un nemico la cui struttura, nel caso del fondamentalismo terroristico islamista, è spiritualmente degenerata e con cui anche il conflitto diventa degradante per lo spirito occidentale. E non ha nemmeno al suo interno l'“amico giusto”, inteso come la guida che abbia autorevolezza e potere, in grado di indirizzarlo verso quell'autoaffermazione che risponde alla superiore esigenza dell'autoconservazione, nel senso esistenziale del termine. Tuttavia, anche da questa *dialettica negativa*, in cui il diverso o l'altro emerge come un polo dia-logico che in realtà non è tale, l'Europa può ricavare un impulso all'autocritica e ad un rinnovato autoriconoscimento. L'*Altro* di oggi offre cioè all'Europa l'occasione di pronunciare le parole che ne connotano l'identità, che ne caratterizzano lo spirito, la civiltà, la tradizione e l'essenza, *in un dialogo con se stessa e con l'altro stesso*

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ivi*, p. 112.

¹⁷⁴ T. S. ELIOT, *Cultural Diversity and European Unity*, in “Review-45”, II, 2, 1945, p. 66.

condotto secondo i massimi canoni della critica e dell'ermeneutica, della teoria e della riflessione, della logica e della razionalità, della sensibilità e del cuore.

Ma l'autocritica oggi dev'essere di secondo livello rispetto a quella che ci ha condotto fin qui, che ci ha portato sull'orlo del baratro identitario, preludio allo smarrimento totale. Superata dunque argomentativamente quella pseudo-autocritica che in realtà è solo automutilazione, si tratta di giungere alla critica di quella sindrome che ha occultato e stravolto lo spirito europeo. Non nel senso di una dichiarazione retorica, come purtroppo e troppo spesso si ode, ma in quanto proposizione filosoficamente e culturalmente fondata, la difesa dell'Europa, anche come difesa dell'Occidente, è un'esigenza che attraversa i filoni culturali e i settori politici, come dimostrano le riflessioni di Roger-Pol Droit, intellettuale laico che mantiene una posizione rispettosa nei confronti della religione musulmana e del suo profeta, ma non trascura il problema della pressione islamistica sull'Europa, manifestando la sua preoccupazione, motivata dalla crisi di identità dell'Occidente e dalla sua insensibilità nei confronti delle minacce che gli vengono lanciate “da avversari determinati che vogliono annientarlo”. L'exasperazione di un'autocritica che, altrimenti, sarebbe sempre benvenuta, ha condotto l'Europa dinanzi a uno spartiacque: “oggi si trova a dover fronteggiare avversari che conducono una guerra irriducibile per distruggere tutte le fondamenta del mondo occidentalizzato”, tutti i suoi principi e valori, con l'obiettivo di sostituirli “con un universo le cui prime realizzazioni confermano che non è meno soffocante e meno totalitario di quello nazista”. Perciò “dobbiamo difendere l'Occidente”, inteso non solo come spazio geoculturale, ma soprattutto come “orientamento del pensiero”¹⁷⁵. E poiché, come nota Sartori, “la visione del mondo islamica è teocratica e non accoglie la separazione tra politica e religione”, il musulmano, anche quello che vive in Europa, considererà l'europeo, cristiano o ateo che sia, come un infedele. Non è, ironizza amaramente Sartori, cosa da poco, perché è la premessa di un contrasto insanabile, la cui ombra incombente deve spingerci a chiedere: “fino a che punto una tolleranza pluralistica si deve piegare non solo a “stranieri culturali” ma anche ad aperti e aggressivi “nemici culturali”?”¹⁷⁶.

Alexandre Del Valle non esita, con il supporto di un ampio apparato documentale, ad associare il terrorismo islamista ai due totalitarismi novecenteschi: il “totalitarismo verde” si affiancherebbe a quello “nero” e a quello “rosso” con una inquietante serie di affinità per quanto riguarda il livello di distruzione che può portare alla civiltà occidentale. Oltre ad essere totalitario, l'integralismo islamico è anche, per riprendere una definizione tecnica usata da Pierre Manent, “imperiale”, perché il rapporto che esso, in quanto fusione tra religione e politica, ha con il territorio è di assoggettamento integrazionista e,

¹⁷⁵ R.-P. DROIT, *L'Occidente spiegato a tutti*, trad. di D. Marin, Archinto/RCS, Milano 2010, pp. 82-83.

¹⁷⁶ G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, cit., p. 49.

prendendo a prestito l'aspetto puramente tecnico della celebre espressione di David Rousset, "concentrazionista", in quanto intende integrare i popoli che entrano a far parte della sua sfera e concentrarli sotto un'unica autorità di riferimento e comando. Accanto alla fusione tra il potere temporale e quello spirituale, questo radicalismo teorizza e applica uno schema di dominazione: "ogni terra conquistata [...] diviene musulmana, entra a far parte della "regione dell'islam""¹⁷⁷, al di fuori della quale si trova la "regione della guerra, in cui la *jihad* è legittima, e anche richiesta, tenendo conto delle circostanze". Perciò, "se cerchiamo di caratterizzare l'islam come forma politica, diremo che si tratta di un impero, o che appartiene alla specie degli imperi"¹⁷⁷. Da qui, possiamo inferire che, a livello teorico, la prassi islamistica sia, necessariamente, *imperialistica*. Un impero di questo tipo è radicalmente diverso, per esempio, da quello asburgico, il quale era permeato da un principio di laicità che, pur entro un'architettura istituzionale conservatrice, produceva una struttura monadologica di stampo quasi liberale. L'impero islamico, il califfato, assorbe l'idea nazionale in quella universale della *umma*, "la migliore comunità possibile". A riprova di ciò si è visto, storicamente, che nel momento in cui, in un determinato territorio, prevale lo spirito nazionale, la religione perde vigore, pur rimanendo vigente, come per esempio nel caso della Turchia moderna, dell'Egitto o della Tunisia.

Per l'Europa è impossibile, oltre che autolesionistico, non tener conto di questo aspetto, come di moltissimi altri che qui non possono ovviamente essere considerati, che caratterizza l'islam, la cui pretesa imperialistica non è una deformazione politica, ma è insita nella sua struttura costitutiva. Forse, guardando da questo foro che si può aprire nella spessa nebbia che oggi ha circondato la mente europea, si potranno trarre conseguenze sul piano dell'azione e, ancor prima, su quello del pensiero, che sarebbero altamente benefiche per l'Europa stessa e, ma questa è un'ipotesi più remota, anche per altri paesi, inclusi quelli arabi laici per tradizione o per regime. Il presupposto per questo cambio di paradigma è costituito da uno sguardo, direbbe Heidegger, "in ciò che è", cogliendone la dimensione ontica e quella ontologica insieme, uno sguardo che penetri la realtà e la storia svelandone l'essenza, la verità. Per l'Europa, la questione dell'identità non è più un risvolto della psicologia, né uno pseudosupporto del nazionalismo, ma è diventata questione di vita o di morte, la condizione di possibilità dell'esistenza storica dell'Europa.

Da questo punto di vista, Papa Benedetto XVI aveva molte buone ragioni, e non soltanto buona fede, quando riscontrava che "c'è qui un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa di patologico; l'Occidente tenta sì, in maniera lodevole, di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua storia vede

¹⁷⁷ P. MANENT, *In difesa della nazione*, trad. di F. Anghelè, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 47.

oramai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro. L'Europa ha bisogno di una nuova – certamente critica e umile – accettazione di se stessa, se vuole davvero sopravvivere. La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che è proprio, fuga dalle cose proprie. Ma la multiculturalità non può sussistere senza basi comuni, senza punti di orientamento offerti dai valori propri. Sicuramente non può sussistere senza il rispetto di ciò che è sacro. Essa comporta l'andare incontro con rispetto agli elementi sacri dell'altro, ma questo lo possiamo fare solamente se il sacro, Dio, non è estraneo a noi stessi¹⁷⁸.

Se a questo proposito seguiamo un'argomentazione di Eliot, vediamo che riportare la dimensione del sacro all'interno dell'autocoscienza dell'Europa è una finalità di grande portata culturale. Infatti, poiché la dimensione culturale è uno dei fondamenti delle nazioni e della loro aggregazione in una data civiltà, e poiché la sfera religiosa è tra i fondamenti della cultura in generale, l'Europa, come insieme di nazioni intrecciate nella civiltà occidentale, trova il proprio fondamento principalmente nella religione cristiana, insieme ad altre tre "radici": "la cultura umanistica, la tradizione del diritto e il principio delle nazionalità"¹⁷⁹. In Europa, la religione cristiana è stata, per usare le parole di Adam Müller, "una realtà potente, sacra e invisibile", che "diede alla grande comunità europea la sua forma e il suo carattere visibile, profondamente comprensibile per tutti i cuori", conferendo così "ai trattati un valore sacro e al diritto forma visibile e nel contempo infinita"¹⁸⁰.

Esigere rispetto per il sacro non è un generico appello a seguire la parola di Dio a prescindere dalla religione in cui viene declinata, ma significa richiamare i popoli europei e occidentali a recuperare uno degli elementi più antichi e più vitali della loro identità, di ciò che Heidegger chiama la "costituzione ontologica". Se, come Hermann Lübke conclude il suo canonico studio sul processo di secolarizzazione della civiltà e della società occidentali nell'epoca moderna, "sia da parte cattolica sia da parte protestante si afferma che la secolarizzazione è una necessità fondamentale delle fedi cristiane"¹⁸¹, la desacralizzazione ha prodotto sacche di oblio, vaste perdite della memoria di sé, che nella loro lacunosità sono diventate parte integrante dell'autointerpretazione occidentale. Sotto questa luce, il movimento del romanticismo politico ha indagato questa trasformazione con serenità ma in modo definitivo: "di tutti i veri santuari dell'umanità, sulla terra

¹⁷⁸ J. RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti spirituali*, in M. PERA e J. RATZINGER, *Senza radici*, cit., pp. 70-72.

¹⁷⁹ T. S. ELIOT, *Cultural Diversity and European Unity*, cit., p. 67.

¹⁸⁰ A. MÜLLER, *Gli elementi dell'arte politica*, trad. di G. Silvestrini, a c. di M. Mori, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 135.

¹⁸¹ H. LÜBBE, *La secolarizzazione*, trad. di P. Pioppi, il Mulino, Bologna 1970, p. 117.

non rimase altro che il pensiero dell'utilità momentanea; un calcolo aritmetico prese il posto di tutta la saggezza energica e vitale dei predecessori"¹⁸².

Se si può dunque comprendere e giustificare il richiamo a rielaborare criticamente la secolarizzazione nell'Occidente e, in generale, in tutto il mondo cristiano, è difficile legittimare un attacco all'intero sistema occidentale come quello sferrato da vecchi e nuovi avversari, spinti da svariate motivazioni. In molti popoli e in molte aree non-occidentali viene oggi diffuso un appello, legittimo nella sua intenzione retta e primaria, a recuperare la loro sacralità tradizionale, ma quando quella sollecitazione si innesta su una struttura ideologica, si generano le condizioni per un antagonismo bellicoso verso l'Occidente, fondato, come aveva previsto quasi trent'anni fa Thomas Molnar, sulla nascita di "un'ideologia a base religiosa e perfino tradizionale"¹⁸³. Ci sono dunque gradi e forme diverse della possibile ri-sacralizzazione delle società, che passano però tutti attraverso un unico nodo: la riconsiderazione critica del laicismo radicale con cui l'educazione civica, politica e morale europea viene alimentata dai massimi livelli legislativi e decisionali.

Aver abbandonato a un destino museale o tutt'al più liturgico il senso storicamente fondante e pervasivo che le tanto menzionate ma sempre originali radici ebraico-cristiane possedevano e in sé, nonostante qualsiasi misconoscimento, ancora possiedono, è una perdita e non un'acquisizione, come invece gli organismi istituzionali hanno ritenuto. Si tratta di una perdita senza alcun risarcimento, nemmeno parziale, perché ha riguardato uno strato inespresso, seppur vivissimo, della nostra identità, uno strato che ora non potrà dunque venire alla parola in modo ufficiale, ma che dovrà proteggersi da minacce sempre nuove e sempre più forti. L'eliminazione dei riferimenti formali e la censura di quelli metafisici o sostanziali alle radici religiose (ma che per la loro vastità sono anche culturali) ha implicato non solo una privazione ma anche uno sviamento da un percorso di autocomprensione che la sbandierata integrazione europea sembrava far presagire, mentre in realtà ha realizzato solo un'operazione retorica su larga scala e dagli enormi obiettivi politico-economici. Tutto ciò "in nome di un laicismo che ben poco ha a che fare con la laicità dell'illuminismo, una filosofia per certi versi ingenua, ma il cui razionalismo era anzitutto fondato su valori, anche etici, e non sul cinismo relativistico postmoderno"¹⁸⁴.

L'Europa è giunta alle soglie del crollo non solo quando, come lamentava nel 2004 l'allora cardinale Joseph Ratzinger, ha abbandonato il senso religioso per abbracciare la "profanità assoluta", ma anche quando ha iniziato a limitare il pensiero critico, limitandone cioè la libertà, non nelle sue forme più clamorose e

¹⁸² A. MÜLLER, *Gli elementi dell'arte politica*, cit., p. 135.

¹⁸³ A. DE BENOIST, T. MOLNAR, *L'eclisse del sacro*, trad. di G. Del Ninno, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia 1992, p. 59.

¹⁸⁴ G. ISRAEL, *Liberarsi dei demoni*, cit., pp. 306-307.

scontate, ma in pieghe più riposte e non immediatamente comprensibili, accettando o non reprimendo adeguatamente comportamenti contrari a quello spirito di libertà e di intangibilità personale che è uno dei fondamenti dell'identità europea. Se il gigantesco mulino del politicamente corretto riesce a macinare qualsiasi teoria non allineata, figuriamoci quanto facilmente possa liquidare affermazioni isolate o espressioni estemporanee. È riuscito perfino a imbozzolare e poi triturare, nascondendone infine i residui sotto la coltre retorica della propria ideologia, il discorso pronunciato nel 2006 da Benedetto XVI a Regensburg, un discorso all'altezza delle responsabilità che l'Europa deve oggi assumersi, nel quale fede e ragione trovano una composizione che, storicamente, è sempre stata difficile ma che, spiritualmente, è sempre stata agognata. In esso il Papa affermava che “non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio” e, su un altro livello di discorso e riferendosi alla religione musulmana, si batteva “contro la conversione mediante la violenza”¹⁸⁵. Ma cosa è rimasto, oggi, delle parole di quel Papa?

Il sentimento dominante e generalizzato dinanzi alla micidiale combinazione fra l'ideologia della *political correctness* e la volontà di potenza dell'integralismo islamico è di inadeguatezza mista a timore. Si è fatta largo, tra gli intellettuali e tra il popolo, fra le classi dirigenti stesse, una più o meno inconscia *cultura della paura*, nella quale si traducono tutte le forme, lamentose e al tempo stesso compassionevoli, dell'apertura all'altro, le figure del rovesciamento dei rapporti: quanto più si ha paura, tanto più si è remissivi. Questa manifestazione della paura è il simmetrico opposto di quella cultura che, con la medesima espressione, i sostenitori del multiculturalismo e del multiculturalismo attribuiscono al pensiero identitario e alle sue derivazioni pratiche. Sulla base di questo strato pre-conscio di paura, l'atteggiamento prevalente degli europei verso le altre culture presenti sul continente, tra le quali quella musulmana è largamente maggioritaria, ha due volti, che tuttavia confluirebbero in un'unica direzione: innanzitutto c'è un'*indulgenza buonistica*, esaltata da un fervore umanitario che ha mitizzato concetti e pratiche quali l'accoglienza e l'inclusione, distorcendone le realtà effettive e trasformandoli in comandamenti dell'ideologia multiculturalista; e a seguire, ma con una spinta di crescita che supera addirittura il primo tipo di atteggiamento, c'è una *remissività contrizionistica*, che non deriva da un sentimento di particolare rispetto verso le altre culture, ma da panico dinanzi alla pericolosità dell'integralismo. Accanto all'emotiva pulsione verso l'alterità, razionalmente orientata però al superamento della civiltà autoctona, si sta manifestando la “consapevolezza della totale mancanza di scrupoli dei fanatici con cui si ha a che fare”, e quindi, dinanzi alla violenza, si sta imponendo un'abdicazione che ha innescato un meccanismo forse inarrestabile, perché quei

¹⁸⁵ PAPA BENEDETTO XVI, *Lectio magistralis: fede, ragione e università*, tenuta il 12 settembre 2006 all'Università di Ratisbona.

fanatici si sono resi conto che “più sono violenti e brutali, più si faranno ascoltare e rispettare dagli altri”¹⁸⁶.

È facile capire come l'atteggiamento *contrizionistico* si sia diffuso a macchia d'olio, se pensiamo a certe affermazioni di illustri esponenti istituzionali europei o di altissimi esponenti del cattolicesimo sull'“arroganza” dei paesi ricchi nei confronti delle altre culture o, come nel caso del Pontefice Francesco I, alla condanna delle politiche dell'immigrazione europee, italiane nel caso più specifico, senza accettare, per partito terzomondista preso, due dati di fatto che con il tempo potranno soltanto trovare conferma e consolidamento: il fatto, per usare un'osservazione di Philippe Nemo, che oggi “i flussi di immigrazione [...] arrivano a raggiungere soglie al di là delle quali l'integrazione culturale degli immigrati diventa problematica”¹⁸⁷; e la reazione, ormai evidente a tutti, di strati sempre più larghi della popolazione autoctona contro questa esorbitanza. La cautela espressiva di Nemo lascia intravedere una realtà che è diventata ben più cruda e, spesso, anche cruenta, in cui la volontà di non integrarsi trova terreno fertile nella *psicologia debole e autoaccusatoria* dell'Europa, nel cui grembo cresce però il disagio da parte di una “identità negata” che non si rassegna a farsi travolgere e stravolgere da popolose entità estranee. La problematicità, osserva Claudio Bonvecchio, è andata “al di là dei limiti consentiti”, diventando dramma, “sino al punto di deflagrare nell'incontro con realtà sociali multiculturali che stanno, letteralmente, occupando l'Occidente”¹⁸⁸.

Le intenzioni, buone, di includere lo straniero si sono scontrate e, per lo più, infrante contro il muro che esse stesse avevano eretto, quel muro di cinta che doveva preservare la grande operazione di autopurificazione dalle contaminazioni totalitarie, dagli eccessi del colonialismo e dalle idee non politicamente corrette che continuano ad emergere nel tessuto sociale europeo. Mai più totalitarismi, mai più esclusioni, ha decretato il governo eurocomunitario e, con esso, quello delle singole nazioni, ma in questo modo, per non escludere più nessuno, l'Europa ha dovuto passare attraverso un imbuto stretto di controllo ideologico, alla fine del quale doveva sbarazzarsi della maggior parte di se stessa, radicalizzando il principio universalistico e cancellando i particolarismi, conservando così della sua tradizione solo la dimensione, in sé certamente positiva, di universalità dei diritti umani, rinunciando però a ciò che le è proprio, anche di virtuoso.

La concatenazione concettuale in cui si articola questo processo di rinuncia di sé parte dall'idea di *es-propriaizione*, che è la condizione primaria della perdita dell'identità, e arriva alla *dis-identificazione*, la quale cammina di pari passo con la frammentazione, perché quest'ultima è la premessa della *dis-integrazione*, punto d'approdo di queste distopiche e (in senso non meramente anagrammatico) anche

¹⁸⁶ H. M. BRODER, *Evviva, ci arrendiamo*, trad. di C. Ravera, Lindau, Torino 2007, p. 32.

¹⁸⁷ P. NEMO, *Che cos'è l'Occidente?*, cit., p. 2.

¹⁸⁸ C. BONVECCHIO, *Ripensare l'identità. Per una geopolitica dell'anima europea*, cit., p. 144.

dispotiche teorie. Sul terreno della relazione concreta, l'assioma di base è il seguente: "più l'immigrazione aumenta e più il territorio si frammenta"¹⁸⁹. Su questa linea, con fondati argomenti Bonvecchio sostiene che l'"aumento indiscriminato e incontrollato di gruppi etnici estranei – per convinzioni politiche, religiose, morali, comportamentali – agli standard di vita europei e occidentali" ha oggi assunto le sembianze di una "occupazione", usando la parola in "una valenza puramente descrittiva e non già interpretativa", che è "da imputarsi a una concomitanza di fattori socio-economici il cui controllo è sfuggito o è stato volutamente strumentalizzato dalle "bande" di politici che governano la società post-borghese", e soprattutto è "da addebitare alla mancanza di una reale e condivisa cultura identitaria"¹⁹⁰.

In questo ambito, gli studiosi di storia e, ancor più, di protostoria, sostengono una tesi che sembra più adatta al regno vegetale che al genere umano, più consona alla ricerca astronomica che a quella socio-culturale. Nel quadro di un'analisi radicale del tema e di una discussione altrettanto serrata con i fautori della "dis-identificazione" dell'Europa, Finkielkraut ha così sintetizzato quella tesi: "il cambiamento demografico non influenza l'identità della nazione, poiché essa non ha altra identità che questo cambiamento perpetuo". Che il francese, l'italiano, il tedesco, insomma l'europeo nelle sue diverse forme nazionali sia oggi agitato dinanzi alle trasformazioni etnico-sociali che egli avverte come violente e ingiuste, sarebbe dunque un mero stato psicologico temporaneo e pure fittizio, una transizione in attesa di uno successivo che dovrà tradurre gli ulteriori cambiamenti, ma che, prevedibilmente, sarà di sconvolgimento ancora maggiore. Più ancora, questa teoria ci dice che ciò che stiamo vivendo non sarebbe, a rigore scientifico, percepibile e, in senso storico-universale, nemmeno reale: "non dobbiamo fidarci dei nostri sensi, ma della loro scienza", perché grazie ad essa scopriremo "che ciò che succede non sta succedendo, e ciò che ci appare come un evento ragguardevole è un fenomeno immemorabile"¹⁹¹.

Dopo aver coltivato la memoria fino a saturarne le potenzialità, ora i pensatori della dis-identificazione sono passati a insegnarci le virtù dell'immemorialità, i pregi taumaturgici dell'obliterazione di un presente fuggevole e puramente apparente. Non preoccupatevi, sembrano dire, è solo un po' doloroso e passerà presto, e in ogni caso ciò che vi aspetta sarà più autentico, in termini di identità, di quanto vi toccherebbe continuando a seguire la via nefasta dell'imperialismo identitario etnocentrista. Ecco dunque che, accanto agli storici, arrivano i filosofi a impartirci "la grande lezione d'alterità", passo finale di una letale dialettica di autodissoluzione: "dopo esserci inchinati davanti all'*altro da noi stessi*, eccoci ora condotti a scoprire l'*altro che noi siamo*", ovvero che siamo

¹⁸⁹ A. FINKIELKRAUT, *L'identité malheureuse*, cit., pp. 123-124.

¹⁹⁰ C. BONVECCHIO, *Ripensare l'identità. Per una geopolitica dell'anima europea*, cit., p. 141.

¹⁹¹ A. FINKIELKRAUT, *L'identité malheureuse*, cit., pp. 110-111.

diventati a prescindere dalla nostra volontà. Già, ma qual è la *nostra* volontà? Chi è il soggetto che può oggi dire *noi*? Noi europei, poteva dire Husserl nelle sue meditazioni storico-culturali, o Heidegger nella sua interpretazione della metafisica, perfino Nietzsche, sia pure con un raffinato tratto di ambiguità. Ma oggi? Nessuno può ragionevolmente affermarlo, perché la maggioranza degli europei è *silenziosa e disorientata*, dagli scienziati e dai filosofi, dai media e dalle istituzioni. E chi lo fa, filosofo o politico che sia, viene immediatamente tacciato di tradizionalismo etnocentrico. La rete è tesa, le maglie sono strette, niente e nessuno, non almeno di considerevole, vi passa attraverso. Ecco allora che, “dopo aver superato il test dell'*oikofobia*, siamo invitati a riconciliarci con un retaggio meticciano da cima a fondo”¹⁹². Nel mirino c'è un obiettivo tale da stravolgere l'intero Occidente e da siglare una nuova epoca: “neutralizzare l'identità domestica [...], fare spazio a tutte le appartenenze e a tutti gli orientamenti [...] marcati dal sigillo della differenza”¹⁹³.

Se si ritiene che l'identità europea consista, come ritiene Ulrich Beck, nel “cosmopolitismo” che conduce a un’ “apertura radicale”¹⁹⁴, o come ancor più radicalmente reputa Jean-Marc Ferry, nella “disposizione ad aprirsi ad altre identità”¹⁹⁵, la via è tracciata con chiarezza, sentenza Finkielkraut: “è venuto il tempo per l'Europa di non essere [...] più *niente*”. Alla decolonizzazione, che già il pensiero della “nuova destra” francese aveva visto come necessario passaggio affinché l'Europa possa tornare ad essere se stessa, si sovrappongono ora la dis-identificazione, la cancellazione dell'origine e della provenienza, e infine la dis-integrazione. Secondo questa linea, l'annullamento dell'identità non sarebbe dunque una forzatura dialettica, ma il compimento di un destino, non un movimento eccentrico ed esorbitante, ma il presupposto di un nuovo percorso e, al tempo stesso, la conclusione dell'itinerario europeo tradizionale: perciò, conclude Finkielkraut, affermare che “noi siamo nulla, è la condizione preliminare per non essere chiusi a niente e a nessuno”. Da qui alle visioni utopico-distopiche di Badiou sulla donazione di sé da parte dell'Europa il passo è breve e soprattutto automatico: gli stranieri ci aiuteranno a liberarci dalle catene “di questa lunga storia occidentale e bianca che volge al termine”, dalla quale non possiamo più attenderci nulla se non “la sterilità e la guerra” e dalla cui fine possiamo finalmente “salutare quel che c'è di straniero nel mattino”¹⁹⁶, in un delirio di purificazione che vede nell’ “immigrazione di popolamento [...] l'opportunità di

¹⁹² Ivi, p. 111.

¹⁹³ Ivi, p. 108.

¹⁹⁴ Cfr. U. BECK e E. GRANDE, *L'Europa cosmopolita: società e politica nella seconda modernità*, trad. di C. Sandrelli, Carocci, Roma 2006.

¹⁹⁵ Cfr. J.-M. FERRY, *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Éditions du Cerf, Paris 2005.

¹⁹⁶ A. BADIOU, *Sarkozy: di che cosa è il nome?*, cit., p. 78.

una redenzione”, l’occasione di “essere purificati, da parte dell’Altro, di se stessi e del proprio passato colpevole”¹⁹⁷.

L’orizzonte politico-sociale della teoria di Badiou si compone di due mosse complementari: una pesante autoestraneazione (“diventare stranieri a noi stessi”) e una radicale espropriazione da parte altrui (“è con la massa degli stranieri che si inventa la politica a venire”), che convergono su un obiettivo ultimo: il rinnovamento ossia “una nuova definizione e una nuova pratica di ciò che è stata chiamata la “dittatura” del proletariato”¹⁹⁸, per instaurare “l’egualitarismo comunista, questa volta su scala del mondo intero”¹⁹⁹. Incitando alla rivolta, senza però ben delinearne i profili (parla infatti di “risveglio rivoltoso”²⁰⁰, mettendo insieme ogni movimento sovversivo di qualsiasi parte del mondo), egli immagina una “riapertura della storia” che porti a una “de-occidentalizzazione” e, appunto, a una forma dittatoriale comunista intesa come “un’autorità che si legittima da sola proprio a partire dall’autolegittimazione della propria verità”²⁰¹.

L’uso ideologico-politico che Badiou fa della trasformazione dell’identità europea ad opera dello “straniero” è funzionale al raggiungimento di un fine universale, che vede nell’apertura di una nuova sequenza [storica] dell’ipotesi comunista” la via per “reinsediare tale ipotesi nel campo ideologico e militante” e così “assicurare nelle coscienze e nelle situazioni una nuova esistenza dell’ipotesi comunista”²⁰². La novità di questa prospettiva è che il concetto di terzo mondo (insieme alle teorie che ne valorizzavano le qualità) scompare, assorbito da un “altermondialismo” che teorizza l’esistenza – per altro ovvia, in un senso grezzo – di un solo mondo, al quale tutti gli uomini appartengono e, soprattutto, del quale tutti possono globalmente disporre, senza limiti e senza norme, un mondo dell’inclusione che è “un insieme di identità e differenze”, un “mondo unico” inteso come “luogo in cui esiste l’infinità delle differenze”, opposto a quello in cui si esige dagli altri di diventare consimili, in un processo di assimilazione “che prelude alle separazioni, ai muri, ai controlli, al disprezzo, ai morti e infine alla guerra”²⁰³. Qui la teoria del terzo mondo non è più necessaria, non perché fosse sbagliata, ma perché ha raggiunto il suo scopo: il mondo unico sta sotto il segno implicito del terzo mondo, perché quest’ultimo ha invaso il mondo intero pervadendolo delle sue proprietà salvifiche. Ecco la premessa e insieme la promessa della realizzazione del comunismo.

¹⁹⁷ A. FINKIELKRAUT, *L’identità malheureuse*, cit., p. 104.

¹⁹⁸ A. BADIOU, *Sarkozy: di che cosa è il nome?*, cit., p. 102.

¹⁹⁹ Ivi, p. 124.

²⁰⁰ A. BADIOU, *Il risveglio della storia*, trad. di L. Toni e M. Zaffarano, Ponte alle Grazie, Firenze 2012, p. 57.

²⁰¹ Ivi, p. 62.

²⁰² A. BADIOU, *Sarkozy: di che cosa è il nome?*, cit., pp. 127-128.

²⁰³ Ivi, pp. 69-71.

In una medesima chiave altermondialista e, entro certi limiti, comunista, ma con maggiore prudenza concettuale e migliore scelta ermeneutica, opera Gianni Vattimo, il quale ritiene che, per stare dentro a questo cambiamento e per comprenderlo fino in fondo, sia necessario passare “dall’universalismo all’ospitalità”, la quale rappresenta lo stadio finale, tutto postmoderno, del rapporto fra le culture, che si realizza “come un mettersi nelle mani del proprio ospite, come un affidarsi a lui, accettando dunque l’eventualità, nel caso del dialogo interculturale o interreligioso, che sia lui ad aver ragione”²⁰⁴. L’ipotesi, in teoria, non è impraticabile, ma se passiamo dal piano formale a quello trascendentale e da questo a quello storico-fattuale, vediamo che essa è negativa di un’identità. Nella coerente apologia di “uno spirito esplicitamente debole”, Vattimo ipotizza infatti che, per “recuperare la propria funzione universalistica senza implicazioni coloniali, imperialistiche, eurocentriche”, la prospettiva che rimane all’identità europea si debba ridurre “al dare ascolto e al lasciar la parola agli ospiti”²⁰⁵, anche se lo stesso Vattimo, con molta consapevolezza, precisa che si tratta di un’ipotesi problematica, data la situazione effettiva nella quale si trova la società europea.

Quando il criterio dell’assimilazione o dell’integrazione viene sostituito da quello dell’inclusione, e quando quest’ultima viene imposta a tutti i costi, è su questa forma imperativa e assoluta che bisogna riflettere: *a tutti i costi* significa che niente può essere paragonato, su una immaginaria bilancia della storia, al vantaggio che l’inclusione forzata produrrebbe. Ma quando l’includendo non vuole essere incluso? Nel momento in cui, per dirla con Finkelkraut, “l’accolto rifiuta l’accogliente” – e questo ormai sta accadendo con sempre maggiore frequenza –, siamo dinanzi a una rottura assoluta rispetto alla storia universale dell’immigrazione e, ancor più, rispetto alla storia culturale occidentale. Forse non abbiamo i dispositivi istituzionali per risolvere questa situazione inedita, ma certamente possediamo gli strumenti teoretici, ossia filosofici e culturali, per circoscrivere e affrontare questo inquietante e, nel senso letterale del termine, *estraniente* problema. Se per decenni, dopo gli orrori dei totalitarismi, gli europei hanno – giustamente – tentato di cancellare i residui di odio nei confronti dell’altro, oggi essi si trovano in una condizione inquietante: se un tempo hanno promesso “di non transigere mai più con l’odio dell’Altro”, oggi si vedono scagliare addosso l’odio di un altro: “l’Altro odiante non era iscritto nel programma”, e dunque “che fanno quando questo arriva a scoprirsi?”²⁰⁶. L’altro che non vuole fare l’altro, che non si irreggimenta nello schema dell’alterità, che non entra nella parte che il pensiero della differenza e dell’alterità gli ha assegnato, diventa – forse – un problema anche per questo pensiero stesso. Ma più

²⁰⁴ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, Garzanti, Milano 2002, p. 106.

²⁰⁵ Ivi, p. 107.

²⁰⁶ A. FINKIELKRAUT, *L’identité malheureuse*, cit., p. 190.

probabilmente, per non ridiscutere e rivedere lo schema, esso negherà che si tratti di un *altro odiante* e, a costo di immolare i *medesimi* europei, verrà conservato e salvato nella sua inarrivabile alterità. *L'altro che odia*: questa è la nuova cifra dell'epoca, inafferrabile con le categorie che per oltre mezzo secolo gli intellettuali marxisti, postmarxisti, strutturalisti, postmodernisti, decostruzionisti e multiculturalisti hanno elaborato, affinato e applicato, e ancor più inconciliabile con i princìpi che, da poco più di dieci anni, altri e opposti intellettuali, di cui lo stesso Finkielkraut è un autorevole esponente, hanno pensato e sviluppato.

Il nodo, come ha scritto Nemo, consiste nel fatto che “l’islam ha conosciuto certe forme politiche della laicità [...] solo in questi ultimi decenni, dovuto al dominio geopolitico occidentale, e lo sviluppo attuale dell’islamismo mostra la fragilità di questi innesti culturali”. Per capire bene e per agire in modo adeguato, bisogna dunque riconoscere che “esiste una reale distanza fra la cultura islamica e la cultura occidentale” e che, dunque, “l’immigrazione massiccia nei paesi occidentali delle popolazioni musulmane non acculturate pone grossi problemi”²⁰⁷. Se anche un banchiere socialdemocratico come Thilo Sarrazin ritiene che la risposta a questi problemi debba essere cercata all’interno di una critica dell’attuale politica europea di immigrazione, si svelano allora tutte le manchevolezze che, nel manto del vigente buonismo, la scriteriata e illimitata politica della tolleranza porta con sé. Richiamandosi a strutture ontologiche più ancora che giuridiche, Sarrazin distingue tra libertà di flusso dei capitali o dei beni, e indiscriminatezza degli spostamenti delle genti: premesso che “in nessuna epoca l’assicurazione del territorio e la regolazione dell’immigrazione sono state una cosa banale”, egli ritiene che “non ci può essere alcun motivo per la giustificazione morale o politica dell’immigrazione”, perché “la territorialità è elemento inviolabile della sovranità statale, e la sua osservanza ha una funzione di edificazione della pace”. Pertanto, “nel mondo globalizzato possono liberamente circolare capitali e beni, ma è del tutto impensabile che ciò debba valere anche per le forze lavoro, poiché a queste ineriscono famiglie, società e popoli”²⁰⁸.

Se le condizioni sociali del presente contengono fattori di esasperazione che riducono i margini di sopportazione delle popolazioni autoctone verso gli eccessi dell’immigrazione, si sviluppano teorie del rifiuto che tentano di ridefinire i limiti della tolleranza alla luce delle circostanze storiche di un presente altamente conflittuale. È il caso, per esempio, della “critica della tolleranza pura” di Henryk Broder, per il quale “la tolleranza è un’aspirina sociale, non per i dolori di coloro che sono tollerati, ma per le cefalgie di chi tollera”²⁰⁹. Tollerare gli intolleranti violenti non è infatti una misura valida sul piano pratico-sociale, perché conduce

²⁰⁷ P. NEMO, *Che cos’è l’Occidente?*, cit., p. 116.

²⁰⁸ T. SARRAZIN, *Deutschland schafft sich ab*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2010, pp. 256-257.

²⁰⁹ H. M. BRODER, *Kritik der reinen Toleranz*, WJS Verlag, Berlin 2008, p. 201.

alla sopraffazione e all'annientamento dei tolleranti, ma non lo è nemmeno sul piano morale, perché rovescia i cardini di coerenza etica del rapporto fra gli uomini e trasforma una virtù in ignavia. La tolleranza resta una virtù solo se applicata a tutto, eccetto che all'intolleranza attiva e violenta.

Ma il mito della tolleranza era stato messo a nudo già quarant'anni fa da Lévi-Strauss, con la tesi, apparsa scandalosa a tutti i progressisti dell'epoca, secondo cui “la tolleranza reciproca presuppone due condizioni che le società contemporanee sono più che mai lontane dall'aver realizzato: un'uguaglianza relativa da una parte, e una distanza fisica sufficiente dall'altra parte”²¹⁰. Ecco una lezione che, per la fonte da cui proviene, non è minimamente sospettabile di razzismo: *non si può imporre, dall'alto e per decreto, la tolleranza a popolazioni molto diverse che si trovano in stretta contiguità*. Il mondo reso sempre più differenziato dalle disomogeneità dei sistemi e reso sempre più stretto dalla facilità degli spostamenti è un mondo che, a dispetto delle apparenze, suscita intolleranza, la quale non va confusa con il razzismo di tipo etnico: ormai sappiamo, affermava Lévi-Strauss nel 1971, che “la via su cui l'umanità è oggi impegnata accumula tensioni tali che gli odi razziali offrono un'immagine ben riduttiva del regime d'intolleranza esacerbata che rischia di instaurarsi domani, anche senza che le differenze etniche gli debbano servire di pretesto”²¹¹. Su questo monito, il cui senso a questo punto è chiaro, dovremmo dunque riflettere: i pericoli dell'intolleranza, che diverranno ancor più “temibili” nel prossimo futuro, derivano da cause che “sono assai più profonde di quelle imputabili semplicemente all'ignoranza e al pregiudizio”²¹².

Osservando la situazione attuale nella sua concretezza, risalta il fatto che vi sia un regime atipico nei rapporti fra istituzioni e stranieri, e soprattutto fra autoctoni e stranieri. È come se non ci fossero *prescrizioni* per chi entra negli Stati europei, ovvero come se le leggi costituissero, per il solo fatto di essere emanate, l'unica disposizione, senza che ad esse si accompagni una sequenza di norme comportamentali, un codice di condotta, una educazione – detto in senso largo e civico – culturale. Papa Bergoglio predica, fin dai primi momenti del suo insediamento, l'accoglienza, insistendo in particolare su quella verso i musulmani, con frasi ineccepibili sul piano etico-religioso, ma ambigue e discutibili su quello pratico-culturale: “dovremmo accogliere con affetto e rispetto”, ci esorta, “gli immigrati dell'islam che arrivano nei nostri paesi”²¹³. Tutto ciò è ovvio e doveroso, ma non si è ancora ascoltata la medesima esortazione *rivolta agli immigrati*, ed è proprio questo, ciò di cui si avverte la mancanza. Ancora una

²¹⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e cultura*, trad. di P. Levi, in Id, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002, p. 76.

²¹¹ Ivi, p. 79.

²¹² Ivi, pp. 79-80.

²¹³ PAPA FRANCESCO I, *Esortazione apostolica Evangelii Gaudium*, art. 253.

volta fa difetto la reciprocità e, in questo caso, a trascurarla sono i rappresentanti delle istituzioni religiose e civili. Un conto è sostenere, come fece Giovanni Paolo II, che “la fede cristiana non può chiudersi dentro i confini della comprensione e dell’espressione di una cultura particolare”; altra cosa è affermare, come spesso fa Papa Bergoglio, che la chiesa debba veicolare, in nome di un irenismo interreligioso meramente supposto, l’estraneo da sé in quella cultura particolare che è sorta anche grazie al determinante contributo della chiesa stessa. Apertura e alienazione non sono causalmente connesse, e anzi non lo sono affatto se la prima viene praticata con la prudenza etica e il rigore gnoseologico che una politica (sia laica sia religiosa) dell’identità consapevole delle differenze e rispettosa dell’autorità che emana dalla tradizione deve possedere e dispiegare. Ma se quella politica è incauta o, peggio, strumentale rispetto allo scopo di incrinare la saldezza della tradizione europea e favorirne l’alterazione, allora l’apertura conduce inevitabilmente alla disgregazione e non potrà altro che essere, da parte contraria, fermamente combattuta. Su quei presupposti cristiano-populistici che occhieggiano a un altermondialismo possibile e, quindi, a un terzomondismo diffuso, si erige un’anomalia teorica e sociale, che trasforma la società aperta, come rileva Sartori, in “società smembrata”, dominata dal multiculturalismo e da “un relativismo assoluto che distrugge la nozione stessa di valore: se tutto vale, nulla vale”, perché “qualcosa vale, per ciascuno di noi, perché il suo contrario disvale”²¹⁴. In questo contesto teorico ed etico, il caso dell’integralismo islamico è un ottimo esempio su cui misurare la consistenza e l’efficacia attuale del pensiero laico, liberaldemocratico e pluralistico europeo.

Il nodo è quello relativo a ciò che André Glucksmann chiama “discorso dell’odio”, la cui elaborazione critica egli fa opportunamente risalire a Montaigne. La pratica terroristica in generale e quella del terrorismo islamista in particolare, in tutte le sue evoluzioni tecnico-ideologiche, è sempre fondata su un ferreo strato di odio verso le altre religioni e le altre forme di vita sociale, un odio che non fa distinzioni geografiche o geopolitiche: chiunque non sia fedele dell’islam integralisticamente concepito è fuori dalla giusta via e va dunque convertito o schiavizzato oppure ucciso. La guerra che essa ha portato in Occidente intende, letteralmente, terrorizzare, perché “punta alla mente dei cittadini mediante distruzioni materiali terrificanti”, ma non è una guerra in senso tradizionale né per quanto concerne le forme né per ciò che riguarda lo spirito: è “qualcosa di più radicale [...] che ci obbliga a uscire dagli schemi del discorso della guerra per condurci direttamente [...] al discorso dell’odio”²¹⁵.

L’inaudito terroristico obbliga dunque l’Occidente – e l’Europa in prima linea – a variare il canone ermeneutico e ad aggiornare lo schema operativo. Appellarsi alla migliore tradizione europea di pacificazione e conciliazione, apertura e

²¹⁴ G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, cit., p. 69.

²¹⁵ A. GLUCKSMANN, *Il discorso dell’odio*, cit., p. 233.

tolleranza, non è sufficiente per risolvere un conflitto di tale violenza intrinseca ed estrinseca. Alla versione islamistica del discorso dell'odio non basta opporre le varie forme cristiane del discorso dell'amore, ma bisogna cercare nello spirito europeo stesso un'altra risposta, nuova e originale, che Glucksmann così delinea: per “uscire dallo stato di odio” non sarà sufficiente contare sui “soli poteri pubblici e [sui] loro stati maggiori”, ma occorrerà una forza più ampia, ancora più radicale e più radicata nello spirito, ossia “la partecipazione dei cittadini risolutamente intenzionati a rompere con il terrorismo nichilista e a bloccare la sua strategia di morte”²¹⁶. Cosa ciò in concreto significhi non è facile da individuare, ma sul piano concettuale l'indicazione è chiara: la coscienza dell'identità va estesa all'insieme dei soggetti che a tale identità ineriscono e delle prassi in cui essi sono coinvolti, seguendo una teoria che si fondi su quella husserliana del rapporto fra *Eigenes* e *Fremdes*, fra proprio ed estraneo.

8. Ritorno al proprio e ritorno del proprio.

Osserva Finkielkraut che nel mondo occidentale solo fino a pochi decenni fa il neonato, come pure, in misura diversa, l'adulto, aveva bisogno di un proprio campo di attenzione e di espressione, delimitato da un perimetro materno-familiare (nel caso del neonato) o da un confine definito dalla madrepatria (nel caso dell'adulto), che forniscono non solo un riparo ma anche un terreno su cui crescere, filogeneticamente ossia storicamente, e su cui sviluppare il suo potenziale vitale e culturale nel presente della sua esistenza. Ora però, rileva Finkielkraut, “una tale protezione non è più necessaria”, perché il neonato può uscire subito da ciò che gli è proprio, perché nel mondo uniformato “non c'è alcuna eccezione”, diventato “un villaggio mondiale, una culla planetaria”, un “tecocosmo” – almeno nello spazio occidentale – in cui sembra che ci si trovi subito come a casa propria. Tra questi due poli sorge un paradosso, perché il superamento del “proprio” non riesce a silenziare del tutto il richiamo, per quanto soppresso e sommerso, che viene dalla sfera intima come campo dell'interiorità, della coscienza di sé e dell'identità, e che ritorna quindi, come un elemento maldestramente rimosso, alle spalle del “soggetto postmoderno”, il quale “non sfugge alla sfera materna, ma cambia surrettiziamente madre”²¹⁷. Questo *paradosso di ciò che è proprio* consiste nel fittizio cambiamento, in questa sostituzione che non vorrebbe sostituire ma solo abolire. La madre-patria è stata soppiantata dal mondo globalizzato, il quale però è ancora una sfera perimetrata, soltanto meno *appropriata* e quindi meno adeguata della precedente a svolgere il ruolo che, pur tuttavia e quasi inconsciamente, l'uomo continua a chiederle. Privò

²¹⁶ Ivi, pp. 251-252.

²¹⁷ A. FINKIELKRAUT, *L'incontemporaneo*, trad. di S. Levi, Lindau, Torino 2012, pp. 154-155

di terreno, egli cerca il globo; privo di identità, cerca l'alterità; ma, a ben guardare, trova soltanto spaesamento e confusione, che, al culmine operativo del paradosso e all'apice della falsa coscienza, egli scambia per radicamento e identità, epilogo tanto tragico da non essere nemmeno riconosciuto come tale.

Così, l'uomo smarrisce ciò che Husserl chiama "sfera di proprietà", il suo centro e il suo orizzonte, la sua origine e la sua destinazione, perdendo al tempo stesso anche le possibilità sconosciute che stanno sul cammino della sua esistenza, sia individuale sia generica. Al contrario, e guardando ora anche alla sfera più ampia rappresentata dalla *Lebenswelt* europea, lo spaesamento deve trovare riparo nella riappropriazione, nella riattivazione del suo essere-proprio sbilanciato dall'essere-espropriato, nella ripresa del suo fondamento spirituale originario, perché "se la grande decisione concernente l'Europa non deve verificarsi nel senso dell'annientamento, potrà solo verificarsi per via del dispiegarsi [...] di nuove forze storiche *spirituali*"²¹⁸.

L'irrefrenabile tendenza all'indistinto ha trovato un sostegno teorico di grande portata nel movimento postmodernista, il quale "proclama l'uguaglianza fra antico e nuovo, fra maggiore e minore, fra gusti e culture", disegnando un reticolo inflessibile in cui "l'obbligatorio si dissolve nell'opzionale [...], la commistione degli stili subentra al senso della storia, il gioco dei codici linguistici alla vertigine della radicalità [...], le identità variopinte e le delizie dello svolazzare alla necessità guerriera di scegliere, sempre, il proprio campo"²¹⁹. È diffusa infatti l'idea che le scelte culturali riguardino ormai soltanto singoli aspetti che definiremmo di gusto o di atteggiamento, non più il campo stesso di una cultura. Perciò si può a buon diritto sostenere che "nello scacchiere europeo e occidentale dilaga, a macchia d'olio, la convinzione che non esista più una comune cultura in cui sia possibile, ragionevolmente, identificarsi"²²⁰.

Proclamando il primato etico-ontologico della multiculturalità e aggirando lo scoglio del pluralismo, il pensiero della decostruzione, perno filosofico del multiculturalismo postmodernista, sostituisce la pluralità con la differenza, costringendo sia le élites sia le masse a subire l'indistinzione come paradossale compimento della differenziazione. Perciò, "non è la risonanza delle voci che il soggetto postmoderno oppone alla teleologia della storia, ma il principio di equivalenza o d'intercambiabilità [...], tutto va bene, qualunque cosa può andare, la neutralità è la forma del mondo", una sorta di "girotondo sfrenato in cui tutto può prendere il posto di tutto" e in cui il gioco si trasforma nel "prendersi gioco", concretizzando quella che un secolo fa Péguy chiamava "panvillania"²²¹. Così la retorica decostruttivistico-postmoderna ha costruito il contenitore, ben più

²¹⁸ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 49.

²¹⁹ A. FINKIELKRAUT, *L'incontemporaneo*, cit., p. 151.

²²⁰ C. BONVECCHIO, *Ripensare l'identità. Per una geopolitica dell'anima europea*, cit., p. 141.

²²¹ A. FINKIELKRAUT, *L'incontemporaneo*, cit., pp. 151-152.

capiente del postmodernismo stesso, in cui le identità si annullano senza essere sostituite da altre che abbiano le caratteristiche per portare il nome di identità, in cui la differenza diventa un concetto vuoto, buono ormai solo per gli esercizi linguistici della decostruzione, in cui i popoli si declinano ormai soltanto al *singolare planetario*, in cui il binomio fra patria (*Heimat*) e proprietà (*Eigenheit*, e solo poi *Eigentum*) viene fatto, con grande abilità retorica e con altrettanto strumentalismo ideologico, equivalere a quello fra sangue (*Blut*) e suolo (*Boden*).

Tutto ciò sembra aver definitivamente superato la modernità e, a questo punto, aver reso superflua anche la categoria del superamento stesso, ma nel contempo ha accresciuto, in forma dissimulata e per vie nascoste, la violenza nei rapporti tra individui e gruppi socioculturali, perché “neutralizzando gli antichi antagonismi”²²², il postmodernismo ha, paradossalmente ma effettivamente, spianato il campo ad antagonismi nuovi e più aggressivi, fornendo ad essi pretesti e strumenti di violenza talvolta sotterranea e spesso esplicita, alla quale la civiltà occidentale non riesce a fare fronte e nemmeno a sottrarsi, restandone coinvolta e profondamente segnata e attraversata, diventando il campo di scontro fra queste nuove rivalità ideologiche, religiose, etniche o di piccoli clan, diffuse in modo corpuscolare o anche soltanto gruppuscolare.

Un secondo pilastro dell'edificio postmoderno, diretta conseguenza del primo e altrettanto funzionale all'opera di dissolvimento multiculturalistico dell'identità, è costituito da una iperbolica tensione cosmopolitica e dal connesso odio verso il suo opposto, il localismo o il patriottismo. L'operazione è, concettualmente, analoga alla precedente: mentre nel primo ambito ad essere devitalizzata è la categoria di superamento, resa appunto superflua dall'indistinto, qui viene disattivata o meglio bandita la categoria del ritorno, che potrebbe impedire il recupero di spazi non globalizzati ossia refrattari al multiculturalismo e non disponibili alla *retrocolonizzazione* generica. Questo movimento è ben descritto da Finkelkraut: “circolando senza sosta fra le tradizioni più diverse, cavalcando le frontiere geografiche, storiche, simboliche o culturali, meticciano – ecco la sua parola d'ordine – le arti e gli stili”, l'uomo globalizzato postmoderno si oppone all'idea “del ritorno (alla terra, alla patria, alle origini, alle radici)”. Ai totalitarismi novecenteschi egli fornisce una replica fuori misura e, quindi, sbagliata, perché pretenderebbe di sbarazzarsene liquidando anche le identità che erano sopravvissute ai totalitarismi e che, malgrado essi, si erano riaffermate nella loro mite potenza di tradizione e di orientamento, nella loro funzione di guida teleologica. Così, “egli si vuole libero dalla nostalgia come dall'utopia, dal radicamento nei miti del suolo come dalla logica del superamento perpetuo, dal paese d'origine come dalla storia, dalla purezza di sangue come dal purismo delle avanguardie”²²³.

²²² Ivi, p. 153.

²²³ *Ibid.*

È in pieno dispiegamento una forza centrifuga, a cui si affianca un processo di omogeneizzazione che coinvolge l'intero pianeta. Da un lato vi sono trasferimenti di grandi quantità di persone, definiti con il termine di migranti per indicare il loro inserirsi in vasti movimenti che sembrerebbero simili alle antiche migrazioni dei popoli, che da molte aree del sud e dell'est del pianeta si spostano oggi verso altri territori, prevalentemente del nord-ovest. Dall'altro lato, vi è un'azione di agglutinamento universale, la cosiddetta globalizzazione o, come viene anche definita più di recente, mondializzazione, che non ha un unico orientamento, ma che sembra muoversi verso un livellamento che si presume possa produrre uniformazione o integrazione, che però potrà avvenire, come ormai i fatti sembrano affermare, solo al prezzo di una tendenza generale verso il basso. L'unico modo con cui l'Europa affronta, dire governa sembra infatti improbabile, questo doppio movimento è l'elaborazione e la promozione della retorica, visibile in tutte le pratiche socio-culturali ed etico-politiche.

Di questa diffusione vediamo un esempio nel caso preso in considerazione da Pierre Manent, il quale ritiene che “siamo tutti, oggi, quantomeno in Europa, trascinati e persino conquistati dall'idea [...] che l'umanità vada verso una sua necessaria unificazione”. A questa convinzione, diventata quasi un dogma, egli si oppone, con una fermezza che gli deriva dal liberalismo di Raymond Aron, confutandone il nucleo e demolendone le implicazioni. La coscienza europea, sviata e indebolita dalla facilità (e anche dalla faciloneria) etica oggi dominante, ha trasformato il “sentimento del simile”, che da Platone e Aristotele è stato uno dei perni della gnoseologia, dell'etica e anche della politica, in “passione per la somiglianza”, che non è solo una diluizione di quel cardine ma anche un suo sovvertimento. Infatti, scrive Manent, “non si tratta più soltanto di riconoscere e di rispettare l'umanità in ogni essere umano”, ma “ci è richiesto di *vedere l'altro come l'identico*”. Questa inversione della traiettoria in cui l'io assimila l'altro produce l'effetto, del tutto straniante e autodistruttivo, di identificare l'altro con l'io, e più ancora: di stabilire che l'altro è l'io stesso, raggiungendo così il massimo grado dell'alterazione identitaria. Qui è stato superato un confine, gnoseologico ma anche etico o quanto meno pratico (e in primo luogo psicologico), che divide il liberalismo dall'assolutismo, perché se, rovesciando il titolo ricoeuriano, vediamo non solo “se stesso come un altro”²²⁴, ma *qualsiasi altro come me stesso*, e se tuttavia “non possiamo impedirci di intravedere ciò che in lui è diverso”, siamo talmente condizionati dal totalitarismo *altrista* impadronitosi del cervello collettivo, che scatta in noi un meccanismo di biasimo, applicazione perentoria del *complesso d'Europa*, in base al quale la nostra esperienza autentica diviene un'infrazione che ci “rimproveriamo come un peccato”²²⁵.

²²⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, trad. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1996.

²²⁵ P. MANENT, *In difesa della nazione*, cit., p. 3.

L'indebolimento della coscienza di sé è parallelo a quello della coscienza delle comunità, dei popoli, delle nazioni. Se il superamento delle chiusure nazionali all'interno del percorso di integrazione europea ha prodotto risultati positivi, favorendo lo scambio, abbassando la diffidenza e accrescendo la reciproca conoscenza tra i popoli europei, ha però causato un corto circuito sulla linea di comprensione degli extraeuropei, di diversità talvolta anche radicali, che non si riesce più a categorizzare. Aver tentato così di depotenziare il nucleo intimo e mitico della fondazione nazionale non è servito tanto al superamento dei nazionalismi, quanto al disorientamento dei popoli, perché, osserva Manent, "l'indebolimento delle nazioni europee rende fragile il quadro esperienziale nel quale il simile e il dissimile possono essere percepiti e acquistare senso"²²⁶.

La denazionalizzazione e la contemporanea burocratizzazione frammentano l'Europa, anziché riunirla, perché la privano di qualsiasi tono di sacralità, avvolgendola soltanto in quello del formalismo tecnico e del conformismo retorico. Così, "una volta abbandonata la nazione come comunità sacra, lo Stato laico è a sua volta laicizzato e non è altro che uno degli innumerevoli strumenti di *governance*"²²⁷. Aver sostituito il fondamento tradizionale con le sovrastrutture procedurali rischia di stravolgere i concetti di appartenenza e di patria, la cui presenza ed efficienza, a livello categoriale e anche pragmatico, è indispensabile oggi più che mai per capire la doppia soggettività in questione, la propria e quella altrui, perché "ogni incontro presuppone un centro minimo, una patria"²²⁸. Senza centro, nessun incontro; senza centratura in sé, nessun giudizio sull'altro; e senza giudizio, nonostante gli appelli di Papa Bergoglio a non giudicare, nessuna interpretazione e nessuna comprensione, nessuna prassi relazionale e nessuna vita civile è possibile.

Terra natia e lingua materna sono i due elementi fondamentali di un binomio che ha sempre accompagnato le comunità umane e i singoli individui e che, come ha visto Heidegger, sono la condizione di possibilità originaria dell'esserci stesso e del suo essere-nel-mondo: *Sprache* e *Heimat*, secondo questa declinazione della questione, sono inscindibili non solo perché indicano il sentiero dell'esistenza, ma anche perché mostrano l'orizzonte dell'essere, in una complessione ontologica che racchiude il fondamento e l'evento, la provenienza e il destino. È a partire da questo terreno originario che va guardato e compreso l'altro, senza scivolare nella mistica delle forze irrazionali e senza abbracciare il naturalismo positivista che, pure, quel terreno può suscitare. Il crinale è stretto e rischioso, ma certamente lontano dalla retorica dell'internazionalismo e da quella "xenofilia da centro commerciale" con cui si "condanna in blocco, sotto il nome di nazionalismo o

²²⁶ Ivi, p. 4.

²²⁷ Ivi, p. 50.

²²⁸ P. BRUCKNER, *Il singhiozzo dell'uomo bianco*, cit., p. 269.

tribalismo, tutto ciò che, nel mondo post-totalitario, rientra ancora (o nuovamente) nel campo dell'amor di patria"²²⁹.

Il sentimento di patria non è un nazionalismo in scala ridotta, come sostengono i fautori dell'universalismo cosmopolitico, ma una virtù storica essenziale da cui, secondo la lezione di Giambattista Vico, si creano forme di pensiero e strutture di società che definiscono l'autorità e la tradizione di un popolo e della nazione che gli corrisponde. Quindi, per fornire un esempio indicativo, nazionalmente equilibrato sarebbe un sentimento di patria equivalente a quello che Montaigne esprimeva nei confronti della città di Parigi: "l'amo per se stessa, e più nella sua sola essenza che arricchita di pompa estranea", e "finché essa durerà non mi mancherà mai un asilo dove rendere il mio ultimo respiro, sufficiente a farmi perdere il desiderio d'ogni altro asilo"²³⁰. Ma la patria, come la nazione, si smarrisce anche quando si perdono i canoni dell'interpretazione storica e pure i criteri dell'agire sociale, quando ci si rende conto che "i territori perduti della Repubblica" diventano zone oscure nella memoria nazionale e nel sentimento di appartenenza²³¹.

Difendere la patria (o la nazione) non significa disprezzare quelle altrui e, quindi, gli altri che le abitano. L'indebolimento delle patrie non ha come conseguenza la sconfitta del razzismo, perché la "grande illusione" di combattere in tal modo l'antico nemico – il razzismo – si schianta contro la realtà nella quale esso non ha un volto solo, quello del vituperato imperialismo etnocentrista occidentale, ma si rivela per quello che *antropologicamente* e *storicamente* è: un carattere fondamentale, certamente negativo ma intrinseco, dell'essere umano. Dal punto di vista antropologico, esso è planetariamente generalizzato e si manifesta in forme anche molto diverse che, se afferrate nella loro essenza, rivelano tratti comuni, come in particolare il disprezzo verso l'altro. Dal punto di vista storico e nel contesto novecentesco, si riconoscono atteggiamenti che si possono definire come *razzistici extraeuropei* nell'islamismo integralista per quanto riguarda risvolti ideologico-religiosi, tra i quali l'antisemitismo è uno dei più consolidati e inaccettabili, o nel movimento "africanista" quanto a implicazioni anti-bianchi e di rivincita postcoloniale africana, sorto negli Stati Uniti ma con ramificazioni in varie aree dell'Occidente. Il razzismo va condannato in blocco e in tutte le forme, da qualsiasi parte provenga, senza sofismi ideologici.

Accanto alle teorie e alle pratiche razziste, come si sono manifestate nella storia, c'è anche una forma per così dire antropologica universale di discriminazione, che va al di là della diversità razziale e coinvolge quella culturale, come ha osservato, con considerazioni definitive, Claude Lévi-Strauss nella celebre conferenza del 1971: "che ne sarebbe della lotta ideologica contro i

²²⁹ A. FINKIELKRAUT, *L'incontemporaneo*, cit., pp. 155-156.

²³⁰ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, cit., vol. II, p. 1295-1296.

²³¹ A. FINKIELKRAUT, *L'identité malheureuse*, cit., p. 186.

pregiudizi razziali, se si dovesse constatare [...] che sempre e dappertutto basti suddividere individui di qualsiasi origine in squadre, e porre queste in situazioni competitive, perché in ciascuna squadra si sviluppi un sentimento di parzialità e d'ingiustizia verso le sue rivali?"²³². Togliendolo dall'ambito agonistico, il paragone vale universalmente per designare la frizione dei rapporti fra diverse entità sociali, per evidenziare le differenze fra gruppi non solo etnici ma soprattutto culturali. Così, afferma il grande antropologo, "noi ci culliamo nel sogno che uguaglianza e fraternità possano un giorno regnare tra gli uomini, senza che la loro diversità ne sia compromessa", ma "se l'umanità non si rassegna" ad essere "capace ormai solo di partorire opere bastarde, invenzioni grossolane e puerili, dovrà reimparare che ogni creazione vera implica una certa sordità al richiamo di altri valori, che può giungere fino al loro rifiuto o addirittura alla loro negazione"²³³. Come potrebbe infatti, per fare un solo esempio, una società che ha saputo produrre il movimento femminista non respingere qualsiasi visione culturale e sociale che teorizzi o pratichi il soggiogamento della donna?

Sul nostro continente si agitano opzioni anti-stranieri che vengono sbrigativamente bollate come razziste ma che, nella loro maggior parte, hanno altre cause e altri obiettivi, che dovrebbero essere studiati senza pregiudizi prima di essere ideologicamente giudicati. Se è facile per i politici o gli intellettuali sparare un'etichetta infamante su queste posizioni, lo è fin troppo per i filosofi, i quali dovrebbero invece rispettare, se non l'insegnamento platonico della verità, almeno quello husserliano e, su ciò concorde, heideggeriano: la verità si svela ad uno sguardo che, pur appartenendo a un orizzonte, focalizza un'evidenza che sta prima di qualunque idea e di qualunque pre-giudizio. E magari soffermarsi su un passo di un politologo che è anche filosofo della politica, il quale sostiene che "il problema dell'estraneo non è solo posto dalla distanza culturale [...] che intercorre tra la popolazione ospitante e le popolazioni in entrata", ma è anche un problema "di grandezza, del *quanto* di immigrazione"²³⁴.

Non è solo la *qualità* (ovvero le caratteristiche culturali) degli stranieri ma anche la loro *quantità* a determinare i rapporti che gli autoctoni assumono verso di essi. E quindi, quando i due fattori (o anche uno soltanto di questi) superano una certa soglia, non matematicamente fissata ma socialmente percepita, la "resistenza" – ovviamente e doverosamente pacifica – nei loro confronti appare una risposta legittima sul piano storico-culturale e legale su quello politico-istituzionale. Resistere dunque a una possibile esondazione xenotica "sarebbe razzismo?". Anche "ammesso (ma non concesso) che lo sia, allora la colpa di questo razzismo è di chi lo ha creato"²³⁵. Occorre dunque fare grande attenzione,

²³² C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e cultura*, cit., p. 76.

²³³ Ivi, p. 79.

²³⁴ G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, cit., p. 106.

²³⁵ *Ibid.*

raccomanda Sartori, a come si maneggiano certi concetti e a come si organizzano le politiche verso gli stranieri, perché queste forme di rigetto sarebbero una reazione non inverosimile a un “razzismo altrui”, il quale “genera sempre, a un certo punto, reazione di contro-razzismo”²³⁶. Poiché è facile condannare una reazione senza giudicare l’azione che l’ha causata, se si vuole rifuggire dal *pensiero semplice* che così larga presa ha fatto sulla coscienza europea, è necessario riflettere sulla conclusione – provocatoria quanto si vuole, ma utile per la riflessione – del ragionamento di Sartori: “il vero razzismo è di chi provoca il razzismo”²³⁷.

Quando i diritti umani diventano il titolo di un’ideologia, quando cioè l’osservanza dei *diritti dell’uomo* diventa una prassi tanto astratta e tanto ottusa da non includere più il *rispetto della persona* e, parimenti, i *doveri degli individui* nei confronti degli altri e della collettività, su su fino allo Stato, da quel momento tutto è possibile, perché un nuovo totalitarismo si sarà impadronito dell’Europa, e debellarlo sarà più difficile di quanto sia stato abbattere il nazionalsocialismo e il comunismo. Pensare questa evenienza sembra oggi un compito inaggirabile. Tra il politicamente corretto e il “politicamente abietto”²³⁸, che sono due polarità dalle differenti origini e destinazioni ma che esprimono una medesima concezione totalitaria del mondo, il pensiero europeo dovrebbe trovare una nuova soluzione, che non è una facile mediazione fra quei due poli estremi, ma un percorso originale e originario, che possa ridare respiro alle grandi tradizioni europee senza privarsi dell’apporto che può provenire dalle culture estranee. Se, al nodo, il problema è la relazione dell’io con l’altro, e se leggiamo il problema con la “lente”, come direbbe Forster, di Husserl, la soluzione è, per quanto complicata, ben delineata. Nella sua forma fenomenologica essenziale, questa relazione non è risolvibile secondo lo schema dialettico, che invece sembra attrarre l’immaginazione postmoderna, secondo il quale l’identità dell’io viene sussunta da quella dell’altro in modo da formare un nuovo grado dell’identità, in cui la prima scompare, la seconda prevale, ma anch’essa solo in attesa di un ulteriore grado sussuntivo della dialettica.

Se fino a una decina d’anni fa la risposta poteva declinarsi in molteplici direzioni, oggi il campo delle possibilità si è ristretto fino quasi all’univocità. Premesso che nessuna autoaffermazione può realizzarsi nell’isolamento, perché, come insegnava Revel, “l’idea che una cultura preservi la propria originalità barricandosi contro le influenze straniere è una vecchia illusione, che ha sempre dato un risultato contrario a quello cercato”²³⁹, non si può tuttavia governare un movimento di così vaste proporzioni, inedito all’esperienza europea, senza

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ A. FINKIELKRAUT, *L’identité malheureuse*, cit., p. 188.

²³⁹ J.-F. REVEL, *L’ossessione antiamericana*, cit., p. 173.

guidarlo, senza ricorrere alla nozione di *Leitkultur* come perimetro culturale entro il quale situare se stessi e coloro che in Europa chiedono di entrare. L'identità, personale e culturale, non è un somma matematica né un'iscrizione lapidaria, non è un quadro fisso, ma un processo, il moto di una forza viva e vitale, qualcosa che viene prodotto, ma come risultato che si ricalibra e si rigenera costantemente, altrimenti diventa icona, museo, marmo e, in certi casi, anche morte. Tuttavia, il legame tra la cultura e la già citata, husserliana, sfera di proprietà è un asse insormontabile, una radice inestirpabile, che ci porta a concludere che “un'identità che sia forgiata da un comune senso di casa è per sua natura minacciata dalla persona che vi entra senza essere invitata e con una richiesta di asilo “non trattabile”²⁴⁰.

Si fa strada così l'ipotesi di elaborare un *nuovo tradizionalismo*, che potrebbe sembrare un semplice camuffamento del pensiero tradizionalista occidentale classico e, in tal senso, antico, ma che nelle intenzioni e nella realtà si configura come un *rinnovamento* di quel pensiero dalle origini antiche e, per usare la celebre espressione di Gadamer, dalla bimillennaria “storia degli effetti”. A questo fine, si segua l'indicazione di metodo contenuta nella dialettica husserliana fra tradizione e rinnovamento, che tematizzando il “concetto etico-individuale di cultura” valorizza l'individualità dei singoli e dei popoli, e che focalizzando il nesso fra corso storico universale ed esistenza soggettiva particolare mostra come il singolo (individuo o popolo) sia il fondamento inaggirabile della formazione culturale. Così, lungo questa linea di proiezione, scrive Husserl, “la totalità dei beni autentici che un soggetto consegue nelle attività personali [...] potrebbe essere designata come l'*ambito della sua cultura individuale* e, nello specifico, della sua cultura autentica”. L'io (come pure la soggettività di un popolo) è quindi, a un tempo, “soggetto e oggetto di cultura, e, di nuovo, è allo stesso tempo oggetto di cultura e *principio* di tutti gli oggetti di cultura”. Per estensione, poiché “ogni cultura autentica è possibile soltanto per mezzo dell'autentica coltivazione di sé e all'interno del suo contesto etico normativo”²⁴¹, il rapporto con la propria tradizione va coltivato incessantemente e, direbbe Husserl, *sempre di nuovo*. Quindi, sintonizzando questa tesi con il nostro quadro tematico, “dobbiamo forse accettare il tramonto dell'Occidente come se si trattasse di una fatalità, di un destino che ci sovrasta?”²⁴², e quindi, poiché la cultura europea è in crisi nei suoi più diversi aspetti, “dobbiamo forse aspettarci che questa cultura guarisca da sé nel puro gioco casuale delle forze che producono e distruggono i valori?”²⁴³, oppure essa deve esprimere una deliberazione attiva e affermare la propria identità? La cultura, specchio e finestra dell'identità, ha dunque un fondamento sia personale

²⁴⁰ R. SCRUTON, *Manifesto dei conservatori*, cit., p. 34.

²⁴¹ E. HUSSERL, *L'idea di Europa*, trad. a c. di C. Sinigaglia, Cortina, Milano 1999, p. 49.

²⁴² Ivi, p. 4.

²⁴³ *Ibid.*

sia collettivo, che va rispettato nella sua essenza e nella sua funzione, senza opportunismi pragmatici né scorciatoie morali, perché “noi siamo soggetti dotati di libera volontà, che intervengono attivamente nel mondo che li circonda e al tempo stesso lo modificano di continuo”²⁴⁴. Quella che Husserl chiama “l’umanità europea od occidentale” coincide con l’unità della sua cultura, nella quale “si oggettiva un’unità di vita attiva, il cui soggetto complessivo è l’umanità che la riguarda”. Essa è “l’insieme delle operazioni e azioni messe in atto da uomini accomunati nelle loro continue attività; operazioni che esistono e perdurano spiritualmente nell’unità della coscienza della comunità e della sua tradizione mantenuta sempre viva”²⁴⁵, e pertanto è necessario un lavoro di costante ri-comprensione, ri-attualizzazione e ri-appropriazione della tradizione, affinché i suoi elementi fondanti diventino “punti di irradiazione di effetti spirituali su generazioni sempre nuove nell’ambito della continuità storica”²⁴⁶.

Lavorando con sapienza, deferenza e pazienza tanto al nucleo della tradizione quanto ai margini dell’alterità, possiamo applicare l’insegnamento husserliano, rinnovandone lo spirito, ai problemi identitari dell’Europa attuale. Non dunque proponendo un semplice o comune neo-tradizionalismo, ma un ripensamento ermeneutico della tradizione, operato in modo selettivo in base alla teleologia immanente alla tradizione stessa. Seguendo il *telos*, insieme con tutti i suoi elementi esplicativi storico-genetici, non si compie un ritorno *generalizzato* alla tradizione, ma un recupero *mirato* dei suoi fondamenti. Se è vero che “la proposta del recupero indiscriminato del passato [...] non potrà mai rappresentare una proposta presentabile”²⁴⁷, una ripresa che ne valorizzi i fondamenti e si riappropri degli sviluppi che salvaguardano il senso teleologico in esso contenuto, rappresenta invece l’unica ipotesi attuabile nella cornice storica presente.

La soluzione dei problemi che gli sconvolgimenti planetari e gli incontrollati flussi di popolazioni hanno creato, e che i teorici del mito dell’alterità hanno posto sul tavolo della riflessione, va trovata sul piano europeo generale, perché le identità particolari europee vanno conservate, senza alcuna esitazione, ma non ci sarà alcuna salvezza se non si salverà l’Europa nel suo insieme. Se l’Europa cade, finiranno anche le identità locali. Ma è anche vero che se l’Europa rinuncia ad essere se stessa, se cioè non agisce secondo la propria identità, sarà a causa sua che le singole patrie cesseranno di esistere. La psicologia dei popoli esiste; forse non è stata compresa adeguatamente dalla disciplina omonima, ma certamente è un tema di indagine e, soprattutto, un elemento ontologico fondamentale dello sviluppo storico dei popoli e delle nazioni. Certo, se si nega l’esistenza dei popoli, intesi in senso tradizionale, o se si ha l’obiettivo di disgregarli, si può ben

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ivi*, p. 26.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ G. ISRAEL, *Liberarsi dei demoni*, cit., p. 305.

disconoscerne la psicologia. Sarà quindi facile osteggiare qualsiasi posizione che si richiami ad essa e che, di conseguenza, difenda le peculiarità e affermi le volontà di un popolo, assegnandole il marchio, più sopra però decrittato e trasformato di senso, di xenofobia, di chiusura verso l'altro se non addirittura di violenza sull'altro e, alla fine, di razzismo. Il blocco che questa posizione esercita nei confronti dell'alternativa *ideologica* alla disgregazione europea è non solo potente ma anche radicale, senza concessioni o aperture, che invece vengono dispensate a piene mani a qualsiasi *altro* purché sia tale.

Ma anche questa potenza, in fondo, è solo apparente, perché se riesce a sbarrare la via del *ritorno al proprio* (inteso anche come *ritorno del proprio* dell'Europa), non può né vuole fermare l'emorragia d'identità connessa con l'accesa tonalità xenofila del multiculturalismo che sembra ormai essere stato adottato dagli organismi di governo eurocomunitari. I drammi planetari vengono oggi interpretati da tali vertici, per lo più, come obbligazioni che, giustamente, l'Europa deve assumersi, senza però governarli in base all'idea di salvaguardare la propria identità, il suo *proprio*, prima di ogni altra cosa. Questo deficit di autorità e, prima ancora, di autorevolezza, impedisce che i problemi degli altri, che nel mondo totalmente interconnesso sono problemi di tutti, vengano affrontati senza togliere, per il futuro, all'Europa la possibilità di continuare a farvi fronte. Per risolverli, essa deve guidarli e non soltanto subirli, e perciò ha bisogno di ricorrere a energie che oggi sembrano sepolte sotto alle retoriche più svariate, tutte intonate, per usare un neologismo italiano, a un buonismo fine a se stesso, privo cioè di altra finalità se non il proprio riprodursi.

Per governare il percorso storico, una proposta da tenere in considerazione viene da Walter Laqueur, che con pacatezza e freddezza, aumentate sia dalla distanza geopolitica in cui si trova (da una decina d'anni vive negli Stati Uniti) sia dall'appartenenza all'ebraismo (nato da famiglia ebrea polacca), sostiene argomentazioni che nessuno in Europa potrebbe enunciare senza attirarsi gli strali di intellettuali e media, pronti a pronunciare le infamanti accuse di xenofobia e di razzismo. Le sue tesi sono così sintetizzabili: contraddice il dogma della crescita demografica ("la diminuzione della popolazione è necessariamente un processo non desiderabile?"); sostiene che l'immigrazione dovrebbe essere limitata per legge e non subita come una naturale "migrazione"; afferma che "l'integrazione è fallita", che "il multiculturalismo ha generato società parallele", che "nessuno ha chiesto ai cittadini europei se volevano avere nel loro paese milioni di nuovi vicini" e che su questo problema "i governi e le imprese hanno deciso tutto da soli" senza prevederne "le conseguenze"; che "la tolleranza unilaterale non funziona" e che bisognava "imporre agli immigrati di rispettare le leggi, i valori e le norme prevalenti", e che infine l'immigrazione va ridimensionata, a partire

dall'espulsione dei clandestini e dei “predicatori e agitatori” che attaccano le forme di pensiero e gli stili di vita occidentali²⁴⁸.

Qui viene tracciato un perimetro teorico che fornisce una cornice socio-politica concreta. Da qui si può immaginare che, limitandosi a negare o anche solo a deprimere la propria identità e ad accogliere quella dell'altro, l'Europa non rinnoverà la propria e scomparirà in quella altrui. Con questo orientamento autonegazionista si muovono molte filosofie in Occidente, ma forse l'esito non è già irreversibile. È possibile che l'Europa si trasformi in modo radicale, ma è davvero ineluttabile che lo spirito europeo si inabissi in alterità incerte o in altre identità fin troppo integralisticamente prestrutturate come l'islamismo radicale? Forse no, ma, come suggerisce ancora Laqueur, bisogna pensare e agire: superare “il relativismo culturale e morale”, grazie a cui “gli immigrati si sono fatti l'idea che leggi e norme si potessero tranquillamente ignorare”²⁴⁹; limitare e controllare in modo coscienzioso l'immigrazione; e infine, al di là della retorica dell'alterità, di quell'inclusione dell'altro che si è ormai manifestata come una *velata* violenza alla nostra tradizione, bisogna *comprendere davvero* questi estranei che da alcuni decenni stanno entrando nel continente, senza, come avverte Renzo Guolo, trasformarli “nella più rassicurante e inclusiva figura dell'Altro”, perché “la retorica dell'Altro immaginario impedisce di scorgere l'Altro reale” e, nel nostro caso, di capire “come questo Altro reale possa essere portatore di un progetto politico e di una visione del mondo totalmente antagonista nei confronti degli stessi valori di cui è fautrice la sinistra multiculturalista”²⁵⁰.

Di fronte agli “ingenui cantori del multiculturalismo e del relativismo gratuito”, che hanno descritto “un evento dall'impatto sociale problematico come l'immigrazione” nei termini della “rassicurante formula dell'incontro tra culture”, rappresentandolo “come arricchimento reciproco, come contaminazione salvifica”²⁵¹, bisogna all'opposto capire quali sono i veri fondamenti che ispirano questi *Altri*, scoprire cosa realmente li spinge, capire cosa pensano, quali sono le loro intenzioni, che cosa vogliono e come intendono procurarselo, capire insomma come proteggerci e, a tal fine, capire anche come dialogare con coloro che sono autenticamente pronti al dialogo e che sono venuti a vivere tra noi perché con noi, con la nostra identità e con nostro ordine di valori, ritengono di avere molto in comune.

Qui si manifesta un problema etico molto delicato, che riguarda il principio di accoglienza. Anche qui è necessario liberare la coscienza dalle dosi di retorica, demagogia, impostura e ipocrisia, che si sono accumulate sulle nostre facoltà critiche e si sono impadronite dei principi morali. Il cardine che accomuna le varie

²⁴⁸ Cfr. W. LAQUEUR, *Gli ultimi giorni dell'Europa*, trad. di A. Mosca, Marsilio, Venezia 2008, pp. 167 sgg.

²⁴⁹ Ivi, p. 170.

²⁵⁰ R. GUOLO, *Xenofobi e xenofili*, cit., p. 40.

²⁵¹ Ivi, p. 41.

teorie dell'accoglienza e che ne alimenta lo spirito è la devozione nei confronti dell'ospite, verso il quale l'unica forma di rispetto ammissibile consisterebbe in un'incondizionata dedizione che, capovolgendo ordini concettuali assodati e valori morali autentici, finisce per collocarlo su un piedistallo privo di fondamenta legittime e per farlo diventare, stravolgendo Kant, un mezzo (ciò che permette l'esercizio della solidarietà) anziché un fine (l'altro come destinatario concreto della solidarietà in base però alla scelta dei mezzi migliori che l'io deve compiere sia per l'altro sia per sé).

Sopraffatti da questo strumentale solidarismo nei confronti dell'altro, non ci si chiede dove esso finisca di essere *ospite* e dove inizi invece ad essere, in senso letterale e non morale, *intruso*. Non si rileva quasi mai il fatto che ospite è un concetto anfibo che implica una doppia caratteristica: l'essere ospite e il decidere di ospitare, cioè l'invitare, e che pertanto ospite è una condizione che deve sottostare a una duplice decisione, che dev'essere concordata fra due parti in causa, altrimenti, in mancanza dell'assenso di una delle due, il convitato si trasforma appunto in importuno, in colui che invade. Alla facile xenofilia diffusa dalle teorie dell'alterità che si sono impossessate di tutte le attuali forme del discorso sull'identità e sull'altro andrebbe contrapposta un'interpretazione fenomenologica che, per quanto riguarda il rapporto fra l'io e l'altro, possa trasformare la *xenologia* in *idiologia*, in un discorso di verità su "ciò che è proprio", di verità sull'io e al tempo stesso di autentica giustizia nei confronti dell'altro, riuscendo così a dimostrare che l'idiofilia non ha come logica conseguenza l'irrazionale xenofobia, e che quest'ultima è direttamente proporzionale all'idiofobia²⁵².

La questione decisiva è dunque, da sempre, quella dell'*auctoritas*, che è insieme autorità e autorevolezza, anzi: prima autorevolezza e poi autorità, in un nesso causale, ed è funzione fondamentale della tradizione e della sua trasmissione, come ha magistralmente argomentato Gadamer²⁵³, o come, con altre premesse ma con analoghe conclusioni, ha lucidamente visto Ortega: "la funzione di comandare e ubbidire è quella decisiva in ogni società. Appena in essa s'intorbida la questione di chi comanda e di chi ubbidisce, tutto il resto risulterà adulterato e senza alcun ordine. Perfino la più segreta interiorità di ciascun individuo, salvo geniali eccezioni, rimarrà perturbata e falsificata"²⁵⁴. Il comando, afferma Ortega, "è l'esercizio normale dell'autorità", ma poiché l'autorità spirituale precede quella materiale, in quanto il suo potere deriva

²⁵² Per queste considerazioni cfr. R. CRISTIN, *Apologia dell'ego. Per una fenomenologia dell'identità*, Studium, Roma 2011, pp. 33 sgg.

²⁵³ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. a c. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, pp. 325 sgg.

²⁵⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, trad. di S. Battaglia, il Mulino, Bologna 1962, p. 131.

dall'autorevolezza, e poiché nessuna autorità si forma senza l'"opinione pubblica", il comando dipende dunque da quest'ultima: "nessuno ha mai comandato sulla terra nutrendo essenzialmente il suo comando con principi diversi dall'opinione pubblica"²⁵⁵. L'eccezione, che dobbiamo tenere in conto, si dà quando manchi una vera opinione pubblica e quando, di conseguenza, si crei un "vuoto": in quel caso lo spazio "lasciato dalla forza assente dell'opinione pubblica si riempie di forza bruta"²⁵⁶. Se dunque il comando si fonda sull'opinione pubblica, e se l'opinione pubblica è movimento dello spirito nel popolo, per la "legge della gravitazione storica" possiamo affermare che "il comando non è altro, in definitiva, che potere spirituale"²⁵⁷.

Da qui ricaviamo una conclusione che investe direttamente la condizione in cui si trova oggi l'Europa. C'è chi comanda, ma questo comando, pur legittimato democraticamente e quindi legato all'opinione pubblica, non è basato su un potere spirituale, bensì solo sulla combinazione di potere economico e mediatico. Quest'ultimo è certamente un potere, anche assai forte, ma è uno pseudocomando, un comando tanto debole da non essere nemmeno tale, né verso i problemi esterni né verso quelli interni. Invece, asserisce Ortega, "è necessario che lo spirito abbia il potere e lo eserciti, affinché la gente che non ha opinione – ed è la maggioranza – ne abbia una", perché "senza opinioni, la convivenza umana sarebbe un caos; meno ancora: il nulla storico". Perciò egli può affermare che "senza un potere spirituale, senza qualcuno che comandi, e nella misura della sua carenza, regna nell'umanità il caos"²⁵⁸.

Se dunque "comandare vuol dire assegnare un compito alle persone, metterle sulla via del loro destino, sul loro cardine: impedire loro la dissipazione"²⁵⁹, mettere in ordine il mondo, costituirlo, secondo la lezione di Husserl, o dargli forma, secondo quella di Aristotele, possiamo concludere che oggi, riprendendo ancora le parole di Ortega, "l'Europa non comanda più", non solo nel mondo ma pure a casa propria, dove il compito principale che chi governa assegna alle persone è ormai solo quello di assicurarsi la sopravvivenza materiale e di subire una gigantesca mutazione spirituale. Certo, anche questo è un compito, ma dalle caratteristiche più simili a un'autoimmolazione che a una missione storica o a una proiezione di destino. Il vuoto lasciato da questa assenza di comando spirituale è stato occupato, in modo abusivo sotto il punto di vista storico-spirituale ma efficace sotto quello operativo-strumentale, dalle organizzazioni finanziarie internazionali e dalle caste burocratiche eurocomunitarie, le quali hanno assunto il compito, un tempo assolto dalle singole nazioni, di formare l'opinione pubblica e

²⁵⁵ Ivi, p. 118.

²⁵⁶ Ivi, p. 119.

²⁵⁷ Ivi, p. 120.

²⁵⁸ Ivi, p. 121.

²⁵⁹ Ivi, p. 128.

di orientare i comportamenti collettivi nei confronti dei problemi più spinosi e delle scelte più traumatiche.

A partire dalla prospettiva orteghiana, possiamo concludere che l'esercizio del comando non è, come potrebbe apparire o come si potrebbe strumentalmente inferire, l'espressione di una volontà di dominio, ma la figura fattuale di una necessità metafisica che corrisponde alla conservazione dello spirito di una civiltà nella concretezza storica. Così intesa, l'esigenza del comando si trasferisce nel tempo e si articola nella storia, plasmandosi secondo le circostanze ma conservando il *canone* della propria tradizione e il *telos* del proprio spirito. Perciò, nell'orizzonte teleologico del *canone europeo*, vanno preservati i valori etici e i principi teoretici su cui si è intessuta la nostra storia, emendandola dalle degenerazioni totalitarie e da tutti gli sciagurati tentativi utopici che si sono, di fatto, rivelati distopici. E su questa molteplice base va esercitato, nel rinnovamento già menzionato, il comando come conservazione e trasmissione del potere dello spirito e della legge, poiché “se l'europeo s'abituava a non comandare, basteranno una generazione e mezza perché il vecchio continente [...] cada nell'inerzia morale, nella sterilità intellettuale e nella totale barbarie”²⁶⁰. Rendere o conservare civile un paese significa dunque governarlo, mentre, all'opposto, non governarlo lo porterà alla corruzione, all'inciviltà e alla distruzione. Rovesciando i termini, ma non il senso, della celebre frase di Juan Bautista Alberdi: “governare un paese significa popolarlo”²⁶¹, potremmo dire che per popolare ovvero umanizzare e non solo antropizzare un paese, è necessario governarlo.

Quasi un secolo fa, con una raggelante forza predittiva che solo i grandi pensatori hanno, Ortega aveva svolto una ricognizione sulla crisi dell'Europa seguente alla prima guerra mondiale segnalando i problemi e indicando possibili sviluppi che sembrano, drammaticamente, essersi oggi realizzati: la disabitudine al comando e l'assuefazione a conformarsi a modelli di pensiero che negano la tradizione europea e ad accettare schemi di vita ad essa antitetici produrranno sia un ritardo non tanto dissimile da quello antropologico tematizzato da Gehlen, sia una perdita irreversibile di peculiarità culturali. Così, “l'europeo diventerà definitivamente ordinario”, curvato su interessi estemporanei e anti-identitari, meri simulacri dei suoi obiettivi storici e in contrapposizione alla teleologia insita nell'idea stessa di Europa. Privo di orientamento di lungo raggio, egli si accomoda nella semplificazione concettuale e nella ripetizione pragmatica di quella struttura del luogo comune contemporaneo che è lo schema del politicamente corretto, di cui Robert Hughes ha efficacemente criticato il conformismo mentale e la vacuità teoretica, definendo “il linguaggio politicamente corretto” come “galateo politico,

²⁶⁰ Ivi, p. 135.

²⁶¹ Cfr. J. B. ALBERDI, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires 1991, pp. 237 sgg.

non politica vera”²⁶². L’ europeo sembra dunque optare per la semplificazione dei problemi storico-spirituali e delle loro soluzioni, per l’ appiattimento del pensiero e per la meccanicità delle sue produzioni: così ridimensionato, intimidito e frastornato, “incapace di sforzo creatore e rigoglioso, ricadrà sempre nella pura consuetudine [...], diventerà un essere piatto, formalista, vacuo”²⁶³.

Oggi il governo dell’ Europa è forte nei suoi aspetti istituzionali e, crisi permettendo, economico-finanziari, ma debole, quasi evanescente, rispetto alla questione di fondo: l’ identità, lo spirito e l’ *auctoritas* che viene da essi. Subendo anche in questo ambito il perverso fascino dell’ autoinibizione, preda del *complesso di sé* fin nei propri ultimi cardini, l’ Europa ha dimenticato quella che Mathieu, “con una lettura dichiaratamente etnocentrica, in quest’ epoca di cosmopolitismo culturale”, definisce la sua “complessione” originaria, diventata poi tradizione, che è “l’ avventura”, un “senso o istinto di ricerca” che proietta l’ identità sul solco del tempo, nel futuro. *Adventura* sono “le cose che ci vengono incontro [...] a patto però che andiamo verso di loro”²⁶⁴. La staticità di cui l’ Europa soffre a causa della paura spirituale e della boria intellettuale indotte dal *pensiero corretto* è dunque la negazione della dinamicità avventurosa, il rifiuto di ciò che essa è stata e, necessariamente, ancora sarebbe. Se l’ avventura è stata il pro-getto esistenziale collettivo dei popoli europei nel loro confronto con il mondo, il segno del loro rapporto con gli altri, oggi essa, “che fino a poco fa per gli europei era la norma, è divenuta l’ eccezione: lo strano che sfiora il ridicolo, l’ oggetto di un’ esaltazione verbale, che non di rado nasconde disprezzo, ripugnanza e timore”²⁶⁵. Se lo spirito dell’ avventura e delle sue declinazioni nell’ *auctoritas* della tradizione è oggi “oggetto non solo d’ incompienza, ma di esecrazione, ciò non avviene a caso, bensì per il proposito deliberato di *rinnegare l’ Europa*”²⁶⁶.

Nel quadro patologico del complesso di punizione, “rinnegare l’ Europa” sembra essere l’ imperativo della nuova *moral correctness* che ha oggi pervaso le coscienze e di cui abbiamo visto genesi e sviluppi. Una potente accelerazione in questa direzione, che dalla spiritualità si trasfonde direttamente nell’ esistenza sociale, è venuta di recente dagli accorati richiami di Papa Bergoglio all’ accoglienza, che rischia di trasformarsi però nel suo contrario proprio perché mancano premesse certe e condizioni chiare che la regolino. Si nota un passaggio di decadenza, sorto all’ interno della chiesa cattolica ma dagli effetti ben più vasti, simboleggiato dalla differenza fra la posizione sulle radici europee espressa da Papa Ratzinger e quella filo-terzomondista sostenuta da Papa Bergoglio: il velato rifiuto dell’ Occidente manifestato ripetutamente da quest’ ultimo è il controcanto

²⁶² R. HUGHES, *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*, trad. di M. Antonielli, Adelphi, Milano 1994, p. 41.

²⁶³ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, cit., p. 135.

²⁶⁴ V. MATHIEU, *Le radici classiche dell’ Europa*, Spirali, Milano 2002, pp. 10-15.

²⁶⁵ Ivi, p. 49.

²⁶⁶ Ivi, p. 36.

della palese difesa eretta dal primo. Dal discorso di Regensburg al discorso di Lampedusa c'è tutto il declino dell'impegno cristiano e l'offuscarsi del suo più alto magistero nell'affrontare la questione essenziale dell'identità.

Giunti a questo punto non ci sono più terze vie che possano pilotarci fuori dalle pericolose secche della crisi culturale europea. *La scelta d'Europa* ammette ora solo due possibilità, come, già alla metà degli anni Trenta, dinanzi ad un'altra grande crisi dello spirito e della civiltà, aveva visto Husserl: “o il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione”²⁶⁷. Tramonto o rinascita: non c'è una terza via.

²⁶⁷ E. HUSSERL, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filippini, prefaz. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 1961, pp. 91-92.